TORQUATO TASSO

Dialoghi

Edizione commentata
a cura di Federica Alziati e Giacomo Vagni

Progetto editoriale e direzione scientifica
di Uberto Motta

TOMO II

BIT&S
TASSIANA

BIT&S

TASSIANA

5

**

BIT&S

TASSIANA

Tassiana – Edizioni e studi

Nata dall'interesse congiunto di diversi studiosi, la serie "Tassiana – Edizioni e studi" si pone l'obiettivo di offrire nuove edizioni degli scritti di Tasso e di promuovere la pubblicazione di studi critici capaci di valorizzarne l'opera e la figura. I volumi, pubblicati da BIT&S in edizione cartacea, saranno disponibili anche in formato digitale in open access nel sito www.bitesonline.it.

Tutti i volumi della collana sono sottoposti a *peer review*.

Comitato Scientifico

Guido Baldassarri (Università di Padova)
Maria Teresa Girardi (Università Cattolica del Sacro Cuore)
Matteo Residori (Université Paris 3 Sorbonne Nouvelle)
Raffaele Ruggiero (Aix-Marseille Université)
Emilio Russo (Sapienza Università di Roma)
Franco Tomasi (Università di Padova)

Segreteria di redazione

Martina Dal Cengio (Sapienza Università di Roma)
Chiara De Cesare (Università di Parma)
Valeria Di Iasio (Università di Padova)
Valentina Leone (Università di Bergamo)
Marianna Liguori (Università di Padova)
Elisabetta Olivadese (Università di Bergamo)

Torquato Tasso

Dialoghi

Edizione commentata
a cura di
Federica Alziati e Giacomo Vagni

Progetto editoriale e direzione scientifica di
Uberto Motta

Con la collaborazione di
Vincenzo Caputo, Angelo Chiarelli,
Maiko Favaro, Ottavio Ghidini, Luca Granato,
Pietro Montorfani

TOMO
II

BIT&S

Questo volume è stato pubblicato con il contributo del
Dipartimento di Italiano dell'Università di Friburgo,
e del Dipartimento di Studi Umanistici
dell'Università degli Studi "Federico II" di Napoli

In copertina:
Anonimo pittore sistino,
Obelisco Lateranense verso il Colosseo (elaborazione grafica di un particolare), 1589,
affresco staccato già a Villa Montalto e conservato oggi presso
l'Istituto Massimiliano Massimo di Roma
(fotografia di Mauro Coen)

Quest'opera è distribuita con licenza Creative Commons
Attribuzione – Non commerciale – Non opere derivate 3.0 Italia

Copyright © 2026

BIT&S
via Boselli 10 - 20136 Milano
redazione@bitesonline.it
www.bitesonline.it

ISBN 979-12-80391-66-7 (brossura)
ISBN 979-12-80391-67-4 (PDF)

Torquato Tasso

Dialoghi

Il Forno overo de la nobiltà

Introduzione e commento
di Maiko Favaro

Genesi e tradizione

Il Forno overo de la nobiltà è il primo dialogo composto da Tasso ed è, al tempo stesso, il primo pannello di un ideale trittico che comprende anche il *De la dignità* e il *Della precedenza* (quest'ultimo portato a termine ma accantonato dall'autore per motivi di convenienza politica). I tre dialoghi vertono infatti su temi fra loro complementari e anzi costituiscono tre tempi di un'unica discussione, con i medesimi interlocutori. Nella sua primissima versione, il *Forno* fu scritto a Torino nell'inverno 1578-1579 e donato, verosimilmente in copia, al marchese Filippo d'Este prima di partire dalla capitale sabauda, quindi prima del febbraio 1579 (cfr. *Lettere*, II, p. 96, n. 137). Secondo Raimondi, Tasso rielaborò il testo nel 1580 in vista di una sua pubblicazione, ultimando il lavoro prima del 3 dicembre (ma per la possibilità di una retrodatazione di qualche mese rispetto alla proposta di Raimondi, cfr. Baldassarri 1991, p. 83 nota 49). Ben presto, cominciarono a circolare copie manoscritte del dialogo e la situazione sfuggì al controllo di Tasso: pare infatti che la pubblicazione dell'opera da parte dell'editore Perin di Vicenza nel 1581 sia avvenuta all'insaputa dell'autore (d'ora in poi, ci riferiremo a questa versione del dialogo con il titolo di *Forno I*: se ne veda il testo nell'*Appendice*). Il *Forno I* fu ripubblicato varie volte nel corso degli anni Ottanta del Cinquecento. Fra le ristampe, va segnalata in particolare quella di Manuzio del 1583, che Raimondi definisce «ristampa critica», poiché beneficia di un controllo del testo effettuato presso lo stampatore, anche se probabilmente senza l'intervento di Tasso.

Per parte sua, l'autore realizzò un vero e proprio rifacimento del dialogo nel 1585. Il 21 giugno di quell'anno, egli inviava il manoscritto della nuova versione a Luca Scalabrini, chiedendogli di mostrarlo a Scipione Gonzaga e di trarne una copia depurata dai molti errori presenti nell'autografo, in modo da inoltrarla poi per la stampa. Nel novembre, Tasso confermava a Giambattista Licino (promotore dell'edizione vasaliniana delle *Rime e Prose* di Tasso) il suo desiderio che il dialogo fosse pubblicato al più presto, unitamente al *De la dignità*, e nella primavera del 1586 gli mandava le due lettere dedicatorie che aveva scritto per Scipione Gonzaga (in particolare, la dedicatoria del *Forno* è «probabilmente ascrivibile al 1586», mentre quella del *De la dignità* potrebbe risalire già agli ultimi mesi

del 1585: Olivadese 2016, pp. 94, 96). Tuttavia, il gran numero di errori occorsi nella pubblicazione della *Parte Quarta* delle *Rime e Prose* minò profondamente la fiducia di Tasso nell'editore. Lo indispettiva anche che il Gonzaga non avesse ancora visto i manoscritti del *Forno* e del *De la dignità*, probabilmente perché non gli erano mai stati inviati. Perciò, nel maggio del 1586, chiese al Licino di restituirgli i manoscritti dei due dialoghi, per «ricorreggerli» e «migliorarli». La richiesta rimase però inascoltata e il *Forno* venne pubblicato fra il marzo e l'aprile 1587 nella *Parte Quinta e Sesta* delle *Rime e Prose*, anche in questo caso senza che Tasso avesse potuto esercitare alcun controllo.

A pubblicazione ormai avvenuta, il Licino rispedì l'autografo del *Forno* a Tasso, che lo ricevette il 18 maggio 1587. Messosi subito all'opera, il 1º giugno Tasso era in grado di rimandare al Licino l'autografo con cambiamenti e addizioni. Tuttavia, già il giorno seguente gli scriveva nuovamente per apportare ulteriori rettifiche e ampliamenti; altre richieste di intervento vennero avanzate nelle lettere del 6 e del 22 del medesimo mese (cfr. *Lettere*, III, nn. 825, 827, 837). Ancora una volta deluso da come il Licino stava curando la ristampa, Tasso revocò l'impegno e pretese la restituzione dell'autografo del *Forno*. Per essere accontentato, dovette attendere l'ottobre del 1588. Rientrato in possesso dell'autografo, cominciò però a chiedere insistentemente anche la restituzione di tutti gli apografi esistenti, temendo che nel frattempo uscisse qualche nuova edizione basata su di essi. La situazione precipitò quando nel 1590, mentre si trovava a Roma, Tasso smarrì l'autografo. Le sue richieste al Licino si fecero allora ancora più pressanti e continuarono per alcuni anni, finché alla fine egli si arrese al silenzio dell'editore.

L'edizione del *Forno* procurata da Raimondi si fonda sull'autografo Estense α-V-6-8 (il dialogo si trova alle pp. 227-410). Si tratta del manoscritto che Tasso aveva affidato allo Scalabrini nel 1585 per trarne la copia editoriale, e su cui poi aveva effettuato le modifiche del 1587. Raimondi tiene conto anche dei «concieri» delle sopra ricordate lettere del 1587, che Tasso dimenticò di riportare nell'autografo, una volta rientratone in possesso nel 1588. Inoltre, la lettera dedicatoria al Gonzaga viene ricavata dall'edizione del 1587, perché è assente dall'autografo (essa fu infatti spedita a parte al Licino). È da notare che, ritornando nel 1587 sull'autografo, Tasso trascurò il lavoro di correzione svolto dallo Scalabrini su sua espressa richiesta in vista della pubblicazione del dialogo. A differenza di Raimondi, Stefano Prandi appronta la sua edizione sulla base della tradizione a stampa cinque-secentesca del dialogo, ossia la già ricordata *Parte Quinta e Sesta* delle *Rime e Prose* (1587) e l'edizione Deuchino delle *Prose* di Tasso (1612). Per approfondimenti, cfr. Raimondi 1958, I, pp. 8-13, 70-80; Prandi 1999, pp. 28-32, 169-176.

Argomento

Il *Forno*, con i 'corollari' *De la dignità* e *Della precedenza*, si inserisce all'interno della ricchissima riflessione secondo-cinquecentesca sui temi della nobiltà e dell'onore. L'interesse per tali aspetti era favorito dal clima descritto in pagine celebri da Carlo Dionisotti, per cui, a partire dal Concilio di Trento, si afferma in Italia un «concetto nuovo dell'onore, [...] una cupa ed imperiosa religione della nobiltà e del sangue» (Dionisotti 1967, p. 203). Fra secondo Cinquecento e primo Seicento si assiste infatti ad un imponente processo di aristocratizzazione della società, che si esprime anche a livello ideologico (in tale contesto, è significativo che – come si preciserà meglio *infra* – il *Forno* riconduca la definizione di nobiltà alla «virtù di schiatta antica» anziché alla virtù morale del singolo individuo). È il periodo in cui fiorisce la cosiddetta 'scienza cavalleresca', con il suo profluvio di trattati sull'onore e sul duello. Non è un caso che il *Forno* faccia bella mostra di sé nella biblioteca del manzoniano don Ferrante (anzi, viene specificato puntigliosamente che il nobiluomo milanese possiede entrambe le versioni del dialogo tassiano; sul passo manzoniano, cfr. Alziati 2019).

Protagonisti del *Forno* sono il torinese Agostino Bucci, professore universitario di filosofia e diplomatico al servizio dei Savoia, e il gentiluomo modenese Antonio Forni, con il primo che svolge il ruolo di 'maestro' nei confronti del secondo. Lo scambio dialogico mira innanzitutto a definire i rapporti fra nobiltà e virtù. Forni è del parere che la virtù non sia insegnabile. Bucci replica distinguendo aristotelicamente fra virtù dianoetiche, insegnabili alla stessa stregua di tutte le arti e le scienze, e virtù etiche, che si apprendono piuttosto «per usanza»: si tratta di un'argomentazione che ritornerà nel più tardo *Porzio overo de le virtù*. Forni afferma poi provocatoriamente che, se identifichiamo la nobiltà con la virtù, nessun uomo può essere definito nobile, in base al seguente sillogismo: il possesso di una virtù implica anche quello di tutte le altre virtù; nessuno è dotato di tutte le virtù; pertanto, nessuno è fornito di virtù (18). La premessa maggiore del sillogismo fa riferimento alla teoria platonica dell'unità della virtù, anch'essa discussa pure nel *Porzio*. A supporto della sua argomentazione, Forni fornisce una lunga rassegna di uomini illustri della storia antica che, nonostante i loro innegabili pregi, non furono tuttavia esenti da vizi. Secondo Bucci, però, perché si dia nobiltà umana non è necessario un grado assoluto di perfezione. È opportuno invece adottare una prospettiva gradualistica che valorizzi anche le minime tracce di nobiltà in tutta la scala dell'essere, da Dio «padre d'ogni perfezione» giù sino alla materia «madre d'ogni imperfezione». Risulterà allora evidente che non esiste cosa in cui non riluca almeno un qualche raggio di nobiltà (27-31).

Guidato dalle domande di Bucci, secondo l'approccio della maieutica socratica, Forni giunge a definire la nobiltà in generale come perfezione della forma, in

particolare di quella operante. I due interlocutori rivolgono poi la loro attenzione alla definizione di nobiltà umana, passando dapprima in rassegna le varie definizioni proposte dalle autorità della tradizione. Tuttavia, nessuna di esse appare del tutto soddisfacente. Bucci definisce infine la nobiltà umana come «virtù antica di schiatta, conosciuta per molte e continovate operazioni con abbondanza d'instrumenti opportuni per l'operare magnificamente» (115-116). Si tratta di una definizione che tiene conto di vari fattori, quali: l'ereditarietà della virtù di schiatta; l'antichità della stirpe; la notorietà delle azioni gloriose e la loro continuità nel corso delle generazioni; le ricchezze e l'autorità. Bucci e Forni esaminano partitamente ciascun elemento della definizione. Ragionando della virtù di schiatta, Bucci giunge a sostenere la superiorità della vita attiva su quella contemplativa, polemizzando direttamente con il fortunato *Dialogo dell'honore* di Giambattista Possevino, edito postumo nel 1553 (160). Tale questione – di centrale importanza in età cinquecentesca proprio in riferimento al gentiluomo, come dimostrano il *Cortegiano* e il vivace dibattito sul primato fra armi e lettere – conosce interessanti sviluppi nel seguito della produzione dialogistica tassiana: basti pensare al *Malpiglio secondo overo del fuggir la moltitudine*, in cui vengono evidenziati i pregi della vita contemplativa, sebbene il dialogo si concluda ambiguamente con un invito alla fuga «da la solitudine a la moltitudine per giovamento de la patria»; la dimensione contemplativa trova parole di elogio anche nel trattato *Delle dignità*, nel *Messaggiero*, nel *Porzio* e nel *Conte overo de l'imprese*, ma mette conto soprattutto rilevare come nel *Porzio* si proponga una connessione fra sapere, azione e contemplazione (cfr. Anselmi 1999; Ardissino 2003, pp. 169-186; Allen 2018, pp. 66-75). Nel *Forno*, l'attenzione al rapporto fra nobiltà e vita attiva conduce ad approfondire la figura del principe eroico (199-203), già al centro del *Principe* (1561) di Giambattista Pigna. Nel delineare i tratti della virtù eroica, Tasso valorizza la dimensione dell'eccesso: l'eroe è infatti pervaso da una «tempesta de le passioni» che «supera gli affetti umani di gran lunga» e viene controllata, non repressa dalla 'prudenza'. È un'impostazione di pensiero che ritroviamo non solo nel *Discorso della virtù eroica e della carità* (1582), ma anche nelle *LP* e nei *DPE*, con significative applicazioni nella *GL* e nella *GC* (cfr. Favaro 2016-2017, 2021). Quanto all'esaltazione della figura del principe, essa ha un parallelo nella lettera politica a Giulio Giordani (1578), nella quale la monarchia è risolutamente indicata come la migliore fra tutte le forme di governo, mentre più ambiguo è il trattamento della questione nella *Risposta di Roma a Plutarco*, scritta fra il 1587 e il 1590 (per approfondimenti sulla questione della sovranità in Tasso, anche in relazione a Machiavelli, cfr. Firpo 1980, pp. 7-82; Scianatico 1995; Scianatico 1998; Anselmi 1999, pp. 244-246; Russo 2002, pp. 263-268; Russo 2014). Interessanti sono anche gli accenni alla predestinazione delle anime e all'influsso degli astri alla nascita (130 e 239). Si tratta di questioni affrontate in vari testi tassiani: a tal

proposito, è notevole che Tasso si discosti sempre di più, nel corso degli anni, dalle tesi a favore degli influssi astrali, fino a giungere ai toni recisi del *Cataneo overo de le conclusioni amorose* (cfr. Russo 1998/3; Russo 2002, pp. 48-49, 115-137, 254-263; Ardissino 2003, pp. 73-92; Selmi 2017, pp. 9-47, in part. p. 22).

Sono numerosi nel *Forno* i passaggi che celebrano gli Estensi (fra l'altro, Alfonso II viene additato a modello esemplare di principe eroico). In tale contesto, non stupisce che la parte conclusiva del dialogo, dedicata ai titoli spettanti ai nobili (tema che troverà ulteriore sviluppo nel *De la dignità*), si risolva in un'esaltazione della famiglia ferrarese, «antichissima oltre tutte le nobili d'Italia c'hanno alcuno stato» (268). Insieme a quella dei Gonzaga, essa è l'unica casata italiana ad essere menzionata esplicitamente come 'illustrissima'. Questa redazione del *Forno* appartiene comunque ad una fase in cui Tasso si preoccupa di stemperare i toni polemici nei confronti dei Medici: lo dimostra la dedicatoria, nella quale l'autore loda a lungo la famiglia fiorentina, precisando di non aver avuto occasione di farlo mentre attendeva alla prima versione del dialogo. L'imbarazzata ammenda era motivata dalle accuse mosse a Tasso per l'intonazione anti-medicea di certi passaggi del *Gonzaga overo del piacere onesto*; del resto, nella stessa prima versione del *Forno* emergono allusioni critiche nei confronti di Firenze. L'atteggiamento polemico da parte di Tasso era dovuto probabilmente all'insuccesso delle trattative con cui egli cercò di passare a Firenze nel periodo precedente la prigionia, oltre che al malanimo suscitato a Ferrara dalla questione della «precedenza» fra Cosimo I de' Medici e Alfonso II d'Este. Tasso si difese dalle accuse di ostilità ai Medici con il trattato *Delle dignità* (1580/1582), con la dedica del *Rangone overo de la pace* alla granduchessa di Toscana Bianca Cappello, nonché tramite la *Risposta all'Accademia della Crusca in difesa del suo Dialogo del piacere onesto* (1585) e, per l'appunto, la dedicatoria del *Forno* (cfr. Baldassarri 1991, pp. 79-81; Prandi 1999, pp. 16-17, 245). Proprio la presenza di toni troppo scopertamente anti-medicei, d'altronde, fu la causa principale che indusse Tasso ad accantonare il *Della precedenza*. Nel 1589 poi, in vista di un possibile trasferimento a Firenze, Tasso giungerà addirittura a scrivere un'*Orazione in lode della Serenissima Casa dei Medici*.

Ambientazione, interlocutori e dedicatario

Il dialogo si svolge presso l'ambiente della corte torinese del marchese Filippo d'Este (1537-1592), appartenente a un ramo cadetto della famiglia dei duchi di Ferrara e trasferitosi nel 1570 a Torino, dove sposò Maria, figlia naturale ma legittimata di Emanuele Filiberto di Savoia (Cottafavi 1889; Bertoni 1993; Donati 1999, pp. 440-441; Mola di Nomaglio 2006, pp. 541-543). Al marchese erano assai legati sia Agostino Bucci sia soprattutto Antonio Forni, i due prota-

gonisti del dialogo (cfr. *infra* i loro profili). Tasso frequentò entrambi quando fu in Piemonte ospite proprio di Filippo d'Este, tra l'ottobre del 1578 e il febbraio del 1579 (Perosa 1888; Vesme 1889). Mentre però il *Forno I* appare ambientato verosimilmente proprio durante tale periodo (cfr. l'introduzione relativa in *Appendice*), nel *Forno* la conversazione andrà forse datata *ante* 1576, secondo quanto proposto in Prandi 1999, p. 38, considerando che di Alfonso II d'Este si ricorda che è cognato dell'imperatore Massimiliano II (1527-1576), ma non che è zio di Rodolfo II, succeduto a questi al trono imperiale (206).

Agostino Bucci e Antonio Forni possiedono ciascuno una propria peculiare identità: il primo è il 'filosofo' aristotelico (cfr. 13), mentre il secondo il 'cortigiano'. Proprio in virtù di tali differenti caratterizzazioni, il Bucci riveste nel dialogo il ruolo del 'maestro', mentre Forni quello del 'discepolo', come quest'ultimo riconosce espressamente (cfr. 12). In accordo a quanto teorizzato nel *Discorso dell'arte del dialogo* del 1585 e alla concomitante evoluzione della scrittura dialogica tassiana, in questa redazione del *Forno* la dialettica fra 'maestro' e 'discepolo' si attua perlopiù attraverso i modi dell'interrogazione socratica, superando l'impianto – avvertito ormai come troppo elementare – del 'dialogo didattico' di derivazione ciceroniana (in cui, all'opposto che nell'interrogazione socratica, è il meno dotto a porre le domande), raccomandato invece dal Sigonio del *De dialogo liber* e dominante nel *Forno I* (Prandi 2014, pp. 127-129). È particolarmente significativo che, in una lettera del 2 giugno 1587 al Licino, Tasso manifesti l'intenzione di sostituire il Bucci con il proprio *alter ego* dialogico, il Forestiero Napoletano: «Forse avrei cambiata la persona del Bucci in quella del Forestiero Napoletano, e potrebbe il signor Ercole farmi questo piacere facilmente, cassando solamente il segno del nome, e riponendovi in quella vece un F ed un N, ma lasciando però il nome del Forno» (*Lettere*, III, n. 825, p. 204). Se ne ricava quanto Tasso facesse proprie le considerazioni svolte dal personaggio del Bucci nel corso del dialogo. Si allegano di seguito i profili del Bucci e del Forni, con l'aggiunta di quello del dedicatario Scipione Gonzaga:

Agostino Bucci (1531-1593). Figlio di Domenico, apprezzato medico nella natia Carmagnola e in altre città piemontesi, seguì le orme del padre studiando medicina a Padova tra il 1550 e il 1552. Nel 1555 fu nominato lettore di logica presso l'Università di Torino, incarico che mantenne anche quando passò alla neonata Università di Mondovì nel 1561. Tornato a Torino nel 1566, l'anno successivo fu promosso alla cattedra di filosofia. Si occupò di filosofia politica, scrivendo sulla teoria organicistica dello Stato (*De partium corporis Principatu*, 1583) e sul principe (*Memoriale del prencipe*, pubblicato in Doglio 1968). Nell'ambito della filosofia naturale, propose una propria interpretazione di alcuni passi problematici del *De anima* aristotelico, polemizzando con Antonio Berga, suo collega all'Univer-

sità di Torino (*Naturales Disputationes*, 1572). Fedelissimo alla casa Savoia, incominciò un'*Amedeide* in ottave, sulla liberazione di Rodi da parte di Amedeo V a inizio Trecento (impresa più tardi rivelatasi priva di fondamento storico), ma lasciò l'opera incompiuta a causa della freddezza con cui l'accolse il giovane Carlo Emanuele (Masoero 1974 e 1999). Fu invece particolarmente apprezzato come oratore ufficiale della corte sabauda. Venne impiegato in varie missioni diplomatiche, cui prese parte anche Filippo d'Este. Insegnò a Torino fino al 1592, quando ottenne la pensione ducale e il titolo di conte palatino e cavaliere, ma ciò non gli impedì di accettare nello stesso anno la cattedra di filosofia offertagli presso l'Università di Pavia. Morì tuttavia già l'anno dopo. Sulla rilevanza di Bucci quale filosofo sono stati pronunciati giudizi severi (Zapperi 1972; Masoero 1974), ma più di recente egli è stato rivalutato anche sotto questo aspetto (Mammola 2013). Bucci fu però anche esperto cortigiano (e in ciò si rivela affine al Forni). Anzi, a giudicare dalle molteplici occasioni diplomatiche in cui i Savoia l'impiegarono, si ha l'impressione che fosse apprezzato per le sue doti cortigiane ancor più che per il suo sapere scientifico. Ad ogni modo, Tasso sembra averlo tenuto in gran conto per il suo sapere e la sua eloquenza, come si ricava dalle lodi indirizzategli nel *Forno*, dove il suo interlocutore lo dichiara fornito «di tutta quella scienza ch'aver si può» (12) e «dottissimo fra' dotti ed eloquentissimo fra gli eloquenti» (34). Tasso fece la conoscenza del Bucci a Roma nei primi mesi del 1573 e lo frequentò durante il suo soggiorno piemontese sopra ricordato. Bucci è menzionato nelle lettere tassiane nn. 235 a Ercole Coccapani (in cui Tasso esprime il desiderio che Filippo d'Este faccia leggere copia del *Gonzaga overo del piacere onesto* al Bucci) e 557 ad Antonio Forni (erroneamente, nelle due lettere Guasti legge rispettivamente 'Diacci' e 'Buvi' al posto di 'Bucci': cfr. Prandi 1999, p. 37). Cfr. Bonino 1824-1825, I, pp. 187-190 e 287-300; Arcari 1942, pp. 11-41; Zapperi 1972.

Antonio Forni (o del Forno, ?-1603). Gentiluomo modenese, si trasferì a Torino al servizio di Filippo d'Este. Cavaliere dei SS. Maurizio e Lazzaro, gentiluomo di camera e primo scudiere dei Principi Infanti (dal 1583), fu ambasciatore presso papa Clemente VIII ed Enrico IV di Francia per conto di Carlo Emanuele di Savoia. Sposò nel 1585 Margherita Ferrero, figlia del marchese Federico di Romagnano e dama d'onore di Caterina d'Austria. Come ricompensa per i servigi prestati, nel 1589 ottenne in dono da Carlo Emanuele di Savoia la tenuta della Grangia di Valgioia. Morì a Valladolid. Nel *Forno*, egli è rappresentato come cortigiano esemplare, «disposto a tutti quelli essercizî ch'ad uomo nobile son convenienti», poiché dimostra «la nobiltà ne' costumi e ne l'aspetto» (12); poco oltre, viene definito «albergo» della virtù (18). Da vari passaggi del dialogo, egli risulta fornito di non disprezzabile cultura, anche a livello filosofico: Bucci ricorda che Forni ha «uditi ragionar tanti filosofi» (33; vedi anche *Forno I* 36); altrove, Forni

stesso ricorda la varietà di nozioni che aveva tratto «ora da un libro, ora da un altro, ora da uno, ora da un altro ragionamento» e che adesso, grazie alla sapiente guida di Bucci, riesce a connettere fra loro (51); in un altro passaggio, afferma di aver letto «diverse traduzioni» di una definizione aristotelica (88). La sua è comunque una cultura che pare nutrirsi soprattutto di conversazioni informali ed estemporanee con uomini dotti; inoltre, egli può leggere i testi aristotelici solo per mezzo di traduzioni (oltre al già ricordato § 88, vedi *Forno I* 73; cfr. anche Pignatti 1999, p. 286 nota 48). Grazie a tale bagaglio culturale, però, nel dialogo egli può talvolta affrancarsi dal ruolo meramente passivo del discente. Vale la pena osservare che la lusinghiera caratterizzazione tassiana del Forni come compìto e acculturato cortigiano trova un parallelo in un anonimo discorso *Se convenghi ai principi lo studio delle lettere*, conservato presso un codice della Biblioteca Reale di Torino e segnalato a suo tempo da Giuseppe Vernazza, in un articolo che, sebbene trascurato nei profili del Forni, contiene informazioni interessanti. L'anonimo loda Forni «per valor militare ⟨e⟩ honorate e piacevoli maniere, e per la molta intelligenza di belle lettere che miglior non seppe fingersi il Castiglione nel suo Cortigiano, ne desiderar il Guazzo nella sua Civil conversazione. Degno ben che da quella sonora Tromba del Tasso gli fosse indirizzato il suo discorso di nobiltà sì per la propria che per la naturale» (Vernazza 1825, p. 48). Va anche detto che, rispetto al *Forno I*, in questa redazione del dialogo Tasso smorza certi tratti vivaci e provocatori, secondo una più generale strategia di ridimensionamento dell'*ethopoiía* ravvisabile anche nel rifacimento del *Messaggiero* (cfr. Baldassarri 1970, p. 29; Baldassarri 1972/2; Pignatti 1999, pp. 285-286; Prandi 2014, pp. 126-127). Non che tali tratti scompaiano del tutto, tanto che Bucci osserva: «Voi lanciate l'arme socratiche con disprezzo cortigiano in guisa che, mostrando di scherzar, ferite» (9). Cfr. Forni 1634; Vernazza 1825, pp. 47-49; Manno 1895-1906, XI, p. 387.

Il dedicatario Scipione Gonzaga (1542-1593) è uno degli amici più fidati su cui Tasso abbia potuto contare durante la sua inquieta esistenza. Appartenente alla famiglia dei Gonzaga marchesi di Gazzuolo, fin dalla nascita fu destinato alla carriera ecclesiastica. Studiò filosofia e teologia all'Università di Padova, dove conobbe Tasso. Fu promotore dell'Accademia degli Eterei, fondata ufficialmente nel 1564. Fra i membri del sodalizio fu ascritto anche Tasso: proprio nelle *Rime degli Accademici Eterei* (1567) venne pubblicato il primo gruppo consistente di liriche tassiane. Il Gonzaga fu interlocutore privilegiato del poeta nel corso della revisione della *Liberata* fra il 1575 e il 1576, come testimoniano le *Lettere poetiche*. Sempre in quel periodo si adoperò – invano – per il trasferimento di Tasso a Firenze, al servizio dei Medici, poiché il poeta era sempre più insofferente all'ambiente di corte ferrarese. Al Gonzaga si deve anche uno dei mano-

scritti più importanti della *Liberata*. Nominato nel 1585 patriarca di Gerusalemme (titolo esplicitamente evocato nella dedica del *Forno*), il Gonzaga diventò cardinale nel 1587. Alla fine di quello stesso anno, e poi ancora fra il novembre 1588 e l'agosto 1589, ospitò nella propria residenza romana il poeta, uscito dalla prigione di Sant'Anna. Quest'ultimo, per parte sua, indirizzò al Gonzaga i propri *Discorsi dell'arte poetica*, scritti durante la giovinezza a Padova ma pubblicati solo nel 1587. Il Gonzaga era il reale destinatario anche dei *Discorsi del poema eroico*, che però nella stampa napoletana del 1594 furono dedicati al cardinale Pietro Aldobrandini, essendo il Gonzaga morto l'anno prima. Per approfondimenti sulla sua vita, va ricordata innanzitutto l'autobiografia *Commentariorum rerum suarum libri tres* (se ne veda la riproduzione anastatica della *princeps* del 1791, corredata di introduzione e traduzione di Dante Della Terza, in GONZAGA 1987); cfr. anche BENZONI 2001.

Struttura argomentativa

Dedica

I. *La nobiltà esiste?* [1-32]
   a. Introduzione: qual è il rapporto fra bellezza e nobiltà? [1-3]
   b. Ha più forza di persuasione la bellezza o l'eloquenza? [4-6]
   c. La virtù può essere insegnata? [7-12]
   d. Qual è il rapporto fra virtù e nobiltà? [13-16]
   e. Esiste la nobiltà, considerando che nessun uomo è compiutamente virtuoso? [17-29]
   f. La nobiltà esiste in diversi gradi in tutta la scala dell'essere [30-32]

II. *La definizione di nobiltà* [33-116]
   a. Definizione generale di nobiltà come perfezione della forma, in particolare di quella operante [33-58]
   b. La definizione di nobiltà umana: critica delle opinioni espresse al riguardo da varie autorità della tradizione filosofica, politica, giuridica e letteraria [59-75]
   c. Identità di virtù, perfezione e nobiltà [76-85]
   d. Conciliabilità fra la definizione generale e quelle aristoteliche di nobiltà [86-89]
   e. Distinzione fra nobiltà privata e nobiltà pubblica [90-100]
   f. Rapporto fra virtù morale e nobiltà [101-104]
   g. Definizione di nobiltà umana come «virtù antica di schiatta, conosciuta per molte e continovate operazioni con abbondanza d'instrumenti opportuni per l'operare magnificamente» [105-116]

III. *Approfondimento sulla «virtù di schiatta»* [116-215]
   a. Origine delle differenze fra le anime umane e sogno del Bucci [116-131]
   b. Importanza ed ereditarietà della virtù di schiatta [132-136]
   c. Causa della degenerazione delle stirpi [137-146]
   d. La virtù di schiatta e l'inclinazione alla vita attiva o contemplativa [147-148]
   e. La vita attiva è più nobile di quella contemplativa [149-160]
   f. Definizioni di onore, dalle quali si ricava conferma della superiorità della vita attiva su quella contemplativa [161-163]
   g. Le tre specie d'onore: per la «beneficenza», per l'eccellenza e per la bellezza [164-166]
   h. Distinzione fra onore, lode, gloria, buona stima, fama e loro rapporto con il concetto di nobiltà [167-183]
   i. Le tre specie di nobiltà: degli uomini contemplativi, degli uomini attivi che comandano e di quelli che obbediscono [184-192]
   j. La gerarchia delle virtù [193-195]
   k. Virtù eroica e nobiltà eroica [195-198]
   l. Rapporto fra virtù eroica e virtù regia [199-203]
   m. Gli Estensi come esempio di nobiltà eroica [204-209]
   n. Importanza dell'apporto materno nel trasmettere la nobiltà [210-215]

IV. *Approfondimento sugli altri elementi della definizione di nobiltà umana* [216-243]
   a. Antichità della stirpe [216-223]
   b. Notorietà delle azioni gloriose [224-235]
   c. Continuità delle azioni virtuose nel corso delle generazioni [236-238]
   d. Influssi degli astri alla nascita, della patria e dell'educazione [239-241]
   e. Importanza delle ricchezze e della «possanza» [242-243]

V. *I titoli* [244-273]
   a. Variabili nell'attribuzione dei titoli [244-246]
   b. Ambiguità del titolo di 'eccellentissimo', attribuibile sia al principe sia al medico [246-249]
   c. Necessità di trovare un titolo che sia proprio solo del principe [250-254]
   d. Ambiguità del titolo di 'illustre', attribuibile sia al principe, sia al capitano, sia al poeta [255-257]
   e. Ragione per cui il titolo di 'illustre' è proprio soprattutto del principe [258-259]
   f. Distinzione fra 'illustrissimo' e 'serenissimo' [260-262]
   g. Esempi di 'illustrissimo', 'molto illustre', 'illustre', 'serenissimo' e 'nobilissimo' [263-272]
   h. Conclusione [273]

Fonti

Aristotele è la fonte principale per i numerosi dialoghi e trattati *de nobilitate* scritti fra Cinque e Seicento (Angelozzi 1976, p. 192) e il *Forno* non fa certo eccezione. Stefano Prandi ha osservato che, rispetto alla versione precedente del dialogo, il ricorso all'*Etica Nicomachea* diventa ancor più sistematico e capillare, «quasi assumendo la forma del commentario» (Prandi 1999, p. 18). Oltre all'*Etica Nicomachea*, Tasso attinge spesso a *Politica*, *Metafisica*, *De anima* e *Retorica* (che gli appare parte integrante della riflessione etica dello Stagirita), ma anche all'*Organon* e alle opere biologiche (queste ultime all'occorrenza supportate da riferimenti a Ippocrate o a Galeno). Secondo un approccio comune presso i commentatori aristotelici, Tasso connette fra loro luoghi provenienti da varie opere, sforzandosi di conciliarli quando sembrano in contraddizione; si veda ad esempio il passo in cui i due interlocutori sono impegnati a definire la nobiltà umana: Bucci ricorda che in un punto Aristotele afferma che la nobiltà è «virtù di schiatta» (cfr. *Pol.* III 1283a), ma altrove la dichiara «orrevolezza de' maggiori overo dignità» (cfr. *Rh.* II 1390b). Bucci spiega che si tratta di una discrepanza solo apparente: la virtù a cui fa riferimento il primo passo è – in termini aristotelici – il 'genere', mentre l'onorevolezza del secondo passo è una specificazione che caratterizza più precisamente tale virtù. Dall'unione dei due passi si ottiene quindi una definizione per cui la nobiltà risulta essere «virtù di schiatta onorata sin ne' maggiori» (87). Merita poi una menzione a parte l'episodio del 'sogno' del Bucci, assente nel *Forno I* e certo memore del ciceroniano *Somnium Scipionis*. Nella fattispecie, Bucci – fra le cui opere principali, come sopra ricordato, spicca un commento ad alcuni passi problematici del *De anima* di Aristotele – racconta che, dopo aver trascorso gran parte della notte confrontando fra loro alcuni commenti al *De anima* (vengono nominati quelli di Alessandro di Afrodisia, Temistio – erroneamente chiamato Temistocle –, Simplicio, Filopono e Averroè), ha sognato «d'esser trasportato in un loco altissimo e pieno di chiarissimo splendore». Lì gli sono apparse le anime di alcuni filosofi aristotelici cinquecenteschi (alcuni dei quali conosciuti da lui personalmente): Marcantonio Zimara, Agostino Nifo, Simone Porzio, Marcantonio Genua, un Maggi (Vincenzo oppure Lucillo, noto anche come Filalteo), un Locatelli (probabilmente Giovanni Antonio) e Luigi Trissino (o Tressina). Al culmine della visione, Pico della Mirandola gli ha indicato «una simplicissima forma uniforme ma piena di tutte le forme», nella quale si notava «una grande anima, ch'era l'essempio di tutte l'anime» (130). Già dai nomi esplicitamente menzionati da Tasso possiamo ricavare quali fossero alcune delle sue principali autorità riguardo alla complessa questione *de anima*. In aggiunta, è opportuno ricordare perlomeno il *De unitate intellectus* di Tommaso d'Aquino (da cui sono tradotti lunghi passi) e opere cinquecentesche da cui Tasso poteva trarre uno sguardo d'in-

sieme sulle interpretazioni dei vari commentatori aristotelici, quali la *Lectura* di Antonio Montecatini e i *Commentarii* di Francesco Vimercati sul Libro III del *De anima* aristotelico. È significativo, nel 'sogno' del Bucci, il passaggio dai filosofi aristotelici all'apparizione di Pico: al riguardo, si è parlato di un'«audace concordia tra l'aristotelismo materialistico di Alessandro e le sacre scritture, raggiunta per mezzo di un'ermeneutica neoplatonica» (Luparia 2007/2, p. 153), con riferimento per l'appunto al neoplatonismo pichiano delle *Conclusiones* e soprattutto dell'*Heptaplus*, tramite cui vengono toccati anche temi delicati dal punto di vista religioso, come quello della predestinazione.

In effetti, nonostante la decisa preminenza del pensiero aristotelico e il compiacimento del Forni per essere stato elogiato da un filosofo peripatetico come il Bucci «perché a' platonici non do tanta fede» (13), non si può dire che Platone e i neoplatonici siano assenti dall'orizzonte concettuale del *Forno*. Già la lettera dedicatoria a Scipione Gonzaga fa riferimento al tema platonico dell'assimilarsi a Dio, che ritorna anche verso la conclusione del dialogo (203) ed è poi dominante nella conclusione del *Malpiglio secondo*, databile tra il 1584 e il 1585, e nel *Ficino*. Sono squisitamente platoniche le questioni dell'insegnabilità della virtù e della sua indivisibilità, che rimandano al *Menone* e al *Protagora* (7-12, 18). Troviamo vari riferimenti anche ad altri dialoghi platonici, quali il *Fedro*, il *Simposio*, il *Cratilo*, il *Timeo*, la *Repubblica* e le *Leggi*. Di ascendenza neoplatonica è la visione gradualistica della nobiltà che permea l'intera scala dell'essere, per cui «niuna cosa è creata da Iddio, niuna generata da la natura, niuna fatta da l'artificio, niuna intesa da la mente, in cui non risplenda qualche raggio di nobiltà» (32). In più punti Tasso attinge a Giamblico e a Plotino (il postillato tassiano delle *Enneadi* è stato oggetto di attento studio in Ardissino 2003). È inoltre derivata dal commento di Proclo alla *Repubblica* di Platone l'opinione secondo cui «la tempesta de le passioni negli eroi supera gli affetti umani di gran lunga» (195), come si ricava chiaramente dal confronto con il *Forno I* che si sofferma più a lungo sulla questione citando esplicitamente l'autorità di Proclo «dottissimo platonico».

Quanto alle altre fonti, in ambito latino è piuttosto defilato il ruolo di Cicerone. Oltre ad alcuni riferimenti al *De fato* e alle *Tusculanae Disputationes*, può valere la pena segnalare che, nel discutere il tema della gloria, all'autorità aristotelica si aggiunge quella del *De officiis* ciceroniano, l'altro fondamentale testo di riferimento per l'etica cinquecentesca insieme all'*Etica Nicomachea*. Soprattutto nella dedicatoria a Scipione Gonzaga, spicca il ricorso a Gregorio di Nazianzo, che in alcuni punti delle sue orazioni si era soffermato sul tema della nobiltà e viene ricordato al riguardo anche nel *Mondo creato* (Baffetti 2013, Luparia 2007/2). Nel discutere (e confutare) la tradizione precedente sulla definizione di nobiltà umana, Tasso fa riferimento, oltre che ad Aristotele, anche a Socrate, Diogene Cinico, Simonide, Democrito, Plutarco, Bartolo da Sassoferrato, l'imperatore Fe-

derico II (attraverso il *Convivio* dantesco), Boccaccio e Giambattista Possevino. Spesso Tasso ricava le opinioni di queste autorità da uno dei repertori a lui più cari, le *Sententiae* di Giovanni Stobeo. Non trascura neppure le fonti giuridiche, come evidenzia il riferimento a Bartolo, insigne giurista trecentesco che – nella sua *repetitio* sulla *lex Si ut proponitis, C. De dignitatibus* – aveva elaborato una tesi assai influente nel dibattito successivo sulla nobiltà, sostenendo che «Princeps nobilitat propter genus, merito ergo princeps potest auferre et dare quandocunque vult». L'autorità di Bartolo assume importanza ancora maggiore nel *De la dignità*. In vari punti emerge il ricorso al *Convivio*, opera di cui qualche anno fa è stato ritrovato un esemplare postillato nel 1578 da Tasso (Vacalebre 2018, 2019; sull'importanza del *Convivio* per il *Forno*, cfr. anche Russo 2002, p. 15). Il *Convivio*, in particolare per il quarto trattato che commenta la canzone *Le dolci rime d'amor ch'io solia*, era considerato nel Cinquecento come una delle più importanti autorità per l'equivalenza fra nobiltà e virtù interiore del singolo individuo, insieme alla novella boccacciana di Tancredi e Ghismunda – esplicitamente menzionata e discussa anche nel *Forno* –, quest'ultima per via dell'appassionata perorazione di Ghismunda rivolta al padre (*Decam.* IV 1). Tasso tuttavia, pur prestando molta attenzione all'aspetto morale, sembra prendere le distanze da tale linea di pensiero, riallacciandosi piuttosto – come si è accennato – all'identificazione aristotelica fra nobiltà e «virtù di schiatta antica». Non è un caso che nel *Forno* sia passato sotto silenzio *Il Gentilhuomo* (1571) di Girolamo Muzio, nel cui primo libro è condotta una delle più vigorose e influenti difese dell'identificazione fra nobiltà e virtù personale nella copiosa trattatistica secondo-cinquecentesca (il Muzio è invece ricordato come autorità e figura 'magnanima', ma anche implicitamente 'irriso' per la severità del vestire e del portamento, nel *Gianluca*). L'unico testo cinquecentesco *de nobilitate* citato nel *Forno* è invece il *Dialogo dell'onore* (1553) di Giambattista Possevino. È vero che Tasso polemizza contro tale opera – sia pure assai meno puntigliosamente che nel *Forno I* –, ad esempio per la questione del confronto fra la nobiltà della vita attiva e quella della vita contemplativa (per Tasso la palma va attribuita alla vita attiva, mentre Possevino era di parere opposto). Tuttavia, anche il Possevino definiva la nobiltà come virtù di schiatta, motivo per cui si è potuto inquadrare il suo dialogo nell'ambito della 'reazione nobiliare' secondo-cinquecentesca, di contro alle concezioni umanistiche della nobiltà di autori quali Lapo da Castiglionchio, Coluccio Salutati e Poggio Bracciolini (Erspamer 1982, p. 108). In ultima analisi, nell'atteggiamento del Tasso rimane un fondo di ambiguità, considerando che nel *Forno I* il Possevino era chiamato in causa come bersaglio polemico – all'opposto – per i nessi che istituiva fra nobiltà e virtù morale individuale (cfr. Favaro 2016-2017, p. 13 ss.; Riga 2019, pp. 93-94).

Nel *Forno* è assai significativa la componente storico-erudita, che Tasso ricava da varie fonti, fra cui è opportuno menzionare almeno il Senofonte della

Ciropedia e dello *Ierone*, Livio, Svetonio, Valerio Massimo, Cassio Dione, Aurelio Vittore e lo Pseudo-Aurelio Vittore, l'Agostino del *De civitate Dei*. Quanto ai repertori, oltre al già ricordato Stobeo, è particolarmente importante – come negli altri *Dialoghi* tassiani – quello di Isidoro di Siviglia. Infine, il dialogo è impreziosito da numerose citazioni e allusioni a testi poetici, primi fra tutti i poemi di Omero, Virgilio, Ovidio, Dante e il Canzoniere petrarchesco.

Edizioni

Prima edizione: *Gioie di Rime e Prose … Quinta, e Sesta Parte*, Venezia, Giulio Vasalini, 1587, cc. 67*r*-129*v* (per le edizioni del *Forno I*, vedi il dialogo relativo in *Appendice*).

Ulteriori edizioni: *Le prose … divise in cinque parti. Nuovamente poste in luce separate dalle Rime, dal reverendiss. P. D. Angelo Grillo …*, Venezia, Evangelista Deuchino, 1612, I, pp. 281-392; *Opere … colle controversie sopra la Gerusalemme liberata divise in sei tomi*, Firenze, Tartini e Franchi, 1724, III, pp. 85-112; *Delle opere … con le controversie sopra la Gerusalemme liberata …*, Venezia, Stefano Monti e Compagno, 1737, VII, pp. 220-270; *Opere … colle controversie sulla Gerusalemme poste in migliore ordine, ricorrette sull'edizione fiorentina, ed illustrate dal professore Gio. Rosini*, Pisa, Niccolò Capurro, 1822, VIII/2, pp. 117-194; *Dialoghi*, Milano, Tipografia di Commercio, 1825, I, pp. 230-328; *Prose filosofiche di Torquato Tasso*, Firenze, Alcide Parenti, 1847, I, pp. 269-336; *I dialoghi …*, a cura di Cesare Guasti, Firenze, Le Monnier, 1858, II, pp. 193-290; Raimondi 1958, II/I, pp. 2-113.

Edizioni commentate di riferimento: Maier 1964-1965, IV, pp. 427-537; Baffetti 1998, I, pp. 77-179; Prandi 1999, pp. 165-266 (su cui cfr. Gigante 2003, pp. 130-137).

Bibliografia essenziale

Sul *Forno* e sulla sua fortuna: Erspamer 1982, pp. 184-186; Aguzzi Barbagli 1989, pp. 406-410; Donati 1995, pp. 166-168; Costa 1997; Gagliardi 1997, 1998; Prandi 1999, pp. 5-19; Corsaro 2003, pp. 64-86; Ardissino 2003, p. 43; Luparia 2007/2; Di Fonzo 2018, pp. 10-11; Baffetti 2013; Cambiano 2019, pp. 434-442; Alziati 2019, pp. 956-961; Giani 2020; Favaro 2021, pp. 221-278.

Più in generale, riguardo al dibattito sulla nobiltà e alla cultura dell'onore, oltre alla bibliografia citata *supra*: Dionisotti 1967, pp. 202-204; Weinrich 1976, pp. 227-269; Dionisotti 1989, pp. 293-316; Prandi 1990, 1990/2; Quint 1997; Cavina 2005; Quondam 2010; Jossa 2011. Sul *Dialogo dell'onore* di Giambattista Possevino, importante punto di riferimento per il *Forno*: Riga 2019.

A l'illustrissimo e reverendissimo signor Scipione Gonzaga,
patriarca di Gierusalemme,
signore e patron mio osservandissimo

Io composi il dialogo de la nobiltà quando la signora duchessa di Ferrara venne a marito e io da Torino a questa città;[1] ma perch'allora fu scritto tumultuariamente,[2] come si dice, dee ora uscire in luce riformato ne le nozze de l'illustrissimo signor don Cesare d'Este e de l'illustrissima signora donna Virginia de' Medici, perch'essendo l'una simile a l'altra occasione, io vorrei mostrare in modo simile la mia riverenza.[3] E avendo piene molte carte de le laudi de la casa d'Este e de la Gonzaga, ora che la Gonzaga con quella de' Medici e quella de' Medici con quella d'Este di nuovo s'è congiunta,[4] non debbo lasciare vuoto ogni spazio, percioché non furono mai da' poeti annodati insieme i nodi de la discordia così maestrevolmente come son questi de la concordia per la providenza d'Iddio,[5] il quale, avendo ornata l'Italia di queste tre famiglie potentissime oltre tutte l'altre che ci fioriscono o ci sono fiorite a' nostri tempi, congiunse insieme la potenza con la sapienza; laonde il signor don Francesco de' Medici, prudentissimo principe,[6] ha voluto rinovar que' legami di parentado e d'amicizia che per la morte de la signora Lucrezia de' Medici e de le serenissime Barbara e Giovanna d'Austria parevano

1. Il matrimonio fra Margherita Gonzaga e il Duca di Ferrara Alfonso II (alle sue terze nozze) fu celebrato nel febbraio 1579. In tale occasione, Tasso tornò a Ferrara da Torino, dove era stato ospite di Filippo d'Este.

2. *tumultuariamente*: di fretta e in difficili condizioni.

3. Nel 1586, Cesare d'Este (1562-1628), che nel 1598 sarebbe diventato Duca di Modena e Reggio, sposò Virginia de' Medici, figlia del Granduca di Toscana.

4. Nel 1584 era stato celebrato il matrimonio fra Vincenzo Gonzaga ed Eleonora de' Medici.

5. *non furono ... discordia*: Tasso dà concretezza alla metafora del nodo, che richiama le difficoltà legate alla discordia fra i Medici da una parte e gli Este e i Gonzaga dall'altra. I poeti hanno cantato discordie e conflitti fin dai tempi dell'*Iliade* omerica, in cui si narra la guerra fra Greci e Troiani, che trae origine dal celebre episodio del giudizio di Paride e del relativo 'pomo della discordia', e, più in particolare, gli effetti del litigio fra Achille e Agamennone.

6. Francesco I de' Medici (1541-1587) fu Granduca di Toscana dal 1574 alla morte. Una celebrazione del personaggio si trova anche nella dedicatoria del *Rangone*, indirizzata alla seconda moglie del granduca, Bianca Cappello.

quasi rallentati fra la sua stirpe e l'altre due, che le sono simili per la dignità, non solamente vicine per lo stato.[7] E io ancora dovrei rinovare le lodi ch'a la nobiltà e a' meriti di ciascuna son convenienti, o più tosto accrescerle, se la verità ricercasse d'essere accresciuta;[8] ma quel ch'allora non mi fu conceduto scriver de la casa de' Medici, ora non debbo tacerlo:[9] perché la grandezza sua m'invita, e l'umanità di questi principi m'assicura, e a l'obligo di manifestare il vero s'aggiunge quello d'onorare i padroni.

Prendendo dunque una via di mezzo tra l'uno debito e l'altro e l'una e l'altra servitù, io dico che niun essempio di grandissimo valore fu ne gli antichi eroi di cui si fa menzione in questi dialoghi, o ne' principi e cavalieri moderni, il quale non si possa ancor prendere da le magnanime azioni di Cosmo e di Lorenzo de' Medici e del duca Lorenzo e del duca Giuliano e del signor Giovanni e ultimamente del serenissimo granduca Cosmo e di questo che gli è succeduto così ne la felicità come ne la virtù, e de gli altri illustrissimi fratelli e particolarmente del cardinale, ch'è un de' primi splendori de la corte romana e una de le più salde colonne de l'ecclesiastica dignità.[10] E perché a bastanza abbiam parlato de la nobiltà eroica e reale in quel modo che se ne poteva discorrer con filosofiche ragioni e con l'autorità de' Platonici e de'

7. Dopo la scomparsa della prima moglie, Lucrezia de' Medici (1545-1561), Alfonso II d'Este si risposò con Barbara d'Austria (1539-1572), figlia dell'imperatore Ferdinando I. Giovanna (1547-1578), sorella di Barbara, fu invece moglie del già ricordato Francesco I de' Medici. Come spiegato nel dialogo tassiano sull'argomento, con il termine «dignità» si intende «ogni superiorità [...] conceduta per onore» (*De la dignità* 51).

8. Si tratta di un'allusione al concetto di origine classica di *nuda veritas*, per cui la verità, a differenza della calunnia, non ha bisogno di essere accresciuta o abbellita (cfr. ad es. Sen. *Ep.* 49 12: «veritatis simplex oratio est»). Il problema dei limiti della scrittura encomiastica e della sua verosimiglianza è appositamente affrontato nel *Cataneo-idoli* (1585), in cui ritroviamo pure il paragone con le figure illustri dell'antichità, qui accennato nel paragrafo successivo.

9. Tasso intende che non ebbe occasione di elogiare la famiglia Medici nella prima versione del *Forno*, in quanto scritta in occasione delle nozze fra Margherita Gonzaga e Alfonso II d'Este. Poiché invece questa nuova versione viene composta per il matrimonio fra Cesare d'Este e Virginia de' Medici, egli ha ora modo di celebrare anche la casata fiorentina. È stato osservato che l'elogio rientra in una più globale strategia difensiva da parte dell'autore, sospettato di posizioni anti-medicee: per approfondimenti, si rimanda all'introduzione al dialogo.

10. Tasso si riferisce ai seguenti esponenti illustri della famiglia Medici: Cosimo il Vecchio (1389-1464); Lorenzo il Magnifico (1449-1492); Lorenzo di Piero (1492-1519), Duca d'Urbino; Giuliano (1479-1516), Duca di Nemours; il condottiero Giovanni dalle Bande Nere (1498-1526); Cosimo I (1519-1574), Granduca di Toscana; Francesco I (1541-1587), Granduca di Toscana; Ferdinando I (1549-1609), prima cardinale e poi Granduca di Toscana dal 1587. *che gli è succeduto ... virtù*: in termini analoghi è elogiato Francesco I nella dedicatoria del *Rangone*, composta entro l'estate del 1584.

Peripatetici, non è tempo di ritrattar ne l'istesso modo questa materia oscura per l'incertitudine de le cose, ma d'illustrarla co 'l lume certissimo de la verità.[11] Però, scegliendo fra tutte l'opinioni quella che più le s'avicina, cioè che la nobiltà sia una similitudine secondo la vera giustizia, come pare a Plutarco, se per vera giustizia intendiamo alcuno abito de' costumi, assai è vero quel che fu scritto nel dialogo per riprovarla.[12] Ma se vogliamo intender non l'umana né altra virtù civile, ma l'essemplare, ch'è ne la mente d'Iddio, molto lodevole fu l'opinione di quel filosofo,[13] e quasi ombra e figura de la verità, la qual c'è insegnata dal greco teologo che, parlando de la vera nobiltà, disse ch'ella è conservazione de l'imagine e configurazione de l'essemplare:[14] né d'altra imagine debbiamo intendere che di quella de l'anima, perch'ella è divisa in tre potenze, ne l'intelletto, ne la volontà e ne la memoria, ne le quali è figurato e quasi impresso il vestigio de la santissima Trinità.[15]

11. Il concetto di virtù eroica risale ad Aristotele, che accenna ad «una virtù superiore a noi, cioè di una virtù, in un certo senso, eroica e divina» (Arist. *Eth. Nic.* VII 1145a). Tasso si sofferma ampiamente sul rapporto fra virtù eroica e nobiltà eroica *infra*, 195-209. Inoltre, alla virtù eroica dedica il *Discorso della virtù eroica e della carità* (1582). *ritrattar*: trattare di nuovo.

12. Cfr. *infra*, 66 ss., dove la tesi di Plutarco viene effettivamente confutata.

13. *quel filosofo*: Plutarco.

14. Cfr. Gregorio di Nazianzo 1550 (*In funere sororis suae Gorgoniae*), p. 50 [VIII 6]: «Nobilitas autem vera imaginis est conservatio et ad exemplar configuratio» (Prandi 1999, *ad loc.*; Baffetti 2003, p. 154). Alla base sta il precetto evangelico per cui «l'uomo, creato a immagine di Dio e suo vivente ritratto, deve conformarsi sempre più al suo Creatore, deve – attraverso la contemplazione – farsi simile al Padre: "Fiatis perfecti velut pater vester coelestis perfectus est" (*Mt.*, 5 48)» (Luparia 2007/2, p. 193).

15. Secondo Sant'Agostino, l'uomo è creato ad immagine di Dio poiché nella parte che lo distingue dalle altre creature, ossia la mente, è dato riconoscere quindici triadi che sono immagini riflesse della Trinità divina (cfr. August. *Trin.* IX-XV). Fra tali triadi, una (la terza) è quella delle potenze mentali, che include per l'appunto memoria, intelligenza e volontà (ivi, X 11 17-18). Per approfondimenti sulla questione, cfr. Catapano 2016. Nella tradizione tomista, la memoria corrisponde al Padre, l'intelligenza al Figlio e la volontà allo Spirito Santo (cfr. Stagliano 1996, p. 311). Sulle differenze fra la concezione di Sant'Agostino e quella di San Tommaso, cfr. Catapano 2016/2. Tasso torna sul tema anche in *MC* VI 1691-1708: «Ma ne l'uomo et in Dio l'alta sembianza / Non è figura o qualità del corpo, / Ma solo è proprio a la divina Mente / L'imago, onde l'umana ancor s'informa / E 'n tre potenze interne Iddio figura. / Perché, sì come Dio sé stesso intende, / E sé stesso intendendo ama sé stesso, / E quinci nasce l'intelletto eterno, / E d'ambo quindi e quinci eterno Amore / Spira, e tre lumi sono e non tre Dei, / Ma tre persone in un sol Dio congiunte, / Così la nostra mente in noi produce / La volontate, e la memoria appresso / Di questa e quella si figura e forma. / In guisa tal che la natura umana, / Bench'una sia da tre virtù distinta, / In sé dimostra la divina imago, / Et in sé stessa Dio conosce et ama». Cfr. anche *Messaggiero* 156 e nota relativa.

E se di questa intendiamo, chi meglio la conserva del cardinal da Este, liberalissimo e religiosissimo signore; o pur di quel de' Medici ch'abbiam già nominato, o del Gonzaga, il cui nome troppo tardi si legge fra gli altri, o di voi medesimo, che di eguale onore sete meritevole, o del padre generale vostro fratello, che può accrescere dignità a le dignità medesime, o del signor Claudio, ch'è un de' principali ornamenti del Vaticano?[16] E certo l'anime di tutti i buoni e religiosi son molto più lucide e molto più nobili de' raggi del sole, e solo inferiori a gli angeli, che sono specchio di luce intelligibile.[17] Però leggiamo ne le sacre lettere che Iddio ha fatto l'uomo poco minore de gli angeli,[18] a' quali diede la volontà, che non è a fatto immobile al male, ma difficilmente è mobile, perché si mosse quella di Lucifero, ch'essendo per la sua bellezza apportator di luce, divenne caligine per la superbia e in questa maniera perdé la sua prima nobiltà:[19] e in questo modo la perdono gli uomini i quali corrompono l'imagine. Nobile dunque veramente è colui il quale conforma a l'essempio quello che procede da la virtù, e dapoi che l'ha conseguito, il custodisce; ma ignobile è quell'altro ch'il confonde con la malizia e invoca un'altra forma, cioè quella del serpente.[20] E questo basti in quanto a la vera nobiltà de l'uomo

16. Tasso fa riferimento a: Luigi d'Este (1538-1586, cardinale dal 1561), fratello di Alfonso II, presso il quale il poeta prestò servizio dal 1565 al 1571; Giovan Vincenzo Gonzaga (1540-1591, cardinale dal 1578), figlio di Ferrante duca di Molfetta; Annibale (al secolo Francesco) Gonzaga di Gazzuolo (1546-1620), generale dell'Ordine dei Frati Minori e vescovo; Claudio Gonzaga di Palazzolo (m. 1586), protonotario apostolico e Maggiordomo del Sacro Palazzo. Nel codice Falconieri, in cui si legge una trascrizione della dedicatoria al Gonzaga, il copista osserva che nell'autografo, in corrispondenza della parola «Generale» che designa Annibale (Francesco) Gonzaga, Tasso aveva soprascritto di suo pugno «frase da Zoccoli», interpretato da Elisabetta Olivadese come un riferimento ai padri osservanti minori detti zoccolanti dell'Ordine dei francescani (Olivadese 2016, p. 97 nota 14; a parere di chi scrive, «frase» va probabilmente emendato in «frate»). «Quel de' Medici ch'abbiam già nominato» è Ferdinando (1549-1609), che fu cardinale, prima di diventare Granduca di Toscana nel 1587. Quanto a Scipione Gonzaga, si ricordi la sua nomina a Patriarca di Gerusalemme nel 1585 (a cui fece seguito l'investitura cardinalizia nel 1587).

17. Sugli angeli come specchi, cfr. Thom. *ST* I q. 58 a. 4; Dante, *Par.* XXIX 141-145. Cfr. anche *infra*, 129; *Messaggiero* 113.

18. Cfr. Ps 8,6: «Minuisti eum paulo minus ab angelis, gloria et honore coronasti eum» (Baffetti 2003, p. 154).

19. Cfr. Gregorio di Nazianzo 1550 (*In theophania*), p. 283 [XXXVIII 9]: «Nam quae sequuntur, splendoris sunt secundi. Quod vero non penitus immobiles, sed difficulter mobiles aestimari et nominari debeant, ille mihi fidem facit, qui propter splendorem lucifer, propter elationem vero caligo, et factus et dictus est»; Ivi (*In seipsum*), p. 199 [XXXVI 4]: «haec enim [invidia] et luciferum oscuravit, qui propter elationem cecidit» (Baffetti 2003, p. 154). 'Lucifero' (composto di *lux* 'luce' e *ferre* 'portare') significa per l'appunto 'portatore di luce'.

20. Cfr. Gregorio di Nazianzo 1550 (*Ad Arianos et de se ipso*), p. 196 [XXXIII 12]: «Unusquisque igitur nobilis est, qui illud quod ex virtute est et ad archetypum inclinat con-

o de l'anima ragionevole: percioché l'altra, la quale si scolpisce ne le statue o è seminata ne la generazione, è quasi falsa nobiltà e in comparazione de la prima non è di prezzo alcuno; onde non debbiamo insuperbire de' sepolcri de' maggiori né de' simulacri che vi sono scolpiti, e molto meno de le favole che sogliono raccontarsi per accrescer la fama de' trapassati.[21]

Ma c'è ancora la nobiltà del genere, il quale è di tre sorti, come dice l'istesso san Gregorio Nazianzeno: il primo è quello che deriva dal cielo, per lo quale tutti siamo egualmente nobili, perché tutti siam fatti ad imagine d'Iddio; l'altro è quello che prende origine da la carne, quantunque, essendo soggetto a la corruzione, io non so se per lui alcuno possa chiamarsi nobile veramente; il terzo ha principio da la malizia e da la virtù, de la quale participiamo più o meno secondo che più o meno conserviamo l'imagine o la corrompiamo. E ciascuno ch'è veramente filosofo, come è Vostra Signoria illustrissima, amerà questa nobiltà e ne farà grandissima stima. Si potrebbe ancora aggiungere il quarto genere, che si prende da la scrittura, nel quale l'arte è imitatrice de la natura: e la prudenza de gli uomini dovrebbe imitar la providenza d'Iddio, accioché la scimia non s'immascherasse con l'imagine del leone, ma fosse onorata la fede e la pietà de' soggetti con la dignità e con lo splendore de' principi.[22]

sequutus est et custodit. Ignobilis vero omnis, qui malitia confundit et formam aliam, anguis nempe, invocat» (Baffetti 2003, p. 154).

21. Cfr. Gregorio di Nazianzo 1550 (*Quum post ea quae contra Maximum gesta fuerant reverteretur ex agro*), p. 206 [XXVI 10]: «Aliam vero nobilitatem quae statuis insculpitur, aut per generationem seritur, tamquam adulterinam aut precii nullius parvi pendit»; Ivi (*Ad Arianos et de se ipso*), p. 196 [XXXIII 12]: «Propterea relinquo te sepulchris superbire et fabulis» (Baffetti 2003, p. 154). A questi riscontri proposti da Baffetti, ne aggiungo uno dall'*Oratio ad Heronem philosophum, ab exilio regressum,* p. 182 [XXV 2]: «Apage, nequaquam nostrum est nec philosophicum eam admirari, quae ex fabulis et sepulchris procedit ac iam diu supercilia tollit, nec illam quae ex sanguine oritur ac literis, quam noctes conferunt, et regum forsitan, nec nobilium manus, nobilitatem velut aliud quiddam imperantes. Verum de illa loquor, quam pietas ac mores suis consignant sigillis, et quae ad primum bonum unde facti sumus est ascensio. Quae et unica nobilitatis huius est demonstratio». Anche nel *Cataneo-idoli* è sconfessata la presunta origine divina degli eroi e delle stirpi che riconducono ad essi la propria origine. Più in generale, con riferimento all'evemerismo, cfr. Seznec 2015 [1940]. *prezzo*: pregio.

22. Cfr. Gregorio di Nazianzo 1550 (*Quum post ea quae contra Maximum gesta fuerant reverteretur ex agro*), p. 206 [XXVI 10]: «Triplex enim genus [nobilitatis] est: primum quod ex supernis hausimus, quo omnes aequaliter nobiles sumus, quoniam secundum imaginem Dei sumus facti; aliud genus a carne exordium sumit, quamvis haud sciam, num quis eo nobilis esse possit, quum sit corruptioni subiectum; tertium genus est, quod a pravitate aut virtute initium sumit, de quo plus aut minus participamus, secundum quod, ut arbitror, plus imaginem puram custodimus aut corrumpimus. Hanc nobilitatem unusquisque vere sapiens et

Ma voi sete principe, e doppiamente nobile per la virtù e per lo nascimento;[23] tutta volta non vi gloriate in terra di quel ch'è terra, quantunque Dante se ne gloriasse in cielo gridando:

> O poca nostra nobiltà di sangue;[24]

ma v'adornate di quel ch'è celeste e cercate di purgar la parte divina da questo fango de la nostra umanità e, opponendovi la splendida azione, tutto sete

philosophus amabit. Quartum vero genus, quod per literas fit et edicta, tum precio dignum censebo, quum et pulchritudinem, quae in coloribus est, suspiciam, simiamque venerabor, quum leo esse iubebitur» (Prandi 1999, *ad loc.*; Baffetti 2003, p. 155). *il terzo … corrompiamo*: 'il terzo si distingue in base al vizio e alla virtù: a quest'ultima partecipiamo in misura maggiore o minore, a seconda di quanto conserviamo o distruggiamo l'immagine [di Dio: poco sopra, si ricorda che l'uomo è fatto ad immagine di Dio]'. *il quarto … principi*: 'il quarto genere, che risulta dai decreti: in questo l'arte è imitatrice della natura, e la saggezza degli uomini dovrebbe imitare la provvidenza di Dio, perché la scimmia non si camuffi da leone, ma la fede e la devozione dei sudditi sia onorata con l'autorità e lo splendore proprio dei prìncipi'. Come si ricava dal confronto con l'ipotesto di Gregorio di Nazianzo, con il termine 'scrittura' Tasso fa riferimento ai decreti che attribuiscono i titoli nobiliari. Pertanto, ho preferito adottare l'iniziale minuscola in luogo della lezione *Scrittura* messa a testo da Raimondi, che induce a pensare invece alle Sacre Scritture. Tasso intende che i titoli nobiliari, attribuiti attraverso gli appositi decreti (la «scrittura»), dovrebbero suggellare una nobiltà insita *in re*, nell'individuo. Di qui, il riferimento di carattere più generale al rapporto fra il piano umano dell''arte' e quello della 'natura', con il primo che deve rispecchiare correttamente il secondo. Secondo un motivo più diffusamente approfondito nel *De la dignità*, il principe dovrebbe avere a modello la provvidenza divina, conferendo i titoli nobiliari a chi ne è effettivamente meritevole ed evitando che chi ne è indegno (la «scimia») possa fregiarsi dei segni distintivi della nobiltà (l'«imagine del leone»). L'idea dell'arte come imitatrice della natura è topica (anche come *ars simia naturae*, su cui cfr. Curtius 1992, pp. 601-603: a tal riguardo, è interessante che nel passo in oggetto sia proposta l'immagine della scimmia, presente già nel passo di Gregorio di Nazianzo). L'autorità fondamentale è Arist. *Ph.* II 199a: «In linea di massima l'arte s'incarica di completare quelle cose che la natura non riesce a portare a termine; di altre cose invece fa un'imitazione» (cfr. anche Dante, *Inf.* XI 101-104). Tasso si sofferma ampiamente sui rapporti fra arte e natura nel *Ficino*; cfr. anche *infra*, 32.

23. Cfr. Gregorio di Nazianzo 1550 (*Quum post ea quae contra Maximum gesta fuerant reverteretur ex agro*), p. 206 [XXVI 10]: «Si quis generosus est, sanguinis etiam nobilitatem ostendit, quo dupliciter nobilis appareat, et natalibus et virtutibus» (Baffetti 2003, p. 155).

24. Dante, *Par.* XVI 1. Dopo aver appreso della nobiltà della sua famiglia, in quanto l'avo Cacciaguida fu cavaliere e crociato, Dante ammette di essersene inorgoglito, sebbene si trovasse in Paradiso e fosse conscio del limitato valore della nobiltà di sangue rispetto all'altra, più vera nobiltà, quella d'animo (ivi, vv. 5-6: «ché là dove appetito non si torce, / dico nel cielo, io me ne gloriai»). Per l'interpretazione di questo passo in relazione al più complessivo approccio di Dante alla questione della nobiltà, cfr. Carpi 2004, pp. 22-23, 54, 97-99; Castelnuovo 2014, p. 365; Falzone 2016, pp. 54-57; Barbero 2020, pp. 29-30. *tutta volta*: tuttavia.

illustre e luminoso, e tutto risplendete de' raggi de la vostra virtù: laonde ella potrebbe far luce a le tenebre de l'antichità, se da la gloria de' vostri antecessori non fosse illuminata, come dimostrano chiaramente non solo l'arme e gli scettri, ma le mitre e i capelli purpurei che furono testimoni de la nobiltà e ornamento de la religione. Ma 'l fango dal fango ancora in qualche modo è differente.[25] Pur questa non è occasione di lodarvi, ma di pregarvi ch'umanamente accettiate il dialogo de l'umana nobiltà o de la terrena, se così volete chiamarla, il quale sottopongo al giudizio di Vostra Signoria reverendissima, che può dirittamente giudicarne e senza animosità, quantunque ragioni particolarmente de la sua nobilissima stirpe. E le bacio le mani.

Di Vostra Signoria illustrissima e reverendissima servitore

TORQUATO TASSO

25. Cfr. GREGORIO DI NAZIANZO 1550 (*Quum post ea quae contra Maximum gesta fuerant reverteretur ex agro*), p. 206 [XXVI 10]: «si vero ignobilis secundum stemmata et lutum hoc ex quo facti sumus, si saltem lutum multum differt a luto, splendidam opponit actionem, et quam unusquisque sibi ipsi vel ad melius, vel deterius fingit» (BAFFETTI 2003, p. 155). La famiglia Gonzaga annovera non solo uomini d'arme e regnanti («l'arme e gli scettri»), ma anche vescovi e cardinali («le mitre e i capelli purpurei»). *Ma 'l fango … differente*: 'Ma fra fango e fango esiste ancora una qualche differenza'. Riprendendo l'immagine offerta da Gregorio di Nazianzo, Tasso fa riferimento al fango di cui è fatto l'uomo, secondo il racconto della *Genesi*. Sebbene, in ultima analisi, tutti gli uomini non siano altro che "fango della terra", esistono comunque delle differenze fra loro.

Il Forno
overo de la nobiltà

Interlocutori: Agostino Bucci, Antonio del Forno

[1] A.F. A quai segni avete conosciuto che que' Francesi i quali sono oggi venuti a le vostre scuole[26] siano vicini a gli Inghilesi, a' Fiaminghi?

A.B. Al color de le carni e de' capelli, il quale mi par simile in coloro ch'abitano appresso l'oceano.

A.F. Io non tanto da' sembianti raccolgo che sian più d'una che d'altra nazione, quanto che sian nobili, perché veramente l'aria del viso è molto gentile; e l'argomento de la bianchezza de le carni e de la biondezza de' capelli peraventura è fallace: perché non solo i Bertoni[27] e Normandi e Piccardi ho veduti bianchissimi, ma quelli di Provenza, i quali son posti sovra il mar Mediterraneo e risguardono il mezzogiorno: laonde dovrebbono essere anzi bruni che no.

[2] A.B. Io non voglio negare che molti Provenzali non possano esser bianchi come Bertoni; nondimeno universalmente son più bruni o, per meglio dire, men bianchi, perché 'l color bruno propriamente è quello de la nazione spagnuola e de l'italiana, ne le quali non è men grazioso che 'l bianco de' Tedeschi e de' Francesi.

[3] A.F. Ma in questa regione ancora gli uomini e le donne ci nascono assai bianchi: e in ciò noi simigliamo i Galli Cisalpini e i Longombardi e gli altri popoli da' quali deriviamo;[28] ma 'l color bruno è più ordinario in quella par-

26. *a le vostre scuole*: all'epoca in cui è ambientato il dialogo, Bucci insegnava filosofia all'Università di Torino.

27. *Bertoni*: Bretoni.

28. A partire dal IV sec. a.C., alcune popolazioni di cultura celtica (indicate con il nome di 'Galli' dai Romani) si espansero in gran parte dell'Italia settentrionale, spingendosi sino alle odierne Marche. Esse vennero assoggettate dai Romani, che istituirono la provincia della Gallia Cisalpina, inglobandola poi nell'Italia romana (42 a.C.). I Longobardi, popolazione germanica forse originaria della Scania (nella Scandinavia meridionale), intrapresero fra il II e il VI sec. d.C. una lunga migrazione che li portò infine ad insediarsi in Italia nel 568/569.

te d'Italia ch'è posta oltre l'Appennino. Ma come questi argomenti sogliono spesse volte esser fallaci, così c'ingannano quelli de la bellezza.

A.B. Non solamente da la beltà, ma da le maniere e da l'aria, per così dire, del viso sogliam fare argomento di nobiltà; quantunque chi ben considera, facilmente conosce questa aria del viso esser la bellezza, di cui fu detto:

> E l'aria del bel viso
> ... meno oscura.[29]

O più tosto aria del viso è quella che da la beltà è illustrata[30] a differenza de l'altre, come l'aria luminosa da l'oscura: e chiamo beltà quel raggio interiore che traluce per gli occhi ne' sembianti;[31] onde aviene rade volte che gli ignobili da' nobili a l'aria del viso non siano riconosciuti. Né solo da la virtù, ma da la beltà si può argomentar la nobiltà, come fece Didone innamorata d'Enea, dicendo:

29. Cfr. *Rvf* 149 3-4. L'«aria» del viso è la sua espressione.

30. *illustrata*: illuminata.

31. Cfr. DE' NOBILI 1567, c. 10*r-v*: «pare che ragionevolmente si possa credere che, quando un'anima è bella e lucida, trasfonda nel corpo, e massimamente nel viso, et più nella principal parte di lui, cioè ne gli occhi, qualche raggio del suo splendore, il qual raggio sia questa grazia. [...] Adunque quella gentilezza d'aria sarà il risplender che fa un animo gentile nel viso, e di questa bellezza havrà inteso Plotino, quando e' disse niun bello poter esser cattivo» (PRANDI 1999, *ad loc.*). La definizione della bellezza quale «raggio interiore che traluce per gli occhi ne' sembianti», che mira a connettere bontà interiore e bellezza esteriore attraverso il concetto di 'grazia', è di stampo chiaramente neoplatonico. Non a caso, nel passaggio sopra riportato di Flaminio de' Nobili, a cui Tasso pare richiamarsi, viene menzionato Plotino (ma cfr. anche FICINO 1576, *Commentaria in Convitum*, II, p. 1326: «Pulchritudo actus quidam sive radius inde per omnia penetrans»). È stato osservato come Tasso annoti «pulchritudo / visibilis corres/pondet intelli/gibili» e «pulchri/tudo armoniae [sic] / pulchritudo in / anima» in corrispondenza di PLOTINO-FICINO 1540, c. XXXII*r* (cfr. ARDISSINO 2003, pp. 117-118; su questo postillato tassiano, cfr. RUSSO 2022, p. 390, n. 19). Sulla bellezza come luce e splendore, cfr. anche *Forno I* 42, con esplicito richiamo ai filosofi platonici: «A.F. Raccolgo che la bellezza sia luce della divinità che risplende ne gli enti. A.B. Voi non vi dilungate dalla diffinizion che ne danno i Platonici, i quali la diffiniscono raggio e splendore della divinità». Passi interessanti sulla manifestazione della grazia attraverso gli occhi si leggono pure in altri trattatisti cinquecenteschi particolarmente sensibili al neoplatonismo, come ad es. Francesco de' Vieri, detto il Verino secondo: «le quali grazie dico sono di alcune parti del corpo, come degli occhi, del cuore e della bocca, e ci annunziano una maggiore grazia, che è quella del suo bell'animo. Quella degli occhi è divina, e consiste più che in altro nel girargli con suavità e, perché per gli occhi molto si scuoprono altrui, le qualità dell'animo: come i più dotti de' fisionomi ci dimostrano, e l'esperienza stessa: di qui è che dal movimento soave e gentile degli occhi si può prendere spedito argomento del suo bell'animo» (VERINO 1581, p. 38; cfr. anche CITTADINI 1585, c. 33*r*; GOZZE 1581, cc. 13*v*-14*r*). Cfr. anche *Ghirlinzone* 32.

Quem sese ore ferens. Quam fortis pectore et armis.[32]

[4] A.F. Didone fu peraventura persuasa più da la bellezza che da la gloria de le cose fatte ch'Enea fosse figliuolo di Venere: perché più la bellezza che la fortezza parea conveniente ad un figliuolo di quella dea. Ma io non cerco quel ch'ad una donna innamorata si possa persuadere, ma quello che sia vero in se stesso, perché, se gli eloquenti fossero belli, non solamente avrebbe potuto persuadere Ulisse a Circe,[33] ma Cicerone a la sorella di Clodio[34] o pur il Boccaccio a la vedova da la qual fu beffato.[35]

A.B. Nulla di falso gli avrebbe persuaso, perché, sì come nel volto risplende un raggio de la beltà de l'animo, così l'altra parte si manifesta ne le parole: però di Socrate si legge ch'egli disse ad un bel giovane: «Parlami, se vuoi ch'io ti veda».[36]

[5] A.F. E Socrate avrebbe potuto persuadere ad Alcibiade d'esser bello?

⟨A.B.⟩ Egli in guisa gliele persuase che niuna donna prestò maggior cre-

32. VERG. *Aen.* IV 11: «con quale portamento, quale forza nel petto / e nelle braccia!».

33. Secondo PRANDI 1999, *ad loc.*, Forni si riferisce al «discorso con cui Ulisse cerca di persuadere Circe a liberare i compagni» (HOM. *Od.* X 383-399). Poiché però tale discorso induce effettivamente Circe a liberare i compagni di Ulisse, è più probabile che l'allusione sia al primo incontro fra i due, in cui la maga tenta di trasformare l'eroe greco in maiale, come già aveva fatto con i suoi compagni. Se Ulisse riesce a scampare all'insidia, non è tramite la propria eloquenza, bensì grazie all'erba *moly* (*Od.* X 302-335; sull'erba *moly*, STANNARD 1962). Si noti la costruzione 'persuadere a qcn.', memore della reggenza al dativo del latino *persuadeo*.

34. Nella *Pro Caelio*, Cicerone si scaglia con grande violenza contro Clodia, sorella del suo nemico politico Publio Clodio Pulcro (oltre che amante di Catullo), rinfacciandole la sua dissolutezza e i rapporti incestuosi con il fratello. Forse Tasso credeva che Cicerone non fosse rimasto insensibile al fascino della matrona perché leggeva in PLUT. *Cic.* 29 che Clodia contava di sposare Cicerone, o almeno questo è quanto sospettava Terenzia, moglie dell'oratore (PRANDI 1999, *ad loc.*).

35. Nel *Corbaccio*, in cui lamenta il proprio amore non corrisposto per una vedova, Boccaccio immagina che il defunto marito della donna gli appaia per rivelargli gli inganni di costei, abilissima nel conquistarsi spasimanti dissimulando i propri orribili vizi e il proprio degrado fisico (cfr. BAFFETTI 1998 e PRANDI 1999, *ad loc.*).

36. Che la bontà dell'animo sia deducibile dalla bellezza del volto è un *topos* ricorrente. L'aneddoto relativo a Socrate è ricordato in DE' NOBILI 1567, c. 14*r*: «Ma perché, mentre che gli animi sono rinchiusi in questa pregione del corpo, non si possono scorgere l'un l'altro da faccia a faccia, come avverrà in quelle felici stanze del Cielo, conviene che delle parole e dell'udito, quasi di finestre per veder l'animo, ci vagliamo. Perciò era Socrate usato di dire: "Parla accioché io ti veggia", sì che la bellezza del corpo per se stessa comprendiamo, e quella dell'animo per mezzo d'altri, e quasi in ombra» (BAFFETTI 1998 e PRANDI 1999, *ad loc.*). In PRANDI 1999, *ad loc.*, viene ricordata anche l'attestazione in MANUZIO 1577, p. 75.

denza a l'amante: onde, se ben vi ricordate, Alcibiade racconta nel *Convito* ch'egli pregò Socrate che volesse cambiar seco bellezza;[37] ma 'l cambio fu disprezzato dal casto filosofo per alterezza, come ad altri parve, o, com'io stimo, per vergogna e per onestà.[38]

[6] A.F. Socrate nondimeno aveva il volto come quello che si dipinge ne' satiri e ne' sileni, e usava quelle parole che sono in bocca del calzolaio e del sartore, con le quali s'egli persuadesse Alcibiade o no, sasselo quella notte che ricoperse il lor ragionamento;[39] ma non persuase egli al popolo ateniese.[40] E se la medesima maniera d'eloquenza ch'egli usava fosse stata usata da Ulisse co' principi de la Grezia, non avrebbe conseguito il suo fine; ma il raccontar le cose prudentemente e con singolar fortezza in guerra adoperate, il mostrar le ferite del suo petto, il ridurre agli iddii non men la nobiltà paterna che la materna gli recarono la desiderata vittoria; ma non l'avrebbe già potuta aver al giudizio d'Elena, se con Paride avesse conteso: e se Circe avesse dopo lui veduto Aiace, così da quel novo amor sarebbe stata presa come fu poi Alcina da quel di Ruggiero.[41] Ma io credo che Socrate e Ulisse non tanto

37. Per la profferta di Alcibiade a Socrate, cfr. Pl. *Symp.* 218C-D. Nella sua risposta, Socrate adopera l'espressione 'scambiare bellezza con bellezza': «Tu vedresti in me una bellezza straordinaria, molto diversa dalla tua avvenenza fisica. E se, contemplandola, cerchi di averne parte con me, e di scambiare bellezza con bellezza, pensi di trarre non poco vantaggio ai miei danni: in cambio dell'apparenza del bello, tu cerchi di guadagnarti la verità del bello» (*Symp.* 218E-219A).

38. *per vergogna e per onestà*: per pudore e per senso del decoro. È Alcibiade stesso ad accusare Socrate di aver respinto la sua profferta amorosa per superbia. Cfr. Pl. *Symp.* 219C: «Ma sebbene io [Alcibiade] avessi fatto queste cose, costui fu di gran lunga superiore. Disprezzò e derise il fiore della mia giovinezza, e la oltraggiò. Eppure era proprio in questo che io credevo di valere qualcosa, cari giudici, perché voi siete giudici della superbia di Socrate». Su tale accusa di *hybris* da parte di Alcibiade esiste una ricca bibliografia: cfr. almeno Rosen 1968, p. 294; Gagarin 1977; Giordano 1998, pp. 1084-1086; Desmond 2005; Belfiore 2012, pp. 109-196. Cfr. anche *Porzio* 190, in cui il rifiuto di Socrate è attribuito alla sua estrema temperanza di filosofo.

39. Cfr. Pl. *Symp.* 215A-219D.

40. Gli Ateniesi condannarono a morte Socrate per empietà e per corruzione della gioventù, senza lasciarsi convincere dal discorso con cui il filosofo difese sé stesso durante il processo (ricostruzioni di tale discorso sono offerte dalla platonica *Apologia di Socrate* e dall'omonima opera di Senofonte).

41. Dopo la morte di Achille, Ulisse e Aiace Telamonio rivendicarono il suo scudo in eredità. Per dirimere la questione, entrambi pronunciarono un discorso per far valere i propri titoli di merito davanti all'assemblea dei principi greci. Alla fine, Ulisse ebbe la meglio su Aiace. In particolare, Forni fa riferimento al discorso dell'eroe itacense in Ov. *Met.* XIII 123 ss. (Baffetti 1998 e Prandi 1999, *ad loc.*). La volubile maga Alcina si innamorò di Ruggiero dopo aver avuto già numerosissimi amanti, fra cui Astolfo (cfr. *OF* VI 33-VII 32).

per alcuna eloquenza persuadessero, quanto per alcuna arte incantassero, non ch'altri, l'incantatrici medesime.[42]

[7] A.B. L'eloquenza di Socrate non fu popolare, come era quella di Gorgia e d'altri sofisti del suo tempo; e quello che voi chiamate incanto fu senza fallo l'artificio de l'eloquenza istessa.[43]

A.F. Se gli argomenti di Socrate son buoni, Socrate non fu buono; ma se non bene argomentò, popolare fu la sua eloquenza.

A.B. E qual cosa non buona insegnò? O quando egli non bene argomentò?

[8] A.F. Argomentò da' figliuoli di Temistocle e di Pericle ch'i padri non sapessero l'arte civile o non la volessero insegnare, perché a' figliuoli lor medesimi l'avrebbono insegnata:[44] in quella medesima guisa io contro lui argomento ch'egli o non l'intendesse o non la volesse manifestare, perch'Alcibiade, tanto da lui amato, non l'apprese.[45] Se non la seppe insegnare, fu ignorante; se non la volle, fu invidioso e simile a Miche⟨l⟩ Angiolo, pittore e scultore maraviglioso de' nostri tempi, il quale, mentre dipingeva e scolpiva, non voleva alcuno presente.[46]

42. *l'incantatrici medesime*: Circe nel caso di Ulisse, Diotima in quello di Socrate. Si è già detto del ricorso all'erba *moly* da parte di Ulisse durante il suo primo incontro con Circe (cfr. *supra*, 4 e nota relativa). Quanto a Socrate, è ben attestata la tradizione che gli attribuisce i tratti del mago: per approfondimenti, cfr. Palazzo 2018.

43. L'eloquenza dei sofisti è ritenuta «popolare» perché non fondata sulla verità e su una profonda conoscenza delle cose, bensì su argomentazioni capziose e artifici verbali, dietro cui si cela una cultura superficiale.

44. Cfr. Pl. *Men.* 93B-95A. Tasso fa riferimento a tale passo anche in *Porzio* 44-45 (Baffetti 1998 e Prandi 1999, *ad loc.*), anche se in quel caso senza spirito polemico e restando più aderente all'ipotesto platonico, che si riferisce propriamente alla virtù e non all''arte civile', ossia alla politica. Il figlio di Temistocle è Cleofanto, mentre quelli di Pericle sono Paralo e Santippo. I figli di Pericle sono ricordati al medesimo proposito pure in Pl. *Prt.* 319E-320A: «Infatti Pericle, padre di questi due giovani, li ha fatti educare in modo perfetto in tutte quelle cose che sono in potere dei maestri, mentre in quelle cose in cui egli è sapiente, né li educa egli stesso, né li affida ad altri, ma li lascia pascolare da soli e correre liberamente come gli animali sacri, nella speranza che essi possano imbattersi per conto proprio nella virtù».

45. Nonostante le sue doti politico-militari e il carisma personale, Alcibiade contribuì alla disfatta di Atene nella Guerra del Peloponneso (431-404 a.C.) a causa dei propri vizi, in particolare l'ambizione smodata, la dissolutezza e la vanità. Tasso deve aver tenuto presente soprattutto la plutarchiana *Vita di Alcibiade*. In *Risposta di Roma a Plutarco* 68-70, l'amicizia fra uomini di potere e filosofi è invece priva di ombre: oltre al rapporto fra Socrate e Alcibiade, sono ricordati positivamente quelli fra Pericle e Anassagora, Alessandro e Aristotele, Traiano e Plutarco.

46. Cfr. Vasari, *Vite*, VI (*Testo*), pp. 35-36: «Era papa Giulio molto desideroso di vedere le imprese che e' [Michelangelo] faceva; per il che di questa, che gli era nascosa, venne in grandissimo desiderio: onde volse un giorno andare a vederla, e non gli fu aperto, ché Miche-

[9] A.B. Voi lanciate l'arme socratiche con disprezzo cortigiano in guisa che, mostrando di scherzar, ferite; né so quanto mi debba esser agevole il difender Socrate. Ma pur direi che, s'alcuno ha questa scienza, conviene che desideri d'insegnarla, perch'ella non è simile a l'arti, che possono insieme star con l'invidia: onde, se l'ebbe Socrate, è necessario ch'egli volesse farne altrui parte, ma Alcibiade non la volle apprendere e da lui si partì, lasciando la sua dimestichezza.

[10] A.F. A chi egli l'insegnò, s'ad Alcibiade non l'insegnò?

A.B. A Platone e a Senefonte; l'uno de' quali, navigando lontano da la patria, ammaestrò Dione, l'altro dopo l'essiglio fu maestro o compagno ne la guerra di Ciro minore e d'Agesilao: tal che da questi discepoli si può fare argomento che l'arte di cui parliamo non fosse bene appresa da Alcibiade per sua propria imperfezione. E Platone similmente non poté insegnarla a Dionigi, perch'egli non volle impararla, né perciò dee esser riputato malvagio od ignorante.[47] Ma Temistocle e Pericle a chi l'insegnarono?

[11] A.F. Non l'insegnarono, perché non si può; e non potendo essere insegnata, non è scienza.[48] Né Socrate peraventura disse a' suoi discepoli alcu-

lagnolo non averebbe voluto mostrarla. Per la qual cosa nacque il disordine [...] che s'ebbe a partire di Roma, non volendo mostrarla al Papa» (Baffetti 1998 e Prandi 1999, *ad loc.*).

47. Durante il suo primo viaggio a Siracusa (ca. 387 a.C.), Platone divenne amico di Dione, cognato del tiranno Dionigi il Vecchio. Nel 367 a.C., morto Dionigi il Vecchio, il potere passò al figlio Dionigi il Giovane, nipote di Dione, e quest'ultimo invitò Platone a tornare a Siracusa per divenire precettore del nuovo regnante. Attratto dall'idea di fare di Dionigi un 're filosofo', Platone accettò. L'esperimento, tuttavia, naufragò miseramente a causa dei sospetti di Dionigi, il quale temeva che Dione volesse impadronirsi del potere con la complicità del filosofo. Platone fu perfino incarcerato e alla fine dovette tornare definitivamente ad Atene. Quanto a Senofonte, questi si allontanò nel 401 a.C. da Atene, verosimilmente perché la sua appartenenza alla classe dei cavalieri e il suo discepolato presso Socrate lo rendevano inviso al governo democratico instauratosi dopo il regime dei Trenta Tiranni. Quindi, prese parte alla campagna militare con cui Ciro il Giovane mirava a spodestare il fratello maggiore Artaserse dal trono di Persia. La fallimentare spedizione e il successivo ritiro dei mercenari greci, sotto la guida di Senofonte stesso, sono narrati nella sua opera più celebre, l'*Anabasi*. Successivamente, Senofonte strinse amicizia con il re spartano Agesilao, al fianco del quale, nel 394 a.C., combatté a Coronea contro un esercito di Tebani e alleati, tra cui erano anche i suoi concittadini ateniesi. Fra le varie fonti da cui Tasso poteva attingere tali informazioni, vanno ricordate soprattutto le *Lettere* di Platone, l'*Anabasi* e le *Elleniche* di Senofonte, la *Biblioteca historica* di Diodoro Siculo, le vite di Dione e di Agesilao scritte da Cornelio Nepote e da Plutarco, nonché le *Vite dei filosofi* di Diogene Laerzio (sia per Platone sia per Senofonte).

48. Cfr. Pl. *Men.* 96C-D (Baffetti 1998 e Prandi 1999, *ad loc.*); *Prt.* 320B-C. Si tratta dei medesimi ipotesti platonici richiamati nel *Porzio*, che però si mantiene fedele alle riflessioni di Platone sulla virtù, mentre in questa sede il modello è declinato secondo una prospettiva squisitamente politica.

na cosa più certa di quelle che Pericle e Temistocle dimostrassero a' figliuoli; il quale almeno insegnò al suo di cavalcare e di saettare a cavallo, laonde fu espertissimo in queste arti convenienti a cavaliero.[49] L'altre cose non s'imparano, né si possedono per disciplina o per natura, ma per divina sorte. Laonde Socrate non l'insegnò a' suoi amici co 'l disprezzo de gli onori, perché non avrebbe Platone navigato tre volte per acquistar l'amicizia di Dionigi, né Senefonte sarebbe passato in Asia per aver domestichezza co' re stranieri.

A.B. Questi filosofi non passarono il mare per soverchia ambizione, come alcuno ha creduto,[50] ma per giovare al mondo, non potendo far giovamento a la patria: perciò che le scienze e l'arti, che sono abiti de l'intelletto, si possono insegnare, come vuole Alcinoo,[51] quantunque i buoni costumi s'apprendano più tosto per usanza;[52] e alcuno di loro non volle ne la vita esser simile al zoppo contemplativo senza operare.[53]

[12] A.F. Voi di tutta quella scienza ch'aver si può sete a bastanza fornito: laonde niuna altra cosa vi manca che l'occasione di far le belle e laudevoli azioni. Ma io quando n'avrò giamai tanto che mi basti, o da chi potrò mai impararla, se da voi non l'imparo?

A.B. Chi ben vi rimira, signor Antonio, assai vi conosce disposto a tutti quelli essercizî ch'ad uomo nobile son convenienti, perché dimostrate la nobiltà ne' costumi e ne l'aspetto: onde alcuno non è desideroso di quello ono-

49. Cfr. Pl. *Men.* 93D: «O non hai udito che Temistocle fece del figlio Cleofante un valente cavaliere? Infatti sapeva restare ritto sui cavalli, e dai cavalli, così ritto, lanciava dardi e faceva molte altre cose meravigliose, nelle quali egli lo aveva istruito e lo aveva reso esperto, per tutto quello che era in potere di buoni maestri» (Baffetti 1998, *ad loc.*).

50. Nella *Lettera* VII (in part. 328C, 329C-D), Platone si difende dall'accusa di aver intrapreso i viaggi in Sicilia per interesse personale o sete di potere, sobillando a tale scopo una rivoluzione a Siracusa.

51. Alcinoo sta per Albino, filosofo neoplatonico vissuto a Smirne nel II sec. d.C.: Tasso si riferisce al suo *De doctrina Platonis*, che leggeva nella raccolta di scritti neoplatonici pubblicata da Aldo Manuzio nel 1497 (Baffetti 1998, *ad loc.*, ricorda l'opuscolo, senza però indicare il passo a cui si riferisce Tasso; se ne conservano due postillati tassiani, per cui cfr. Russo 2022, pp. 395-396, nn. 50 e 51). Nello specifico, cfr. Manuzio 1497, p. [300]: «et cum neque scientia, neque ars in alia parte animae quam irrationali [*sic! recte*: in rationali] consistat, virtutes quae circa partes irrationales versantur doceri nequeunt, quia nec artes nec scientiae sunt».

52. Aristotele distingue fra le virtù dianoetiche (fra cui rientrano anche la scienza e l'arte), proprie dell'anima razionale, e le virtù etiche, relative alla facoltà desiderativa o al carattere, in quanto obbedisce alla ragione. Mentre le virtù dianoetiche derivano soprattutto dall'istruzione, quelle etiche si fondano sull'abitudine: cfr. Arist. *Eth. Nic.* II 1103a-1103b.

53. *e alcuno ... senza operare*: 'e nessuno di loro volle vivere come lo zoppo, il quale si dedica esclusivamente alla vita contemplativa perché quella attiva gli è preclusa'.

re che i valorosi cavalieri sogliono apportare a' maestri, al quale non dovesse esser caro questo ufficio.

[13] A.F. Io da voi ricevo questa lode volentieri, la qual non mi credeva di meritare, e ringrazio la mia fortuna ch'io mi sia avenuto a filosofo peripatetico, perché a' platonici non do tanta fede.

A.B. Ogni giudizioso filosofo, di qualunque setta egli sia, può far questo giudizio de le vostre maniere; e quando io lessi che gli Etiopi concedevano il regno al più bello,[54] giudicai ch'essi il facessero credendo che la bellezza fosse argomento di nobiltà e di virtù: perché la nobiltà è virtù o non senza virtù, laonde l'una non è senza l'altra;[55] tuttavolta non è ciascuno giudice conveniente de la bellezza.

[14] A.F. Credete che gli Etiopi avessero conceduto il regno a Socrate, il qual non fu mai giudicato bello da alcuno se non da Alcibiade?[56]

A.B. Non l'avrebbono eletto re peraventura, ma in ciò avrebbono fatto errore, perché, s'egli fu virtuoso, fu bello e ricco e nobile e re.

A.F. S'egli era tale, molto più giudicioso fu Alcibiade che gli Etiopi non sarebbono stati. Ma il contrario giudicò, qual che si fosse, colui che gli lesse ne la fronte i caratteri che scrive la natura: e se pur le lettere de la natura non

54. Per l'aneddoto relativo agli Etiopi, cfr. STOBEO 1551 (*Sermo XLIV*, *De legibus et consuetudinibus*), c. 221*v*: «Aethiopes praecipue sorores suas honorant, et reges maxime relinquunt successiones, non suis, sed fratrum filiis. Quod si nullus successor sit, pulcherrimum ex omnibus et pugnacissimum creant regem». Inoltre, HER. III 20: «Si dice che questi Etiopi, presso cui Cambise mandava gli esploratori, siano i più grandi e i più belli di tutti gli uomini. Raccontano che essi hanno molti usi diversi da quelli degli altri uomini e che in particolare, a proposito del regno, hanno quest'usanza: ritengono degno della regalità il cittadino che giudicano il più grande e che abbia forza fisica corrispondente alla sua altezza»; ARIST. *Pol.* IV 1290b: «E se le cariche politiche si distribuissero secondo la statura, come alcuni dicono che avvenga in Etiopia, o secondo la bellezza, si avrebbe un'oligarchia, perché esiguo è il numero delle persone alte e belle». Cfr. anche *Minturno* 39 (cfr. BAFFETTI 1998 e PRANDI 1999, *ad loc.*).

55. Sulla bellezza come «argomento di nobiltà e di virtù», cfr. *supra*, 3 e nota relativa. La definizione dello stretto rapporto fra nobiltà e virtù è esemplata su quella proposta da Aristotele con riferimento all'amicizia, che «è una qualche virtù o è connessa alla virtù» (*Eth. Nic.* VIII 1155a: cfr. CAMBIANO 2019, p. 434, nota 13). Il riferimento alla definizione aristotelica di amicizia è esplicitato nel passo corrispondente di *Forno I* 12, ove si legge: «la nobiltà (come dell'amicizia disse il mastro di color che sanno) o è virtù o non è senza virtù; e dov'è virtù è bontà, e dov'è bontà è bellezza, sì che nobile non può essere che bella non sia». Come si può vedere, anche il *Forno I* prende le mosse dalla riflessione sul rapporto fra nobiltà e bellezza, attraverso l'equivalenza platonica di 'buono' e 'bello'. Tuttavia, nel *Forno I* tale riflessione scaturisce da uno spunto narrativo che non ritroviamo nella redazione successiva (cfr. *Forno I* 1-9).

56. *il qual … Alcibiade?*: cfr. *supra*, 5.

son fallaci, egli fu vizioso, povero, brutto e servo, perché tutte le ree condizioni seguono il vizio, come tutte le buone la virtù.[57]

[15] A.B. Cotesto sarebbe sconvenevole d'affermare; ma non si può ragionar di queste cose senza distinzione. E perché omai voglio discendere da l'Academia e dal Portico a le scuole de' Peripatetici,[58] la distinzione è questa. Quando Aristotele dice nel suo libro de la *Fisiognomia* che l'anima patisce ne' moti del corpo e 'l corpo all'incontro in quelli de l'anima, si dee intendere de l'anima sensitiva e vegetativa, ⟨ma⟩ l'intelletto vien dal cielo a guisa di peregrino, nel quale la virtù e la scienza ha la sua sede principale:[59] il ch'egli di-

57. Cfr. Cic. *Fat.* v 10-11: «Quid? Socraten nonne legimus quem ad modum notarit Zopyrus physiognomon, qui se profitebatur hominum mores naturasque ex corpore, oculis, vultu, fronte pernoscere? stupidum esse Socraten dixit et bardum, quod iugula concava non haberet: obstructas eas partes et obturatas esse dicebat; addidit etiam mulierosum, in quo Alcibiades cachinnum dicitur sustulisse. Sed haec ex naturalibus causis vitia nasci possunt, extirpari autem et funditus tolli, ut is ipse qui ad ea propensus fuerit a tantis vitiis avocetur, non est id positum in naturalibus causis, sed in voluntate studio disciplina. Quae tolluntur omnia, si vis et natura fati ex divinationis ratione firmabitur»; *Tusc.* IV 37 80: «Qui autem natura dicuntur iracundi aut misericordes aut invidi aut tale quid, ii sunt constituti quasi mala valetudine animi, sanabiles tamen, ut Socrates dicitur: cum multa in conventu vitia conlegisset in eum Zopyrus, qui se naturam cuiusque ex forma perspicere profitebatur, derisus est a ceteris qui illa in Socrate vitia non agnoscerent, ab ipso autem Socrate sublevatus, cum illa sibi sic nata, sed ratione a se deiecta diceret». In Prandi 1999, *ad loc.*, è invece ricordato come precedente Manuzio 1577, pp. 177-178 (che deriva a sua volta dal luogo del *De fato* ciceroniano sopra citato). Lo studioso afferma che si tratta di un *physiognomon* «non ben identificato». In realtà, come si ricava dai passi ciceroniani di cui sopra, protagonista dell'episodio è Zopiro, uno schiavo trace diventato pedagogo di Alcibiade e ritenuto il fondatore della fisiognomica ad Atene. Da lui prende il nome un dialogo di Fedone, discepolo di Socrate (più noto come personaggio dell'eponimo dialogo platonico): cfr. Diog. Laert. II 105.

58. *E perché … Peripatetici*: 'E poiché voglio passare dalle scuole platonica e stoica a quella di Aristotele'.

59. *ma … peregrino*: l'edizione Raimondi legge in realtà «non l'intelletto, ⟨che⟩ vien dal cielo in guisa di peregrino», emendando il testo del ms. autografo E, evidentemente guasto, tramite l'inserzione di *che*. Qui si è scelto invece di accogliere la proposta di Luparia, secondo cui è più economico correggere il *non* in *ma*, senza introdurre il *che*. Del resto, tale soluzione si trova già nella stampa Vasalini del 1587 (Luparia 2007/2, p. 141 nota 18). Cfr. Arist. *Phgn.* I 805a: «Le diverse disposizioni mentali sono in stretta corrispondenza con i caratteri fisici: non sono isolate né insensibili alle sollecitazioni del corpo, come si constata molto chiaramente quando ci si ubriaca o quando ci si ammala; l'alterazione che le affezioni del corpo producono nella mente si manifesta allora con molta evidenza. D'altra parte, anche il corpo soffre insieme con l'anima, come è evidente quando ci si innamora, quando si ha paura, si prova dolore o piacere». Per la tripartizione dell'anima in vegetativa (o nutritiva), sensitiva e razionale, cfr. Arist. *de An.* II 2. La dottrina per cui l'anima intellettiva

chiara appresso, dicendo che le passioni fatte ne l'animo, le quali non mutano i segni del corpo, non son proprie di questa arte, come sono quelli ch'avengono intorno a le opposizioni e a le scienze.[60] Laonde la scienza di Socrate non poteva esser conosciuta da colui che riguardava i segni de la mano o del volto; e quantunque egli potesse aver tutte quelle naturali imperfezioni che la natura con le sue lettere aveva significate, se lettere sono i segni, nondimeno con la virtù e con la scienza potea correggere ed emendar tutti i difetti de la natura o de la fortuna.[61] **[16]** E bench'egli fosse quale è descritto, era altrettanto seguito da' belli quanto seguiva i belli:[62] e li seguiva non per ricevere alcuna bellezza, ma per far parte de la sua dottrina, de la quale aveva bisogno la cit-

«vien dal cielo», a differenza di quelle vegetativa e sensitiva, ha la sua base fondamentale in ARIST. *Gen. An.* II 736b; cfr. anche ALEX. APHR. *de An.* 90 11-91 6 (LUPARIA 2007/2, p. 149 nota 31). Tale passo viene poi interpretato in senso cristiano da THOM. *ST* I q. 118 a. 2 co., che spiega come l'anima intellettiva sia infusa direttamente da Dio in ciascun embrione umano. Cfr. anche DANTE, *Purg.* XXV 68-72: «e sappi che, sì tosto come al feto / l'articular del cerebro è perfetto, // lo motor primo a lui si volge lieto / sovra tant'arte di natura, e spira / spirito novo, di vertù repleto» (citato esplicitamente in *Ficino* 42); *Cv* IV XXI 4-5: «la vertù formativa prepara li organi alla vertù celestiale, che produce della potenza del seme l'anima in vita. La quale, incontanente produtta, riceve dalla vertù del Motore del cielo lo intelletto possibile». Cfr. *Forno I* 117: «nel seme dell'uomo [...] si contiene in potenza la vita e l'anima che sente, e solo l'intelletto discende qua giù dal cielo quasi a peregrinare»; *Porzio* 38; *Conte* 89; *Rime* 113 31-33. Tasso si sofferma più approfonditamente sulla questione *infra*, 117 ss.

60. *le passioni ... scienze*: 'le passioni dell'animo che non alterano i tratti fisici non sono oggetto di questa disciplina (ossia la fisiognomica), così come non lo sono i mutamenti provocati dalle opinioni contrarie e dalle scienze che si sono apprese'. Cfr. ARIST. *Phgn.* I 806a: «ci sono stati mentali che insorgono senza produrre alterazioni dei tratti fisici utilizzati dall'esperto di fisiognomica, e che non possono valere come segni identificativi, in questa disciplina. Per esempio, le opinioni e le conoscenze che uno possiede non possono far riconoscere in lui il medico o il suonatore di cetra: chi ha appreso una scienza non cambia affatto i tratti utili al fisiognomico».

61. *nondimeno ... fortuna*: nuova allusione al passo del *De fato* ciceroniano su Socrate e il «fisiognomista» Zopiro. Cfr. in part. CIC. *Fat.* V 11: «Sed haec ex naturalibus causis vitia nasci possunt, extirpari autem et funditus tolli, ut is ipse [Socrate] qui ad ea propensus fuerit a tantis vitiis avocetur, non est id positum in naturalibus causis, sed in voluntate studio disciplina. Quae tolluntur omnia, si vis et natura fati ex divinationis ratione firmabitur».

62. Si veda il discorso di Alcibiade nel *Simposio*. In particolare, su Socrate che «seguiva i belli», cfr. *Symp.* 216D: «Vedete che Socrate è sempre innamorato dei belli, sta sempre intorno a loro e si strugge d'amore». Reciprocamente, su Socrate «seguito da' belli», il riferimento è, oltre che al caso di Alcibiade stesso, anche alla conclusione del suo discorso: «Del resto, [Socrate] non ha fatto questo solo a me [Alcibiade], ma anche a Carmide figlio di Glaucone, a Eutidemo figlio di Diocle e a moltissimi altri, che costui ha ingannato presentandosi loro come amante, per mettersi nelle condizioni di diventare lui stesso l'amato invece che l'amante» (*Symp.* 222A-B).

tà d'Atena, quasi corotta.[63] E perch'ella non era conosciuta, sostenne lungo tempo l'alterezza d'Alcibiade, per la quale da tutti gli altri era abbandonato,[64] percioch'i nobili sono per natura sprezzatori.[65]

63. Sull'indifferenza di Socrate per la bellezza dei giovani da lui frequentati, si veda il passo in cui Alcibiade racconta di come ha tentato invano di sedurre Socrate (*Symp.* 217A-219D). Inoltre, cfr. ivi, 216D-E: «Sappiate che, se uno è bello, a lui [Socrate] non importa proprio niente, e anzi lo disprezza, al punto che nessuno ci crederebbe; e così non gli importa nulla neppure se uno è ricco, o se è in possesso di alcuni di quegli onori che secondo la gente rendono felici. Egli pensa, invece, che tutti questi beni non abbiano nessun valore, e che noi non siamo nulla, ve lo dico io! E trascorre tutta la sua vita fra la gente con la sua ironia e facendosene gioco». Sull'intento di Socrate di «far parte de la sua dottrina», si vedano, oltre al discorso di Alcibiade, anche gli insegnamenti di Diotima sul rapporto fra *eros* e *paideia* (210A-212A). Quanto alla corruzione di Atene, cfr. *infra*, 18, in cui Milziade, Cimone, Temistocle e Pericle vengono accusati di aver corrotto «l'antica disciplina d'Atena», mentre addirittura «Nicia e Alcibiade e gli altri che succeddetero co' lor vizî fecero parer buoni que' primi». Fra l'altro, Socrate stesso venne condannato a morte con l'accusa di essere uno dei responsabili del degrado dei costumi, in quanto corruttore di giovani. Prova ne sarebbe stata la condotta riprovevole di suoi discepoli di spicco quali Alcibiade e Crizia. Cfr. Pl. *Apol.* 24A-28A, 33A-34B; Xen. *Mem.* I 2; Aeschin. *Contra Tim.* 173. Cfr. anche *supra*, 6-8.

64. *E perché … abbandonato*: 'E poiché la sua dottrina non era conosciuta, Socrate sopportò per lungo tempo l'alterigia di Alcibiade, a causa della quale quest'ultimo era stato abbandonato da tutti'. Si veda l'esordio dell'*Alcibiade maggiore* di Platone, in cui Socrate rivolge ad Alcibiade le seguenti parole: «Caro figlio di Clinia, penso che tu sia stupito: soltanto io, che sono stato il primo ad amarti, non ti abbandono, dopo che gli altri ti hanno lasciato. [...] Dunque, in questo tempo, osservando come ti comportavi con i tuoi amanti, ho fatto le seguenti considerazioni: benché fossero molti e alteri, sono fuggiti tutti via da te, sopraffatti dalla tua superbia» (103A-B). Nel corso del dialogo, la «dottrina» che Socrate intende trasmettere ad Alcibiade riguarda il riconoscimento della vera sapienza, l'utile, il giusto e il buon governo. Alcibiade ha bisogno di tali nozioni in quanto mira a diventare l'uomo più potente del mondo.

65. Cfr. Arist. *Rh.* II 1390b, più avanti esplicitamente tradotto (*infra*, 99). Alcibiade era discendente per parte di padre dagli Eupatridi e per parte di madre dagli Alcmeonidi, due delle famiglie più ricche e potenti di Atene. Era nipote di Clistene e già all'età di quattro anni, alla morte del padre, fu affidato a Pericle, che era suo parente. Nell'*Alcibiade maggiore*, Socrate spiega i motivi per cui Alcibiade è tanto superbo: «Desidero proprio chiarire il motivo per cui sei superbo. Tu sostieni di non aver bisogno di nessuno: le tue risorse, infatti, sono talmente grandi, che non manchi di nulla, a partire dal corpo fino all'anima. Innanzi tutto, tu pensi di essere il più bello e il più grande (e in questo, per il vero, è chiaro a tutti che non ti sbagli); in secondo luogo, ritieni di appartenere alla stirpe più potente della tua Città, che è, a sua volta, la maggiore tra quelle elleniche e di avere qui, per parte di padre, amici e parenti, molto numerosi e nobili, che ti aiuterebbero se avessi bisogno di qualcosa, mentre quelli per parte di madre non sarebbero affatto né peggiori né inferiori ad essi. Tuttavia, tu pensi che ti conferisca una potenza maggiore di tutto quello che ho ricordato, Pericle figlio di Santippo, che tuo padre lasciò come tutore a te e a tuo fratello. E questi può fare ciò che vuole non solo nella nostra Città, bensì in tutta l'Ellade e presso molti grandi popoli barbari» (103B-104B).

[17] A.F. Lo sprezzar quelle cose che non debbano esser disprezzate è argomento di superbia, la quale non dovrebbe star con la nobiltà, s'ella è virtù o non senza virtù, come diceste.

A.B. Niuna peggior compagnia ha la nobiltà de la superbia; pur veggiamo che per cattiva usanza s'accoppiano assai spesso.

A.F. Io avrei creduto più tosto che la nobiltà non fosse virtù, percioché, non ritrovandosi al mondo la virtù, non si ritroverebbe la nobiltà.

[18] A.B. E chi bandì mai la virtù del mondo come fate voi, il quale ne sete o ne devete essere albergo?

A.F. Io dico questo con l'autorità di molti, i quali vogliono che dove è una virtù sian tutte; ma non è alcuno dotato di tutte le virtù: dunque non è alcuno fornito di virtù.[66] E ch'elle non fossino mai tutte insieme, assai chiaramente si raccoglie da l'istorie, ne le quali d'alcun non si legge che tra le virtù non avesse mescolato qualche vizio: percioché, se vorrem risguardare Ciro, fondator de l'imperio persiano, il vedrem ripieno di molte imperfezioni; e Cambise fu tale che lasciò vergognosa memoria agli altri successori di quel regno, il qual passò più d'una volta da l'una stirpe ne l'altra: e tutti diedero larga e vera materia a' riprensori.[67] E Alessandro, che distrusse la monarchia de'

66. Forni fa riferimento alla teoria platonica e aristotelica dell'indivisibilità della virtù (cfr. PL. *Prt.* 328D-334C, 348B-360E; ARIST. *Eth. Nic.* VII 10), divenuta un luogo comune nella tradizione filosofica successiva. Nel suo commento a *Forno I*, rr. 134-135, Prandi menziona al riguardo il platonico Alcinoo, Cicerone e Tommaso d'Aquino, senza però citare i passi di Platone e Aristotele qui sopra ricordati, che costituiscono i precedenti fondamentali per Tasso. In *Porzio* 223-230, infatti, Tasso si sofferma diffusamente sulla questione e mostra di fondarsi sia sull'autorità di Platone sia su quella di Aristotele. Anche *infra*, 29 si legge che il possesso della prudenza implica quello di tutte le altre virtù. Cfr. inoltre *Forno I* 17, 62; *De la dignità* 131.

67. Comincia qui una lunga rassegna di personaggi illustri dell'Antichità, di cui sono evidenziati i difetti allo scopo di dimostrare che «non è alcuno dotato di tutte le virtù». Nonostante alcune omissioni, in generale si riscontra un notevole incremento nella serie dei personaggi menzionati rispetto al passaggio corrispondente del *Forno I* (18-26). La rassegna inizia con Ciro il Grande (590-530 a.C.), fondatore dell'Impero achemenide, di cui le fonti (si pensi alle *Storie* di Erodoto e soprattutto alla *Ciropedia* di Senofonte) offrono perlopiù un ritratto lusinghiero. In tal senso, cfr. anche *De la dignità* 107 e la dedicatoria del *Costante*. Tuttavia, sono attestate anche notazioni critiche sul Gran Re persiano. Per comprendere meglio le fonti a cui fa riferimento Tasso, è utile considerare il passo corrispondente in *Forno I* 18, che è più esplicito al riguardo: «Mi s'offre Ciro, il quale, né com'è ritratto dall'istorie, né com'è formato da Senofonte, che pur volle proporsi l'essempio d'un principe perfetto, è tale che si possa dir buono intieramente». Accennando alle «istorie», Forni allude ad Erodoto, il quale, pur facendo di Ciro un modello esemplare di virtù etica e politica, offre anche alcune notazioni negative sul personaggio, in particolare in merito alla sua arroganza e al suo carattere aspro e collerico (HER. I 141, 153, 189), nonché alla sua convinzione di essere quasi un dio (HER. I 204, 207), *hybris* punita con la morte e con lo strazio del suo cadavere

Persi, quantunque vincesse il mondo, fu vinto spesse volte da l'ira, che 'l fe' minore in parte di Filippo suo padre, e dal vino eziandio, dal quale è maggior

per mano di Tomiri, la regina dei Massageti. Quanto all'ancor più idealizzante *Ciropedia*, nelle pagine finali dell'opera, in cui Senofonte descrive la brusca decadenza dell'Impero persiano dopo la morte di Ciro, si è proposto di vedere la prova dei difetti di quest'ultimo come *leader*, in quanto incapace di predisporre basi solide per una degna continuazione del suo regno (Gera 1993; Nadon 2001; Johnson 2005). A tal riguardo, va ricordato che Platone si esprime negativamente sull'educazione di Ciro e sul suo disinteresse verso i problemi della propria famiglia (Pl. *Leg.* III 694C-695B). Sul ritratto di Ciro nella *Ciropedia*: Bevilacqua 2003; Lombardi 2005; Illaraga 2021 (quest'ultimo discute anche le interpretazioni in chiave ironica e negativa che, a partire da Leo Strauss, hanno visto nel Ciro della *Ciropedia* un esempio di dispotico tiranno). Inoltre, Dante menziona l'episodio della sanguinosa vendetta della regina Tomiri (da lui chiamata Tamiri) ai danni di Ciro come esempio di superbia punita: «Mostrava la ruina e 'l crudo scempio / che fé Tamiri, quando disse a Ciro: / "Sangue sitisti, e io di sangue t'empio"» (*Purg.* XII 55-57); cfr. anche Petr. *Tr. Fam.* II 94-99. Cambise, successore del padre Ciro, regnò sull'Impero persiano dal 530 al 522 a.C., espandendone i confini grazie alla conquista dell'Egitto (525 a.C.). Era comunemente rappresentato dagli autori greci come uomo empio, iroso e dispotico, fino alla follia. Erodoto racconta ad esempio che oltraggiò il corpo del faraone Amasi (Her. III 16); uccise il sacro toro Api (III 27-29); uccise sua moglie incinta, che era anche sua sorella (III 31-32); diede l'ordine di uccidere Creso solo perché l'aveva criticato (III 36). Su di lui, cfr. anche Pl. *Leg.* 695A-B. I successori di Cambise, secondo Forni, «tutti diedero larga e vera materia a' riprensori». Dettagli più precisi ci vengono offerti nel passo corrispondente in *Forno I* 18. Fra tali successori, ebbe una reputazione particolarmente negativa Serse (519-465 a.C.), come si ricava anche *infra*, 26: per le fonti, cfr. ad es. Her. VII-IX; Pl. *Leg.* 695D-E. Proprio al passo platonico si rifà Tasso già nel *Forno I* per accomunare Cambise e Serse come esempi di figli degeneri rispettivamente di Ciro e di Dario a causa della cattiva educazione loro fornita (350; cfr. anche il passo corrispondente *infra*, 241). E poco prima: «[Platone] considera che Cambise, erede dell'imperio ma non del valor di Ciro suo padre, perdé follemente la vita e fu cagione che la monarchia de' Persi fondata dal padre fosse per inganno usurpata da' Medi; e Serse, figliuol di Dario, che ritolse l'imperio a' Medi e lo restituì a' Persi, succedendo al padre nella potenza e non nella virtù, fu così simile a Cambise come suo padre era stato a Ciro: perciochè, passando in Grecia con oste innumerabile e navigando e caminando per la terra e per le marine, altro non riportò del grande apparecchio di quel passaggio così formidabile che la vergogna della fuga precipitosa» (342). Pure il caso di Serse, come quello di Ciro, viene ricordato da Dante come monito contro la superbia (cfr. *Purg.* XXVIII 71-72: «ma Elesponto, là 've passò Serse, / ancora freno a tutti orgogli umani»; *Mon.* II 8 7, ove vengono citati i versi lucanei di *Phars.* II 672-673: «Tales fama canit tumidum super equora Xersem / construxisse vias»). Su Dario I il Grande (550-486 a.C.) e sugli altri Re dei Re achemenidi fino a Serse, Tasso poteva trovare informazioni soprattutto nelle *Storie* di Erodoto; l'*Anabasi* di Senofonte è invece la fonte privilegiata su Ciro il Giovane (m. 401 a.C.), che organizzò la spedizione dei Diecimila per contendere al fratello di Artaserse II il dominio sull'Impero persiano, trovando però la morte sul campo di battaglia. Il luogo di *Forno I* 18 sopra citato (in particolare per il punto in cui si legge che Dario «restituì a' Persi il regno usurpato dall'inganno de' Magi») è prezioso anche per interpretare il passo secondo cui l'Impero persiano «passò più d'una volta da l'una stirpe ne l'altra». Con ogni probabilità,

vergogna l'esser superato.[68] E Milciade e Cimone e Temistocle e Pericle, benché riportassero molte vittorie de' nemici, furono nondimeno soggetti a di-

Tasso allude ai passaggi di potere fra Persiani e Medi. Infatti, Ciro il Grande fondò l'Impero achemenide sottraendo il potere ai Medi. Alla morte di suo figlio Cambise, però, secondo quanto racconta Erodoto (III 61-79), un impostore proveniente dalla Media (il falso Smerdi, della casta dei Magi) resse l'Impero per sette mesi fingendosi fratello del re defunto e trasferì la sede del governo nella Media. L'impostore fu ucciso da Dario il Grande, con cui il predominio tornò ai Persiani. Dario rivendicò la propria appartenenza alla stirpe achemenide. È importante notare che anche Platone si sofferma sul passaggio di potere dai Persiani ai Medi e quindi di nuovo ai Persiani (PL. *Leg.* 695B-C, a cui, come si è visto sopra, Tasso fa più volte riferimento nel *Forno I*); cfr. inoltre IUST. I 9-10. Un'altra interpretazione possibile (ma, a mio parere, assai meno probabile) è che i passaggi da una stirpe all'altra siano da riferirsi ai successori dell'Impero achemenide, il quale ebbe fine con la conquista da parte di Alessandro Magno (330 a.C.). Dopo la morte di quest'ultimo e le guerre fra i Diadochi, si instaurò la dinastia seleucide (311-246 a.C.). Il potere passò poi agli Arsacidi (246 a.C.-224 d.C.) e quindi ai Sasanidi (224 d.C.-651 d.C.), fino alla conquista araba. Se si accetta tale lettura, per i successori che «diedero larga e vera materia a' riprensori» basti pensare al sasanide Sapore I, il cui odioso tradimento ai danni dell'imperatore romano Valeriano fornì il soggetto a uno dei più importanti poemi di metà Cinquecento, il *Constante* (1565-1566) di Francesco Bolognetti, ben noto a Tasso.

68. Cfr. *Rvf* 232 1: «Vincitore Alessandro l'ira vinse» (PRANDI 1996, p. 112, nota 5); *Rvf* 232 2: «e fe 'l minore in parte che Filippo» (PRANDI 1996, p. 112; PRANDI 1999, *ad loc.*). Questi versi sono citati anche in *Porzio* 187, *Costante* 63. Già a partire dagli scrittori antichi, Alessandro Magno (356-323 a.C.) è spesso criticato per i suoi vizi (per approfondimenti: MOORE 2018 e l'ampia bibliografia ivi citata). Fra gli episodi più citati sulla sua ira, vanno ricordate le uccisioni di Clito e di Callistene (PLUT. *Alex.* 51, 55; CURT. RUF. VIII 1 6-8). Sul rapporto di Alessandro con il vino, cfr. PLUT. *Alex.* 23 (PRANDI 1999, *ad loc.*). All'ebrietà veniva ricondotto l'incendio di Persepoli (DIOD. SIC. XVII 72; PLUT. *Alex.* 38; CURT. RUF. V 7), oltre all'uccisione di Clito (PLUT. *Alex.* 50 7-8; CURT. RUF. VIII 1 22). Il vizio del bere, uno fra gli appetiti concupiscibili più bassi, era ritenuto più vergognoso dell'ira, che nella tradizione è invece una passione non priva di una sua nobiltà. Infatti, se l'ira è deprecabile per la perdita di controllo razionale da essa indotta, appare però almeno in parte riscattata dall'essere una reazione di difesa della propria dignità, minacciata da un'offesa che si ritiene di aver subito immeritatamente (per approfondimenti sulle varie connotazioni dell'ira, cfr. BODEI 2011). Del resto, l'ira è la passione che muove Achille nell'*Iliade*, come ricordato da Tasso stesso nei *DPE* per dimostrare come essa sia una passione che si addice all'eroe (*DPE*, pp. 104-105; cfr. anche *LP* XLVI 7). Come si ricava dal passo dei *DPE*, Tasso poteva fondare la sua posizione sull'autorità del commento di Proclo alla *Repubblica* di Platone, attraverso la mediazione del *De hominis felicitate* di Flaminio de' Nobili: «ut inquit Proclus in commentarijs suis in Politiam, finguntur heroes a poetis maxime obnoxii amori et irae et huiusmodi aliis perturbationibus, quoniam sine quadam animi concitatione res magnae et preclarae geri non possunt» (DE' NOBILI 1563, p. 12; un'esemplare dell'opera si conserva fra i postillati tassiani: cfr. RUSSO 2022, p. 389, n. 11; BOCCA 2014, p. 240). È anche significativo che Tasso, nel replicare a chi gli rimproverava di aver attribuito vizi disonorevoli ai Crociati nella *Liberata*, si difendesse osservando che li aveva rappresentati vittime di amori e moti d'ira, «colpe men gravi» di quelle che pure erano testimoniate dalle cronache (*LP* XXXVIII

verse riprensioni, e coruppero l'antica disciplina d'Atena; e Nicia e Alcibiade e gli altri che succeddetero, co' lor vizî fecero parer buoni que' primi.[69] **[19]** E

16-17). Per approfondimenti sulla concezione dell'ira e sulla sua pertinenza eroica in base agli scritti di Tasso, a partire dalle riflessioni contenute nel *Forno I* e considerando anche la rappresentazione dei personaggi nella *Liberata* e nella *Conquistata*, cfr. FAVARO 2021, pp. 221-258; sulla prima ricezione delle sue posizioni al riguardo, ivi, pp. 259-278.

69. Per la critica a Milziade, Cimone, Temistocle e Pericle, è utile il confronto con *Forno I* 19: «Mi si mostrano i quattro famosi ateniesi, Milciade, Cimone, Temistocle e Pericle, i quali, come che fossero molto ben difesi da Aristide il retore, furono nondimeno in guisa accusati da Platone che la lor fama di virtù e di prudenza civile non passò a' posteri se non molto dubbiosa». Se ne ricava che la fonte primaria a cui attinge Tasso è il passo del *Gorgia* in cui Platone accusa i quattro politici ateniesi di non aver reso virtuosi i propri cittadini dopo aver vinto le loro guerre (PL. *Grg.* 515B-517A; cfr. anche BESSARIONE, *In calumniatorem Platonis*, p. 237, che difende l'opinione di Platone). Milziade (ca. 550-489 a.C.), considerato l'artefice della vittoria degli Ateniesi sui Persiani nella Battaglia di Maratona (490 a.C.), fu incriminato con l'accusa di tradimento per non essere riuscito a conquistare Paro (HER. VI 136; NEP. *Milt.* 7 5-6; *Cim.* 1 1; DIOD. SIC. X 30; VAL. MAX. V 3 *ext.* 3, V 4 *ext.* 2; PLUT. *Cim.* 4 4). Suo figlio Cimone (510-450 a.C.), che ebbe un ruolo decisivo nella costituzione dell'impero marittimo ateniese (tramite la Lega di Delo) e nella vittoria della Battaglia dell'Eurimedonte contro i Persiani (466 a.C.), fu accusato da Pericle di essere stato corrotto da Alessandro I di Macedonia (ARIST. *Ath. Pol.* 27 1; NEP. *Cim.* 3 3; PLUT. *Cim.* 14 3-15 1; *Per.* 10 6) e, dopo la fallimentare spedizione da lui guidata per aiutare Sparta a reprimere una rivolta di iloti, fu colpito da ostracismo (PLUT. *Cim.* 17 3; *Per.* 9 5). Plutarco gli rimprovera la giovinezza disonorevole e piena di eccessi, la pigrizia, l'inclinazione al vino, alle feste e alla lussuria, nonché – seppure dubitativamente – l'essersi fatto odiare dai concittadini tanto da subire l'ostracismo (*Cim.* 15 4-5; *Comp. Cim. Luc.* 1-2). Anche Temistocle (ca. 524-ca. 459 a.C.), cui si deve la vittoria nella battaglia navale di Salamina contro i Persiani (480 a.C.), subì l'ostracismo (THUC. I 135 3; PLUT. *Them.* 22 4) e fu accusato dagli Spartani di tramare con la Persia (THUC. I 135 2; PLUT. *Them.* 23 1), oltre ad essere considerato presuntuoso e avido (PLUT. *Them.* 5 4, 21). Pericle (ca. 495-429 a.C.), grande statista che operò durante il periodo di massimo splendore di Atene, contribuendo allo sviluppo della sua democrazia e al rigoglio artistico-culturale della città (in particolare per le opere dell'Acropoli da lui promosse), fu accusato di cattiva gestione delle finanze pubbliche (PLUT. *Per.* 32 3-4) e, durante la Guerra del Peloponneso, fu processato per malversazione e multato (THUC. II 65 3). Plutarco lo biasima per aver provocato la Guerra del Peloponneso e per la faziosità nei confronti di Cimone e di Tucidide figlio di Melesia, che fece ostracizzare (*Comp. Per. Fab. Max.* 1-3). Nicia (470-413 a.C.), che fu tra i protagonisti della prima fase della Guerra del Peloponneso e guidò la fallimentare spedizione in Sicilia, in cui trovò la morte, è assai apprezzato da Tucidide, ma incorre in critiche da parte di Plutarco, in particolare per i modi con cui accumulò la sua ricchezza, per la viltà, per l'orrore dello scandalo nel far politica, per la timidezza, per l'arrendevolezza verso i peggiori individui, come Cleone, e per la morte disonorevole (*Comp. Nic. Crass.* 1-5). Quanto ad Alcibiade (450-404 a.C.), fu anch'egli fra i protagonisti della Guerra del Peloponneso, in cui diede prova di grande talento politico e strategico-militare, ma anche di inaffidabilità, tanto da tradire gli Ateniesi per passare dalla parte degli Spartani e dei Persiani. Già le fonti antiche offrono di lui un ritratto particolarmente critico. Plutarco ne critica il comportamento dissoluto e volgare, la sfrontatezza con cui tentò di accattivarsi il

se vorrem rivolgerci da gli uomini attivi a' contemplativi, vedremo i sette saggi, de' quali si vanta la Grecia, così discordi ne l'opinioni e ne' costumi che non si può lodar l'uno senza biasimo de l'altro;[70] e vedrem Socrate lasciar dubbia la posterità de la sua bontà e de la dottrina,[71] e Platone per ambizione passare e ripassare il mare,[72] e Senefonte aver invidia di quella gloria ch'egli s'aveva con l'eloquenza acquistata, e co' morsi d'acuto dente morderla e rimorderla invidiosamente;[73] vedrete Aristotele, ingrato discepolo, sotto falso

popolo, l'astuzia fraudolenta, l'insincerità, l'ambizione, la faziosità politica, l'aver tradito la patria cambiando più volte bandiera a seconda delle convenienze (fino a mettersi al servizio dei Persiani) e l'essersi lasciato corrompere con donativi per permettersi il suo stile di vita lussuoso (*Comp. Alc. Cor.* 1-5). Sulla decadenza morale di Atene, cfr. anche *supra*, 16.

70. Nel *Simposio dei Sette Sapienti* di Plutarco, i sette saggi (Solone di Atene, Biante di Priene, Talete di Mileto, Anacarsi lo scita, Cleobulo di Lindo, Pittaco di Mitilene e Chilone di Sparta), vissuti fra il VII e il VI sec. a.C., discutono di vari argomenti, interrogandosi fra l'altro su quali siano lo stato, il re e il governo della famiglia ottimi. Significativamente, ciascuno dei sapienti fornisce una risposta diversa. Le loro risposte a tali quesiti sono raccolte anche in Stobeo 1551 (*Sermo XLIII*, *De republica*), cc. 203*v*-204*r*, sull'ottimo stato; (*Sermo XLVIII*, *Admonitiones de regno*), c. 248*v*, sull'ottimo re; (*Sermo LXXXV*, *Oeconomicus*), c. 361*v*, sull'ottimo governo della famiglia. La discordanza di pareri fra i sette sapienti in tema di governo è evidenziata anche in Capaccio 1620, p. 385. Alle «opinioni» e ai «costumi» dei sette sapienti è dedicato il Libro I delle *Vite dei filosofi* di Diogene Laerzio. Nel passo corrispondente in *Forno I* 20, la critica nei confronti dei sette saggi è espressa con toni più polemici: «che [dirò] de' sette saggi, onde si vanta la Grecia, se non che così l'azioni com'i detti loro sono sottoposti a mille riprensioni?».

71. Forni allude probabilmente al fatto che Socrate fu processato e poi condannato a morte con le accuse di empietà e di corruzione della gioventù, anche perché era legato a molti dei Trenta Tiranni che posero fine alla democrazia ateniese, e fra i suoi discepoli c'erano personalità assai controverse quali Alcibiade e Crizia. Era opinione comune che Socrate avesse contribuito al declino della morale e della religione tradizionali, ritenute basi fondamentali per la grandezza di Atene in passato. Del resto, Alcibiade era sospettato di sacrilegio e Crizia era ateo. Un riflesso di tali critiche si coglie nella commedia *Le nuvole* di Aristofane. Del discorso pronunciato da Socrate in propria difesa al processo rimane testimonianza attraverso l'*Apologia* di Platone e quella, dal medesimo titolo, di Senofonte. Sia Platone sia Senofonte cercarono di destituire di fondamento le accuse anche attraverso altre opere, come il *Critone*, il *Fedone*, il *Fedro*, l'*Alcibiade Maggiore* e il *Simposio* (tramite il discorso di Alcibiade) di Platone e i *Memorabili*, l'*Economico* e il *Simposio* di Senofonte.

72. Cfr. *supra*, 11.

73. Riguardo all'invidia di Senofonte nei confronti di Platone, Prandi 1999, *ad loc.* rinvia a Diogene Laerzio, in particolare per questi passi: «[Senofonte] era chiamato "Musa attica" per la dolcezza del suo stile. Perciò, Senofonte e Platone nutrivano sentimenti di rivalità reciproca» (Diog. Laert. II 57: va infatti corretto il riferimento di Prandi a Diog. Laert. II 58); «Sembra che anche Senofonte non fosse benevolmente disposto nei suoi riguardi. Del resto, emuli tra loro, hanno scritto le stesse opere: *Simposio*, *Apologia di Socrate* e *Memorabili* di argomento etico – e poi, l'uno la *Repubblica*, l'altro la *Ciropedia*. Nelle *Leggi* Platone dice che la *Ciropedia* è una finzione: Ciro, infatti, non era un uomo di quel genere.

pretesto d'amator di verità armarsi contra il suo maestro di acuti sillogismi,[74]
e le sette quinci e quindi divise, e più desiderose di contrastare che di sapere,

E benché entrambi facciano menzione di Socrate, tuttavia in nessun luogo fanno menzione l'uno dell'altro, a parte la menzione che Senofonte fa di Platone nel terzo libro dei *Memorabili*» (Diog. Laert. III 34). Tuttavia, dai passi sopra citati non si ricava che Senofonte si accanisse a «morde*re* e rimorde*re*» più volte la «gloria» di Platone. Pertanto, ritengo che Tasso si rifacesse piuttosto ad Aulo Gellio e, forse, anche ad Eusebio di Cesarea. Nelle *Notti attiche*, Gellio dedica un capitolo alla presunta rivalità fra Platone e Senofonte, ricordando anche le occasioni in cui, secondo alcuni, Senofonte avrebbe implicitamente polemizzato con Platone: «Ritennero anche notizia di non sincera né amichevole disposizione d'animo il fatto che Senofonte a fronte di quella famosa opera di Platone che è dedicata alla migliore costituzione della Repubblica e al governo della città, dopo averne letto i due libri che per primi apparvero in pubblico, contrappose e formulò un diverso modo di governo della forma monarchica, che intitolò *Paidéias Kýrou* (Educazione di Ciro). [...] Inoltre ritengo si debba aggiungere alle prove che ho citato, che Senofonte, nell'opera che ha scritto sui detti e i fatti memorabili di Socrate, nega che questi abbia mai discusso intorno alle origini e alle leggi dei corpi celesti e della natura, e che si sia mai occupato né abbia approvato quelle altre scienze che i Greci chiamano *mathémata* (matematiche), che non contribuiscono certo ad assicurare una vita buona e felice, e dice anzi che in proposito mentono coloro che attribuiscono a Socrate discorsi su tali argomenti; mentre, essi dicono, Senofonte afferma ciò, Platone invece riferisce in quali opere Socrate tratti di fisica, di musica e di geometria» (Gell. XIV 3 3-6). Il passo di Gellio appena citato è poi più volte ripreso nella tradizione successiva. Ad esempio, lo ritroviamo nella *Vita di Platone* scritta da Guarino Veronese. La traduzione di tale opera offerta da Lodovico Domenichi presenta un'interessante coincidenza lessicale con il passo tassiano in questione, con riferimento in particolare al verbo 'mordere': «Et Senofonte ancora nel terzo libro de' *Commentari* ch'egli compose de' detti e fatti di Socrate e nell'*Apologia* dice che mentono e son goffi coloro i quali introducono Socrate disputare delle segrete ragioni del cielo e della terra, percioch'egli era usato solamente ragionare de' costumi e di quelle cose che appartengono a bene e beatamente vivere, nelle quai parole egli *morse* Platone» (Guarino Veronese 1582, p. 509, corsivo mio; inoltre, il verbo «morde» è messo in evidenza dalla rubrica nel margine destro: «Senofonte morde Platone»). Anche Tomaso Garzoni, nel *Teatro de' vari e diversi cervelli mondani* (1583), si rifà a Gellio: «Senofonte impugnò i libri della *Republica* di Platone, concitato solo da invidia» (Garzoni 1993, p. 207). Oltre a Gellio (o alla tradizione da lui derivante), Tasso potrebbe riferirsi anche ad Eusebio di Cesarea, laddove trascrive un lungo passo dalla *Lettera prima a Eschine* dello Pseudo-Senofonte. Quest'ultimo polemizza con Platone, pur senza nominarlo, per essersi discostato dall'esempio e dagli insegnamenti di Socrate (Euseb. *Praep. evang.* XIV 12).

74. Anche in questo caso, Prandi 1999, *ad loc.*, rinvia a Diogene Laerzio: «[Aristotele] si allontanò da Platone quando quest'ultimo era ancora in vita. Per questo riferiscono che Platone abbia detto: "Aristotele ci ha tirato dei calci, proprio come li tirano alla madre i puledri, quando incominciano a mettere le ali ai piedi"» (Diog. Laert. V 2). Tuttavia, le parole «sotto falso pretesto d'amator di verità» fanno pensare piuttosto al tuttora popolare aforisma *Amicus Plato, sed magis amica veritas*, che, attribuito per l'appunto ad Aristotele, si diffuse in Occidente nei secc. XV-XVI e divenne poi particolarmente celebre grazie alla sua occorrenza nel *Don Quijote* del 1615 (Parte II, cap. LI) di Cervantes (per la storia dell'aforisma dall'Antichità al Seicento, cfr. Guerlac 1978; Tarán 1984; Duichin 2004). Tasso

Urtar come leoni e come draghi.[75]

aveva probabilmente presente un passo dalla *Vita Aristotelis* di Ammonio di Ermia (filosofo bizantino del V-VI sec. d.C.), contenuta in un volume, presente fra i postillati barberiniani (cfr. Russo 2022, p. 391, n. 23), che è stato messo a frutto in varie opere tassiane (per approfondimenti si veda, nella presente edizione, *De la dignità* 173-179 e note relative). Soffermandosi sui rapporti fra Platone e Aristotele, Ammonio scrive: «At vero si Platoni etiam contradicat [*soggetto: Aristotele*], nihil absurdi est: cum in iis etiam idem sentiat, quod et Plato. Est enim Aristotelis sententia, maiorem rationem veritatis quam alterius cuiuspiam rei ducendam esse, quam etiam hisce ipse [*scil.* Platone] verbis expressit: "Amicus quidem Socrates est, sed amicissima veritas", et alio item in loco: "Socrates parum curandus est, veritas vel maxime"» (Ammonio 1559, col. 73). Per la sentenza attribuita ad Aristotele, cfr. Arist. *Eth. Nic.* I 1096a, in cui Aristotele polemizza con la dottrina del Bene sostenuta da Platone: «D'altronde, senza ombra di dubbio, quando si tratta di salvaguardare la verità, sembrerebbe meglio, e anzi doveroso, mettere da parte le questioni personali, soprattutto se si è filosofi; infatti, anche se entrambe le cose ci sono care, è sacrosanto preferire la verità». Quanto invece alle sentenze attribuite a Platone, cfr. Pl. *Phd.* 91B-C: «E se voi mi darete retta, vi preoccuperete poco di Socrate e molto più della verità». Proprio i passi dall'*Etica Nicomachea* e dal *Fedone* furono i precedenti fondamentali per la coniazione dell'aforisma *Amicus Plato, sed magis amica veritas* con attribuzione ad Aristotele (cfr. Duichin 2004, pp. 34-35). La sentenza è ricondotta direttamente ad Aristotele anche nel *Della precedenza* (21, in cui si richiama il passo dell'*Etica Nicomachea* sopra ricordato). Viene inoltre ripresa e attualizzata nella lettera *A' Seggi ed al Popolo Napolitano*, nel *Nifo* (190) e nel *Cataneo-idoli* (77). Riguardo alla qualifica di «ingrato discepolo» e alla seconda parte del passo tassiano, in cui Aristotele è detto «armarsi contra il suo maestro di acuti sillogismi», è interessante il confronto con il capitolo *De dissidio Aristotelis a Platone* (III 19) nella *Varia historia* di Claudio Eliano, in particolare per il seguente luogo: «Plato octuagesimum annum agebat, ita ut iam propter aetatem destitueretur memoriae viribus. Intendens igitur in eum, et adoriens ex insidiis Aristotelis, magnaque cum ambitione quaestiones nectens, ac *sophistice eum redarguens*, iniurium simul et *ingratum sese praebebat*» (Eliano 1548, p. 74; corsivi miei). Al tempo stesso, l'espressione adottata da Tasso è analoga a quella che troviamo in *Cataneo-conclusioni* 54 («Ecco il segno degli acuti sillogismi: in questo, signor Paulo, dimostrate l'artificio del saettare»), in quel caso certamente ripresa da *Tr. Fam.* III 62-63 («Porfirio, che d'acuti sillogismi / empié la dialettica faretra»). Cfr. anche Euseb. *Praep. evang.* XV 2-9, che ricorda l'accusa di ingratitudine ad Aristotele e le sue prese di distanza dalla filosofia di Platone, in particolare attraverso citazioni dal filosofo platonico Attico (II sec. d.C.). Per approfondimenti sulla diffusione del *topos* dell'ingratitudine di Aristotele verso Platone già a partire dall'Antichità, cfr. Karamanolis 2014, pp. 183-185.

75. Petrarca, *Tr. Fam.* III 94. Vale però la pena allargare lo sguardo all'intero passo da cui è estrapolata la citazione: «Vidivi alquanti ch'àn turbati i mari / con venti adversi e con ingegni vaghi, / non per saver, ma per contender chiari, // urtar come leoni, e come draghi / co le code avinghiarsi: or, che è questo, / ch'ognun del suo saver par che s'appaghi?» (III 91-96). Come si può constatare, le parole che, nel passo tassiano, precedono la citazione si richiamano evidentemente ai vv. 92-93 del *Trionfo* («con ingegni vaghi, / non per saver, ma per contender chiari»). Nella sua nota *ad loc.*, Enrico Fenzi spiega che i vv. 91-96 «introducono una successiva serie di filosofi famosi (*chiari*) non per il loro amore per il sapere,

[20] Né fra' Lacedemoni trovarete la virtù meno imperfetta di quel che la veggiate fra gli Ateniesi: vedrete gli uomini fieri, le donne incontinenti,[76] Callicratide troppo sdegnoso e poco paziente in aspettar l'occasione di parlar co' grandissimi re,[77] Cleomene spergiuro o malizioso interprete del giuramento,[78] Lisandro non vero amator de la patria,[79] Agesilao men de la virtù di Lisandro ch'esser non deveva.[80] Vedrete Pausania giustamente sospet-

ma per i loro *ingegni vaghi*, cioè vanitosi e volubili, e soprattutto per la loro capacità di contendere e per aver fondato scuole in acerrimo contrasto reciproco, qui rappresentate come venti che sconvolgono i mari, o leoni e draghi che si azzuffano, chiuse e appagate nel ristretto cerchio di ciò che sanno o credono di sapere. Ma poi la caratterizzazione dei singoli filosofi, a cominciare da Carneade, è aperta a riconoscimenti più equilibrati, meno influenzati dalla *vis* polemica che Petrarca metteva nell'attaccare i "dialettici" suoi contemporanei» (Petrarca 1993, p. 767). Nei versi successivi, troviamo citati Carneade (scettico), Epicuro e Metrodoro (epicurei), Aristippo (cirenaico), Crisippo, Zenone e Cleante (stoici). Il luogo petrarchesco (limitatamente ai vv. 91-93) è citato anche in *Malpiglio secondo* 22, che riprende pure l'immagine delle tempeste marine proprio per rappresentare divergenze e contrasti tra dottrine e scuole filosofiche diverse. *quinci e quindi*: da una parte e dall'altra.

76. Sulla 'fierezza' (qui da intendersi come superbia, arroganza) degli spartani, cfr. ad es. Her. I 66 1; Isocr. *Panath.* 241; Arist. *Pol.* IV 13 1127b; Diod. Sic. XV 1 3. Sulla licenziosità delle donne spartane, cfr. ad es. Her. VI 67-69; Pl. *Leg.* I 637C, VII 806C; Arist. *Pol.* II 1269b-1270a; Plut. *Comp. Lyc. Num.* 3 3-4; Thom. [in realtà, Tolomeo da Lucca] *De regno* IV 14.

77. Callicratida (451-406 a.C.) fu l'ammiraglio che succedette a Lisandro nel comando della flotta spartana durante la Guerra del Peloponneso e morì nella Battaglia delle Arginuse (406 a.C.). Forni fa riferimento a Plut. *Lys.* 6 4-7, ove si narra degli infruttuosi tentativi di Callicratida nell'ottenere dai Persiani finanziamenti per la flotta. Cfr. anche Xen. *Hell.* I 6 6-7, 10.

78. Cleomene I, Re di Sparta dal 521 al 488 a.C., fu l'artefice del primato di Sparta sulle altre città greche del tempo, anche grazie alla creazione della Lega Peloponnesiaca. In Erodoto si legge che Cleomene corruppe l'Oracolo di Delfi per far destituire il collega Demarato, ricorrendo anche a falsi giuramenti (Her. VI 65-66).

79. Lisandro (ca. 441-395 a.C.) è ricordato soprattutto come il navarca che distrusse la flotta ateniese nella Battaglia di Egospotami e assediò Atene, ottenendo la vittoria finale di Sparta nella Guerra del Peloponneso. Forni si riferisce probabilmente alle sue trame contro Callicratida, chiamato a succedergli al comando della flotta spartana, e contro Agesilao, Re degli Spartani che, temendo il prestigio e l'influenza esercitata da Lisandro, aveva preso a sfavorirlo: cfr. Plut. *Lys.* 6-7, 24-26 (ma anche Arist. *Pol.* V 1301b; Diod. Sic. XIV 13 2-8; Nep. *Lys.* 3; Plut. *Ages.* 20; per approfondimenti, Shipley 1997, pp. 250-253). Inoltre, Tasso poteva ricavare che Lisandro anteponesse i risentimenti personali e l'amor proprio al bene della patria anche da altri passi della biografia plutarchea (*Lys.* 7 5, 24 4-6). Tuttavia, secondo Plutarco, Lisandro non agiva per interesse personale e non sfruttò le vittorie e il potere per arricchirsi (*Comp. Lys. Sull.* 3 6-7).

80. Agesilao II (444-360 a.C.), nominato Re di Sparta grazie al fondamentale appoggio di Lisandro, a un certo punto cominciò ad avversare quest'ultimo, temendo che lo sopravanzasse in autorità e prestigio (Plut. *Lys.* 23 2-13; *Ages.* 7 1-8; *Comp. Ages. Pomp.* 1 3; Xen. *Hell.* III 4 7-8; Max. Tyr. 35 8). Plutarco critica esplicitamente Agesilao a tal riguardo (*Lys.* 23 7; *Prae. ger. reip.* 11 805f). Ritengo che il passo tassiano faccia riferimento a questo voltafaccia

to[81] e, non ch'altri, Licurgo non buon legislatore, perch'egli tai leggi avea fatte, con le quali non pensava di viver ne la sua patria;[82] e fra' Tebani troppo ambizioso e troppo cupido d'imperio Epaminonda, che 'l ritenne oltre il tempo assegnato,[83] e Pelopida più temerario che prudente.[84] **[21]** Or passiamo a' Romani. Romulo, fondator de la patria, la fondò con la morte del fratello e procurò mogli da' suoi vicini ingiustamente rapite.[85] Numa non

di Agesilao nei confronti di Lisandro, non al fatto che i due fossero amanti da fanciulli, come invece propone PRANDI 1999, *ad loc.*, con riferimento a PLUT. *Ages.* 2.

81. Pausania (ca. 510-ca. 470 a.C.), generale noto per aver sconfitto i Persiani a Platea (479 a.C.), fu accusato di tradimento e di tramare un colpo di stato a Sparta con l'aiuto degli Iloti. Dapprima assolto da queste accuse, fu successivamente condannato a morte, dopo che emerse un carteggio (di assai dubbia autenticità) fra lui e Serse, il Gran Re persiano. Per sfuggire alla pena, si rifugiò in un tempio, ma fu lasciato morire di fame (THUC. I 94-95, 128-134; ARIST. *Pol.* V 1301b; DIOD. SIC. XI 44-46; NEP. *Paus.* 2-5; PLUT. *Arist.* 23, *Cim.* 6). A proposito dei sospetti degli Spartani nei suoi confronti, cfr. ad es. NEP. *Paus.* 3 5.

82. Secondo la leggenda, Licurgo (IX-VIII sec. a.C.) fu il legislatore che diede a Sparta il suo ordinamento politico e sociale. Dopo aver stabilito la costituzione spartana, Licurgo fece giurare ai propri concittadini che l'avrebbero rispettata senza alcuna modifica fino al suo ritorno da Delfi. Tuttavia, una volta partito, non tornò più in città. Volle infatti rimanere in terra straniera fino alla morte, in modo da non sciogliere gli Spartani dal giuramento e assicurarsi così che sarebbero vissuti per sempre secondo le sue leggi (PLUT. *Lyc.* 29 1-9, 31 10; IUST. III 3; THOM. [Tolomeo da Lucca] *De regno* IV 18). È a quest'ultimo allontanamento da Sparta che fa riferimento Forni, non a quello causato dalle accuse di Leonida, a cui rinvia invece PRANDI 1999, *ad loc.*, con riferimento a PLUT. *Lyc.* 3. È invece condivisibile l'accostamento proposto dal medesimo studioso ad un passo da una lettera di Tasso a Giulio Giordani del 20 settembre 1578 (secondo la corretta datazione dimostrata in FIRPO 1948): «E Licurgo ebbe riguardo più a la durazion de le sue leggi, c'a la presente felicità; la qual ragionevolmente, come felicità d'uomo civile, doveva consistere nel ben reggere i suoi cittadini: nondimeno, accioché le sue leggi fossero lungamente osservate, elesse volontario esilio, e si privò di nobilissima azione» (*Lettere*, III, n. 651, p. 48; cfr. *Lettera politica*).

83. Insieme a Pelopida (ricordato subito dopo), Epaminonda (418-362 a.C.) fu l'artefice dell'egemonia tebana (371-362 a.C.) grazie alle brillanti vittorie sugli Spartani. Nel 370-369 a.C., Epaminonda guidò una campagna militare in Peloponneso contro Sparta e, per conseguire gli obiettivi prefissati, mantenne la carica di beotarca alcuni mesi oltre la scadenza del mandato. In base alle fonti antiche, a causa di tale abuso dovette affrontare un processo, nonostante il grande successo della spedizione (NEP. *Epam.* 7 3-8 5; PLUT. *Pel.* 25).

84. Plutarco mette in luce la grande audacia di Pelopida (ca. 420-364 a.C.) in occasione dell'uccisione dei tiranni di Tebe, della battaglia di Leuttra e di quella contro Alessandro di Fere, che gli costò la vita (*Pel.* 23 5, 31 5-6; *Comp. Pelop. Marc.* 1-3). È da notare che, nel passo corrispondente di *Forno I* 20, Pelopida ed Epaminonda sono criticati con toni assai miti: «Meno forse all'accuse [rispetto ai sette saggi, *n.d.r.*] è soggetto Pelopida, e men di lui Epaminonda: pur non a fatto lor si traggono».

85. Fra gli episodi più celebri della vita di Romolo (771-716 a.C.), il leggendario fondatore e primo Re di Roma, si ricordano quelli a cui fa riferimento Forni, ossia l'uccisione del fratello Remo (LIV. I 7; DION. HAL. *Ant. Rom.* I 87; DIOD. SIC. VIII 4 2-4; STRAB. V 230;

seppe introdur nel popolo feroce la relligione senza la pigrizia, e fece oziosi i Romani, i quali eran nati per guerreggiare;[86] ma questo sarebbe peraventura minor fallo, s'egli non avesse usata l'arte magica, per la quale i suoi libri furono poi arsi dal senato, che si vergognò di manifestarli.[87] E Tullo accrebbe il regno con ingiustizia, e distrusse quella città, la quale era madre di Roma, con guerra più che civile.[88] **[22]** E gli altri due che seguiro non furono

PLUT. *Rom.* 10; AUGUST. *De Civ. D.* III 6) e il ratto delle Sabine (LIV. I 13; DION. HAL. *Ant. Rom.* II 45-46; OV. *Met.* XIV 799-804; PLUT. *Rom.* 19; AUGUST. *De Civ. D.* II 17, III 13). Importante per Tasso deve essere stato soprattutto il *De civitate Dei* di Agostino, non solo perché tale opera è la fonte principale anche per le osservazioni sui successivi re di Roma (cfr. note seguenti), ma anche perché è proprio Agostino a rimarcare l'ingiustizia dell'uccisione di Remo e del ratto delle Sabine.

86. Secondo la tradizione, Numa Pompilio, secondo Re di Roma (dal 715 al 673 a.C.), diede ai Romani molte delle loro istituzioni religiose e assicurò ai suoi concittadini un lungo periodo di pace (all'importanza dei provvedimenti a lui attribuiti dedica pagine Machiavelli in *Discorsi* I 11-13). Riguardo all'accusa di aver reso oziosi i Romani con le sue riforme religiose, cfr. LIV. I 19 1-2; PLUT. *Num.* 8 3. Si veda anche quanto scrive Livio scrive presentando Tullo Ostilio e spiegando quanto si differenziasse dal suo predecessore Numa (LIV. I 22 2; analogamente in PLUT. *Num.* 22 11). Nella *Risposta di Roma a Plutarco*, Tasso nega invece che l'operato di Numa abbia avuto effetti negativi. Infatti, subito dopo aver spiegato che la Fortuna, quando è prospera, rende gli uomini più oziosi, come dimostrano gli esempi di Annibale a Capua, Lucullo a Roma, Cesare e Marco Antonio in Egitto, la personificazione di Roma respinge l'opinione che il regno di Numa fosse contrassegnato dalla Fortuna, facendolo rientrare invece nel piano della Provvidenza teso all'affermazione della Virtù romana (*Risposta di Roma a Plutarco* 72-73). Come notato da Claudio Gigante, in tale passo Tasso parafrasa PLUT. *De fort. Rom.* 321D-322C, con salti e cambiamenti nell'ordine espositivo. *Romani … guerreggiare*: i Romani erano comunemente considerati popolo guerriero per antonomasia, ma Tasso potrebbe aver tenuto presente anche la leggenda della loro discendenza dal dio Marte. Quest'ultimo, infatti, attraverso suo figlio Romolo, avrebbe trasmesso ai Romani la propria inclinazione alla guerra: cfr. LIV. *Praef.* 7, I 4 1-2; DANTE, *Par.* VIII 131-132 («e vien Quirino / da sì vil padre, che si rende a Marte»); PETRARCA, *Rvf* 52 26 («(i)l popol di Marte»); *Tr. Fam.* II 2 («il buon popol di Marte»).

87. Sull'origine magico-demoniaca dei libri lasciati alla morte da Numa e poi fatti bruciare dal Senato, cfr. AUGUST. *De Civ. D.* VII 34. Nel capitolo successivo, Agostino si sofferma inoltre sulle pratiche di idromanzia e di necromanzia da parte del re romano. Sul ritrovamento dei libri di Numa e sulla deliberazione del Senato al proposito, cfr. anche LIV. XL 29 3-14; VAL. MAX. I 1 12; PLUT. *Num.* 22; LACT. *Div. inst.* I 22. A differenza di Agostino, tali autori non sottolineano la derivazione magica dei libri, perciò ritengo non vada accolto il rinvio di PRANDI 1999 alla *Vita* plutarchiana come fonte del passo.

88. Tullo Ostilio, terzo Re di Roma (dal 673 al 641 a.C.), coltivò soprattutto l'arte militare, espandendo il dominio di Roma ai danni delle città vicine. Tasso si basa su AUGUST. *De Civ. D.* III 14 1. Secondo Agostino (anche in questo ripreso da Tasso), quella fra Roma e Alba Longa fu una 'guerra più che civile' proprio perché Alba Longa era madre di Roma, oltre che per i legami esistenti fra gli Orazi e i Curiazi, i fratelli (i primi romani, i secondi albani) che si affrontarono in duello per decidere l'esito della guerra. Infatti, uno dei Cu-

di lui migliori;[89] ma l'ultimo superò tutti d'ingiustizia e di superbia.[90] Né Bruto, che distrusse la tirannide di Tarquinio, al giudizio de' saggi, se pur

riazi era fidanzato con la sorella degli Orazi (secondo Dionigi di Alicarnasso, inoltre, Orazi e Curiazi erano cugini fra loro: DION. HAL. *Ant. Rom.* III 13 4). Al tempo stesso, la formula agostiniana *plus quam civile bellum* («guerra più che civile» in Tasso) è un'evidente allusione all'esordio della *Farsaglia* di Lucano: «Bella per Emathios plus quam civilia campos, / iusque datum sceleri canimus» (*Phars.* I 1-2). Lucano definiva 'guerra più che civile' quella fra Cesare e Pompeo perché Pompeo aveva sposato Giulia, figlia di Cesare, come ricordato anche da Agostino. Tasso poteva trovare estesi resoconti sul regno di Tullo Ostilio in LIV. I 22-31; DION. HAL. *Ant. Rom.* III 1-35. Sebbene sia Livio sia Dionigi di Alicarnasso si esprimessero con toni positivi su Tullo Ostilio, soprattutto per i suoi risultati in campo militare, anche dalle loro opere si potevano ricavare elementi di critica.

89. I due re successivi furono Anco Marzio e Tarquinio Prisco, in carica rispettivamente dal 641 al 616 e dal 616 al 579 a.C. Il primo, nipote di Numa Pompilio, ne ripristinò i provvedimenti in campo religioso e, al tempo stesso, continuò la politica espansionistica di Tullo Ostilio. Forni potrebbe far riferimento alla diceria secondo cui, per sete di potere, Anco Marzio avrebbe ucciso a tradimento Tullo Ostilio e i suoi figli, facendo poi credere che fossero stati colpiti da un fulmine (DION. HAL. *Ant. Rom.* III 35 3-4). Su Anco Marzio, cfr. LIV. I 32-35; DION. HAL. *Ant. Rom.* III 35-45; AUGUST. *De Civ. D.* III 15. Come Anco Marzio, anche Tarquinio Prisco conseguì notevoli successi in campo militare, oltre ad attuare importanti riforme riguardanti l'esercito e l'ordinamento dello stato. Forni potrebbe alludere alla sua eccessiva ambizione, di cui fa menzione Livio (I 35 6). Su Tarquinio Prisco, cfr. LIV. I 35-41; DION. HAL. *Ant. Rom.* III 46-73; AUGUST. *De Civ. D.* III 15.

90. Forni tace sul sesto Re di Roma, Servio Tullio (in carica dal 578 al 535 a.C), che ingrandì ulteriormente il dominio dei Romani, promosse un'importante riforma dell'esercito e realizzò il primo censimento della storia romana. Forse il silenzio su di lui si spiega con l'apprezzamento da parte di Agostino, che lo definisce «optimum illius populi [*scil.* il popolo romano] regem» (*De Civ. D.* III 15 2). Di tenore analogo è il giudizio di Livio: «Ser. Tullius regnavit annos quattuor et quadraginta ita ut bono etiam moderatoque succedenti regi difficilis aemulatio esset» (I 48 8). Su Servio Tullio, cfr. LIV. I 39-48; DION. HAL. *Ant. Rom.* IV 1-40. L'ultimo re di Roma, Tarquinio il Superbo (in carica dal 535 al 509 a.C.), fu invece oggetto di generale disapprovazione, in particolare per le modalità con cui giunse al potere (uccise Servio Tullio, con l'aiuto della figlia di questi), per aver negato il funerale al suo predecessore (donde, secondo alcuni, il soprannome di 'Superbo') e per l'autoritarismo, tanto da essere considerato un tiranno (Livio scrive che, con la morte di Servio Tullio, «simul iusta ac legitima regna occiderunt»: I 48 8). L'odio che si attirò fu tale da oscurare la gloria dei suoi successi in campo militare (LIV. I 53 1). Dopo lo scandalo del suicidio di Lucrezia, vittima di violenza da parte del figlio di Tarquinio il Superbo, Sesto Tarquinio (LIV. I 57-70; DION. HAL. *Ant. Rom.* IV 64 4-67 4; VAL. MAX. VI 1 1; AUGUST. *De Civ. D.* I 19, II 17; cfr. anche la nota successiva), il re fu messo al bando da Roma e morì poi in esilio. Con la sua cacciata ebbe fine il periodo dei re e iniziò la Repubblica Romana. Si comprende pertanto perché Forni possa affermare che «superò tutti [i re precedenti] d'ingiustizia e di superbia». Su Tarquinio il Superbo, cfr. LIV. I 46-60; DION. HAL. *Ant. Rom.* IV 28-85; AUGUST. *De Civ. D.* I 19, II 17-18, III 15; PETRARCA, *Tr. Fam.* I 129-130 («l'altro [*scil.* Tarquinio il Superbo] era in terra di mal peso carco, / come adiven a chi vertù relinque»).

alcun se ne ritrova, fu saggio, perch'egli non avrebbe vissuto lungamente come bestia, essendo meglio ch'egli prima morisse com'uomo;[91] né Collatino né Valerio, principi, per così dire, de la libertà: e se non furon saggi, non fur buoni, perché solamente il saggio è buono.[92] Né Catone il Censorino, né quel da Utica furono securi da ogni biasimo: perch'il primo fu seguace di Fabio Massimo e l'imitò ne l'invidia, rimirando con occhi torti il maggior Scipione,[93] e l'altro non solo a la gloria di Cesare, ma a quella di Cicerone fu

91. Lucio Giunio Bruto (ca. 545-509 a.C.) si finse debole di mente (in latino, *brutus*) per salvaguardare la propria incolumità, poiché temeva di essere fatto uccidere da suo zio, Tarquinio il Superbo. Quest'ultimo, infatti, aveva già fatto assassinare il padre e il fratello di Bruto, come pure altre personalità in vista che riteneva pericolose per il suo potere (Liv. I 56 7-8; Dion. Hal. *Ant. Rom.* IV 68). È a tal riguardo che Forni accusa Bruto di viltà e di mancanza di senso dell'onore: infatti, di fronte al rischio di essere fatto assassinare da Tarquinio il Superbo, avrebbe dovuto preferire «mor*ire* com'uomo» piuttosto che «vi*vere* lungamente come bestia» (il termine 'bestia' allude al soprannome 'Bruto'). Bruto «distrusse la tirannide di Tarquinio» perché, dopo il suicidio di Lucrezia, capeggiò la rivolta che condusse all'espulsione di Tarquinio il Superbo da Roma e all'instaurazione della Repubblica (509 a.C.), di cui fu il primo console insieme a Collatino, marito di Lucrezia (Liv. I 58-60; Dion. Hal. *Ant. Rom.* IV 70 1-V 1 2; August. *De Civ. D.* I 19, II 17, III 16; Petrarca, *Tr. Fam.* I 53).

92. Lucio Tarquinio Collatino (seconda metà VI sec. a.C.) si ribellò a Tarquinio il Superbo dopo lo stupro e il suicidio della moglie Lucrezia. Insieme a Lucio Giunio Bruto, fu il primo console della Repubblica Romana (509 a.C.), ma dovette presto rinunciare all'incarico perché la sua parentela con Tarquinio il Superbo lo rendeva sospetto (Liv. I 57 6-60 4, II 2 2-10; Dion. Hal. *Ant. Rom.* IV 70 2 ss., IV 76 1, IV 84 5, V 1 2, V 5 4-6 1, V 9 2-12 3; August. *De Civ. D.* I 19, II 17, III 16). Anche Publio Valerio Publicola (ca. 560-503 a.C.) partecipò alla rivolta contro Tarquinio il Superbo e, dopo le dimissioni di Collatino da console, prese il suo posto come collega di Lucio Giunio Bruto. Fu poi console per altre tre volte. Promosse leggi a favore del popolo e gli venne tributato il primo trionfo della storia romana (Liv. II 2 11-16 7; Dion. Hal. *Ant. Rom.* V 12-48; Plut. *Popl.*). Anche Collatino e Publicola, come Bruto, sono biasimati da Forni per aver tollerato a lungo la tirannide di Tarquinio il Superbo. *principi ... de la libertà*: 'promotori della libertà'. Per il sintagma *princeps libertatis*, cfr. Cic. *Phil.* IV 1 1: «princeps vestrae libertatis defendendae fui»; XIV 7 19: «Memoria tenent me [...] principem revocandae libertatis fuisse». Per approfondimenti su tale espressione, Wagenvoort 1956, pp. 43-79. Cfr. anche, con riferimento a Bruto: «qui non acrior vindex libertatis fuerat quam deinde custos fuit» (Liv. II 1 8); «conditorem Romanae libertatis» (Liv. VIII 34 3). *solamente il saggio è buono*: cfr. Arist. *Eth. Nic.* VI 1144b: «non è possibile che uno sia virtuoso *stricto sensu* se non possiede la saggezza, né che si dia la saggezza senza la virtù morale», a cui si allude anche *infra*, 29. Tuttavia, la sentenza tassiana nel presente passo ricorda da vicino anche alcuni passi che fanno riferimento alla tradizione stoica (dove il motivo è effettivamente topico): cfr. Cic. *Amic.* 18: «negant enim [soggetto: gli Stoici] quemquam esse virum bonum nisi sapientem»; Sen. *Constant.* 7 2: «neminem bonum esse nisi sapientem»; Quint. *Inst.* V 10 82: «quae utique fiunt, talia sunt: 'si sapientia bonum virum facit, bonus vir est utique sapiens'».

93. Cfr. Plut. *Cat. Mai.* 3 4-5. Marco Porcio Catone detto il Censore (ca. 234-149 a.C.) fu celebre per la sua austerità di costumi e per l'inflessibilità con cui si adoperò per far rispettare i tradizionali valori romani. Plutarco racconta anche che, inviato come questore

invidioso.[94] **[23]** E Scipione, che fra' Romani è forse il maggiore essempio

per la guerra in Africa (204 a.C.), Catone biasimò il lusso e gli sperperi di Scipione; qualche anno dopo, nel processo contro Lucio Scipione l'Asiatico, istigò Petillio perché chiedesse conto a Scipione l'Africano della preda fatta nella guerra contro Antioco III e del denaro ottenuto da quest'ultimo (*Cat. Mai.* 3 5-7, 15 1-2). Su tali episodi, cfr. anche Liv. XXIX 19 11-13, XXXVIII 54; Nep. *Cat.* 1 3; Val. Max. III 7 1; Gell. IV 18 7-12, VI 19. Su Catone il Censore come seguace di Fabio Massimo, uno dei protagonisti della Seconda guerra punica, famoso per la sua tattica temporeggiatrice, si vedano, oltre al passo di Plutarco sopra citato, anche Cic. *Sen.* 10-12; Plut. *An seni* 12 791a; *Prae. ger. reip.* 11 805f. Riguardo all'invidia di Fabio Massimo nei confronti di Scipione, cfr. Plut. *Fab.* 25 2-3.

94. Marco Porcio Catone detto l'Uticense (95-46 a.C.), pronipote di Catone il Censore, fu celebre come il suo avo per l'integrità di costumi, secondo i dettami del *mos maiorum* e della filosofia stoica. Di tendenze conservatrici, dapprima si oppose al Primo Triumvirato e poi, durante la guerra civile, si schierò con Pompeo contro Cesare. Quando vide ormai inevitabile la sconfitta, si suicidò a Utica, in Africa, per evitare l'umiliazione di farsi graziare da Cesare. Il suo suicidio lo fece assurgere ad eroe martire delle libertà repubblicane nell'immaginario collettivo (si veda ad esempio la sua rappresentazione in Cic. *Off.* I 31 112, negli scritti di Seneca, nella *Farsaglia* di Lucano, nella plutarchiana *Vita di Catone Uticense* e nel canto I del *Purgatorio* dantesco, soprattutto nei celebri vv. 71-72: «libertà va cercando, ch'è sì cara, / come sa chi per lei vita rifiuta»). Tuttavia, esiste anche una tradizione secondo cui il suicidio di Catone avrebbe avuto ragioni meno nobili di quanto comunemente creduto. In particolare, Catone si sarebbe suicidato per invidia nei confronti di Cesare. Già la reazione di Cesare alla notizia della morte di Catone, perlomeno secondo la versione tramandata da Valerio Massimo, suggeriva tale interpretazione: «Catonis quoque morte Caesar audita et se illius gloriae invidere et illum suae invidisse dixit patrimoniumque eius liberis ipsius incolume servavit» (Val Max. V 1 10; per approfondimenti, Bloomer 1992, pp. 211-212; Kaster 2003, pp. 274-275). L'accusa è poi ripresa da Sant'Agostino: «Quid ergo, nisi quod filium quantum amavit, cui parci a Caesare et speravit et voluit, tantum gloriae ipsius Caesaris, ne ab illo etiam sibi parceretur, ut ipse Caesar dixisse fertur, invidit, aut ut aliquid nos mitius dicamus, erubuit?» (August. *De Civ. D.* I 23). Grazie ad Agostino, il motivo dell'invidia di Catone nei confronti di Cesare conosce una certa fortuna nella tradizione successiva, come testimoniato ad es. da Petrarca, *De remediis* CXVII 5. Mentre Cesare era un nemico dichiarato di Catone, i rapporti di quest'ultimo con Cicerone erano improntati ad amicizia e a vicinanza nelle battaglie politiche. Pertanto, appare ancora più grave che Catone provasse invidia pure nei suoi confronti. È probabilmente per questo che Tasso ricorre alla struttura correlativa 'non solo … ma anche …' («non solo a la gloria di Cesare, ma a quella di Cicerone fu invidioso»). Un'altra ragione può essere ricercata nel fatto che l'invidia di Catone nei confronti di Cesare era più nota e dibattuta nella tradizione rispetto a quella nei confronti di Cicerone. A proposito di quest'ultima, si può ricordare che già in relazione alle trame di Clodio che avevano portato all'esilio di Cicerone (58 a.C.) era stato sospettato un coinvolgimento di Catone, come si ricava da una lettera di Cicerone ad Attico: «Nam quod purgas eos quos ego mihi scripsi invidisse et in eis Catonem, ego vero tantum illum puto ab isto scelere afuisse ut maxime doleam plus apud me simulationem aliorum quam istius fidem valuisse» (Cic. *Ad Att.* III 15 2). Cfr. Calvelli 2020, pp. 179-180: «Il passo, proveniente da una lettera datata 17 agosto 58 a.C., dimostra come Attico avesse tentato di difendere alcuni suoi congiunti, accusati da Cicerone di averlo tradito per invidia nei propri confronti (*quos*

di valore,[95] recò per ambizione la sua origine a Giove, o almeno volentieri consentì ch'altri la recasse, non si contentando d'avere per suo padre colui

ego mihi scripsi invidisse). Sebbene l'Arpinate non critichi apertamente Catone, egli dichiara però di aver precedentemente stimato la sua lealtà (*fides*) meno dell'ipocrisia (*simulatio*) con cui altri avevano finto di essergli vicini». In un'altra lettera del 50 a.C. ad Attico, Cicerone accusa esplicitamente Catone di invidia: «Quem [*scil.* Bibulo] cum ornavit Cato, declaravit iis se solis [non] invidere quibus nihil aut non multum ad dignitatem posset accedere» (Cic. *Ad Att.* VII 3 5). Riguardo alle incomprensioni fra Cicerone e Catone, cfr. anche Plut. *Cic.* 34 3; *Cat. Min.* 40 4; Dion. Cass. XXXIX 22 1. Catone è additato quale esempio di pertinacia nobile e dignitosa nel *Porzio* (202-203).

95. Publio Cornelio Scipione Africano (236-183 a.C.), detto anche 'il Maggiore' per distinguerlo da Scipione Emiliano, è considerato uno dei più grandi generali della storia romana. Sconfisse Annibale nella Battaglia di Zama (202 a.C.), grazie a cui i Romani vinsero la Seconda Guerra Punica. Nel definire Scipione «fra' Romani [...] forse il maggiore essempio di valore», Tasso ha ben presente la topica *quaestio de ducibus*, ossia il dibattito su chi sia stato il più grande generale della storia. Nei vari pareri forniti su tale *quaestio*, che trae la sua origine da uno scambio di battute fra Scipione e Annibale raccontato da Livio (XXXV 14), l'Africano è costantemente citato fra i più grandi. In qualche caso, è persino ritenuto il più grande in assoluto, come nella petrarchesca *Collatio inter Scipionem Alexandrum Hanibalem et Pyrrum* (Petrarca 2007, pp. 345-360) e nella traduzione del XII *Dialogo dei morti* di Luciano realizzata nel 1424/25 da Giovanni Aurispa (Luciano 1507): il traduttore manipola il testo lucianeo facendo primeggiare Scipione per la sua virtù morale, mentre l'autore greco concedeva la palma ad Alessandro. Proprio al dialogo lucianeo nella versione dell'Aurispa si rifà Tasso nella *Risposta di Roma a Plutarco*, laddove la personificazione di Roma dichiara la superiorità di Scipione su Alessandro Magno (*Risposta di Roma a Plutarco* 189-191). Tuttavia, Scipione viene spesso posposto ad un altro generale romano, Giulio Cesare, che in epoca cinquecentesca è perlopiù definito il più grande condottiero di tutti i tempi. Si veda ad esempio il *Discorso* del fiorentino Francesco Bocchi, appositamente dedicato alla *quaestio de ducibus* (Bocchi 1573), che assegna per l'appunto il primato a Cesare (seguito da Scipione e da Annibale). Lo stesso avviene comunemente nei numerosi trattati sul perfetto capitano pubblicati fra il secondo Cinquecento e il primo Seicento (per approfondimenti, cfr. Favaro 2013; Favaro 2021, pp. 40-43). Nel *Proemio* della *Risposta di Roma a Plutarco*, Tasso stesso dichiara che «il nome fatale di Scipione cedette, come l'altre cose, alla fortuna di Cesare vittorioso» (*Proemio* 2). Tuttavia, anche nei trattati sul perfetto capitano c'è chi, al di là degli eventuali *distinguo* e delle formule di cautela, sembra anteporre Scipione a Cesare (ad es. Patrizi 1594, p. 5; Iacobilli 1606, p. 126). Del resto, nel confronto fra Scipione e Cesare entrano in gioco valutazioni di ordine più globale, che tengono conto anche dell'aspetto morale. Secondo tale prospettiva, Scipione, modello esemplare per eccellenza morale, può avere la meglio su Cesare, spesso accusato di eccessiva ambizione e di 'tirannide'. Sul punto, si sviluppa un ampio dibattito in età umanistico-rinascimentale, anche per stimolo della celeberrima controversia fra Poggio Bracciolini e Guarino Veronese, l'uno a favore di Scipione e l'altro di Cesare (Canfora 2001; Pedullà 2010). Già Petrarca si era soffermato a più riprese sul confronto fra Scipione e Cesare (Fenzi 2002, pp. 365-416, 469-492; Fera 2013). Anche Tasso confronta Scipione e Cesare dalla prospettiva morale nel *Discorso della virtù feminile e donnesca* (p. 65), laddove osserva che Zenobia e Artemisia sono preferibili a Semiramide e Cleopatra per la loro temperanza, analogamente a Scipione e Camillo rispetto a Cesare e Alessandro.

ch'era nato di così valorosa famiglia e morto per la patria così valorosamente.[96] E Cesare, che fu l'altro maggiore essempio de la virtù romana, di molti vizî fu contaminato.[97] E 'l minore Scipione e 'l suo Lelio, al qual, or me ne ricordo, s'attribuì il nome di saggio, amarono fuor del convenevole Terenzio, scrittor de le comedie.[98] E Cesare udì trionfando rimproverarsi cose

96. Riguardo alle presunte origini divine di Scipione, Tasso si fonda su Livio, anche nel sottolineare che Scipione si guardò bene dallo smentire la diceria, contribuendo così a rafforzarla (Liv. XXVI 19 5-8; cfr. anche Gell. VI 1). Il padre di Scipione l'Africano era Publio Cornelio Scipione (260-212/211 a.C.), console nel 218 a.C., sconfitto da Annibale nelle battaglie del Ticino e della Trebbia e impegnato poi anche in Spagna, dove morì (Polyb. III 64-75; Liv. XXI 45-56). Fondandosi su Cic. *Sen.* 20 75 («duos Scipiones, qui iter Poenis vel corporibus suis obstruere voluerunt»), Petrarca offriva una connotazione eroica alla morte del padre dell'Africano e di suo zio, Gneo Cornelio Scipione Calvo: «e quei che volsero a' nemici armati / chiudere il passo co le membra sue» (*Tr. Fam.* I 38-39; cfr. Pacca, commento ai *Trionfi*, nota *ad loc.*). Tasso ne tenne probabilmente conto. Cfr. anche *Cataneo-idoli* 38 (in cui si rifiutano le possibili giustificazioni di ordine politico-sociale nel far risalire le proprie origini agli dei); *Messaggiero* 184.

97. Gaio Giulio Cesare (101/100-44 a.C.), vinta la Guerra civile contro Pompeo e gli altri capi degli Ottimati, detenne il potere a Roma come dittatore, ponendo così le basi per il principato, per poi essere ucciso in una congiura. Forni lo definisce «l'altro maggiore essempio de la virtù romana», dichiarando così la superiorità sua e di Scipione su tutti gli altri Romani. Tasso esalta la 'virtù' di Cesare anche nella *Risposta di Roma a Plutarco* (106-107). Quanto ai «molti vizi» di Cesare, Tasso poteva trovare un ritratto assai fosco del *dictator* nella *Farsaglia* di Lucano, dove è l'eroe negativo in contrapposizione al modello ideale di Catone. Il primo è un feroce ed efferato tiranno che non esita a distruggere lo Stato per soddisfare la sua smodata brama di potere, mentre il secondo è lo strenuo difensore delle libertà repubblicane, in grado di morire per i propri ideali. Svetonio si sofferma sui vizi privati di Cesare, descrivendolo come vanesio, amante del lusso, avido, sodomita, lussurioso, adultero, dedito al proprio interesse, ladro, sacrilego (*Iul.* 45-54). Inoltre, racconta che si attirò odii con la sua brama di onori, l'autoritarismo, la tracotanza e l'arroganza, tanto da apparire un tiranno: tali risentimenti contribuirono a provocare la congiura in cui fu assassinato (*Iul.* 76-80). Nella sua *Vita di Cesare*, Plutarco mette in luce l'eccessiva ambizione del personaggio, per cui aspira alla tirannide. A tale scopo, Cesare ricorre a mezzi deprecabili quali la corruzione, la demagogia e la violenza. In ambito cristiano, Orosio contrappone l'arroganza di Cesare all'umiltà di Cristo (*Hist. adv. pag.* VI 17 9-10). L'accusa a Cesare di mirare alla tirannide è comune anche in epoca umanistico-rinascimentale, come dimostra la già ricordata controversia fra Poggio e Guarino. Tasso si sofferma su di essa in *Forno I* 128-129, in cui il comportamento di Cesare viene giustificato come necessario, considerando l'irreversibile corruzione della tarda repubblica. Tale presa di posizione è oggetto di dibattito negli anni successivi, come dimostrano ad esempio il dialogo *L'Heroe overo della virtù heroica* (1591) del veronese Francesco India e la *Sommaria descritione dell'Heroe* (1607) del bergamasco Decio Celeri (per approfondimenti, cfr. Favaro 2021, pp. 233-236, 276-278). Cfr. anche *De la dignità* 121 (sulla clemenza e sulla poca prudenza di Cesare).

98. Publio Cornelio Scipione Emiliano (185-129 a.C.) fu detto anche l''Africano Minore' per distinguerlo da Cornelio Scipione l'Africano (o l'Africano Maggiore): pertanto, For-

altrettanto vergognose quante vere.[99] **[24]** Né i migliori imperatori furono men degni di riprensione de' migliori cittadini: peroch'Augusto di crudeltà[100] e Vespesiano d'avarizia furono colpevoli, non che biasimati;[101] e Tito ne la sua gioventù non diede minor sospizione ch'egli dovesse esser simile a Nerone;[102] e Traiano, che fra' gentili imperatori fu il più giusto, fu bevitore e

ni lo chiama «'l minore Scipione». Figlio del conquistatore della Macedonia Lucio Emilio Paolo (da cui il soprannome di 'Emiliano'), fu adottato da Publio Cornelio Scipione, figlio di Scipione l'Africano. Per la sua capacità di congiungere raffinata cultura e grande abilità in campo politico-militare, fu considerato da Cicerone l'uomo di stato ideale: l'Arpinate fa di lui il personaggio principale del *De re publica* (che, nel VI libro, contiene il celebre *Somnium Scipionis*) e del *De senectute*. Su di lui, cfr. anche PETRARCA, *Tr. Fam.* I 35-36. Gaio Lelio Sapiente (188-125 a.C.), politico ed oratore, fu intimo amico dell'Emiliano e membro del Circolo degli Scipioni. L'amicizia fra l'Emiliano e Lelio è al centro del *Laelius de amicitia* di Cicerone. Lelio è definito *sapiens* («saggio», come scrive Tasso) in CIC. *Off.* III 4 16; SEN. *Ep.* 64 10, 95 72; *QNat.* VI 32 10; GELL. XVII 5 1. Tale soprannome gli fu attribuito per le sue capacità politiche, la profonda cultura, il carattere posato e l'abilità oratoria. Per la diceria relativa agli amori «fuor del convenevole» fra l'Emiliano, Lelio e Terenzio, cfr. SVET. *Vita Ter.* 1 (PRANDI 1999, *ad loc.*).

99. Forni allude ai versi scurrili (in particolare quelli sugli amori di Cesare e Nicomede di Bitinia) intonati dai soldati durante la celebrazione del trionfo sulle Gallie (46 a.C.): cfr. SVET. *Iul.* 49 4 (PRANDI 1999, commento a *Forno I*, rr. 166-167).

100. Gaio Giulio Cesare Ottaviano Augusto (63 a.C.-14 d.C.) fu il primo imperatore romano e fondatore della dinastia giulio-claudia. Le fonti antiche (Svetonio, Tacito, Cassio Dione, Aurelio Vittore, Eutropio...) giudicano in modo perlopiù positivo il suo operato. Tuttavia, emergono anche notazioni critiche, come quella relativa alla crudeltà, con riferimento in particolare alle famigerate liste di proscrizione da lui redatte insieme a Marco Antonio e a Marco Emilio Lepido (SVET. *Aug.* 27: cfr. PRANDI 1999, commento a *Forno I*, rr. 172-175; DION. CASS. XLVII 1-17), ai presunti sacrifici umani compiuti presso Perugia (SEN. *Clem.* I 11 1; SVET. *Aug.* 15 2; DION. CASS. XLVIII 14 4) e alla cena dei dodici dèi, in cui Ottaviano venne definito 'Apollo Torturatore' (SVET. *Aug.* 70 1). Era diffuso il *topos* di un Augusto 'bifronte', crudele durante la giovinezza e clemente durante la maturità (sulla clemenza di Augusto, anche *De la dignità* 121 e la dedicatoria del *Costante*). Sulla crudeltà di Augusto e sul suo 'bifrontismo', GASCOU 1984, pp. 201-205; HINARD 1985, pp. 320-321; RODEGHIERO 2012, pp. 107, 112-113, 118-119.

101. Tito Flavio Vespasiano (9-79 d.C.) fu imperatore dal 69 d.C., dopo la fine della dinastia giulio-claudia con la morte di Nerone e i disordini ad essa seguiti. Fu oculato amministratore delle finanze imperiali, in dissesto dopo il regno di Nerone e la successiva guerra civile. Proprio a causa di tale difficile situazione fu spinto ad introdurre nuove tasse: provvedimento impopolare che gli procurò quelle accuse di avidità a cui fa riferimento Forni: cfr. SVET. *Vesp.* 16 (PRANDI 1999, commento a *Forno I*, rr. 172-175), 19; DION. CASS. LXVI 8. Complessivamente, tuttavia, fu fra gli imperatori più apprezzati, come ricaviamo dalle testimonianze di Tacito, Svetonio e Cassio Dione. Un cenno positivo su Vespasiano è anche in *Nifo* 133.

102. Tito Flavio Cesare Vespasiano Augusto, meglio noto come Tito (39-81 d.C.), succedette al padre Vespasiano, ma governò per solo due anni (79-81 d.C.) a causa della morte prematura. Prima di salire al potere, portò a termine con successo la repressione della rivolta

in altra maniera incontinente.[103] Debbo discender più basso a gli Eliogabali, a' Galieni e agli altri mostri sì fatti, di mille brutture contaminati,[104]

giudaica, dopo aver espugnato Gerusalemme e distrutto il Tempio. Ebbe fama di buon imperatore, come si apprende da Tacito, Svetonio e Cassio Dione. Secondo Svetonio, Tito veniva chiamato «amor ac deliciae generis humani» (*Tit.* 1), espressione a cui allude Tasso nel passo corrispondente a questo in *Forno I* 23 («Tito, che fu detto le delizie del mondo»). Per la notizia che Tito nella sua giovinezza facesse temere di essere un secondo Nerone, per crudeltà, dissolutezza, lussuria e rapacità, cfr. SVET. *Tit.* 7 (PRANDI 1999, commento a *Forno I*, rr. 172-175).

103. Marco Ulpio Nerva Traiano (ca. 53-117 d.C.), originario della Spagna, fu imperatore dal 98 al 117. Dimostrò eccellenti capacità in campo politico, amministrativo e militare. Le fonti antiche lo presentano come *optimus princeps*: si vedano il *Panegyricus* e le lettere di Plinio il Giovane, nonché le opere storiche di Cassio Dione, di Aurelio Vittore, dello Pseudo-Aurelio Vittore e di Eutropio (cfr. anche PETRARCA, *Tr. Fam.* I 123, dove è definito «princip*e* fid*o*», ossia giusto e pio). Si veda ad es. il conciso ma entusiastico profilo offerto in EUTR. VIII 2-5, in cui si ricorda fra l'altro che ogni nuovo imperatore riceveva il seguente saluto augurale dal Senato: «Felicior Augusto, melior Traiano» (VIII 5). Particolarmente apprezzata (soprattutto in epoca medievale) era la sua giustizia, evidenziata anche da Tasso («fra' gentili imperatori fu il più giusto»). Dante pone Traiano in Paradiso fra gli spiriti giusti (*Par.* XX 43-48), sulla base della leggenda per cui papa Gregorio Magno, commosso dalla giustizia e dalla pietà dell'imperatore, avrebbe ottenuto da Dio di riportarlo in vita per il tempo sufficiente a credere in Cristo e ad accendersi d'amore per lui (*Par.* XX 106-117; cfr. anche THOM. *ST* suppl. q. 71 a. 5; *Della precedenza* 27); e già in *Purg.* X 73-96, Traiano è protagonista di un *exemplum* di umiltà, ma al contempo di giustizia e di misericordia. Forni specifica che Traiano fu l'imperatore più giusto fra quelli pagani («fra' gentili imperatori») in quanto, poco dopo, precisa che Teodosio «tra' cristiani fu migliore che Traiano fra' gentili imperatori» (cfr. *infra*, 25). Per l'accusa di essere stato «bevitore e in altra maniera incontinente», è utile il confronto con il passo corrispondente in *Forno I* 23 («Traiano fu bevitore e nell'amor de' fanciulli oltre modo si compiacque»), da cui si deduce che l'incontinenza «in altra maniera» di Traiano consiste nell'amore dei fanciulli. La fonte di Tasso è DION. CASS. LXVIII 7 4: «So anche che aveva un debole per i bambini in tenera età e per il vino; tuttavia, se in conseguenza di questi vizi avesse commesso qualche azione indegna o riprovevole, e se ne fosse compiaciuto, sarebbe incorso in qualche accusa; in ogni caso, pur bevendo vino in grande quantità, rimaneva sobrio, e nelle relazioni con i bambini in tenera età non abusò mai di alcuno di loro». In PRANDI 1999, commento a *Forno I*, rr. 172-175, viene invece proposto AUR. VICT. *Caes.* (noto anche come *Historiae abbreviatae*) 13 10: «Quin etiam vinolentiam, quo vitio uti Nerva angebatur, prudentia molliverat, curari vetans iussa post longiores epulas». Tuttavia, il riferimento non appare convincente, perché Aurelio Vittore fa riferimento solo al vizio del bere, non all'amore verso i fanciulli. Prandi ricorda anche che «Tasso postillò una silloge di storiografi latini in cui i testi di Svetonio ed Aurelio Vittore erano contigui (Biblioteca Apost. Vaticana, *Stamp. Barb. cr. Tass.* 3)». Tuttavia, l'opera intitolata *Sexti Aurelii Victoris A. D. Caesare Augusto usque ad Theodosium excerpta* non corrisponde alle *Historiae abbreviatae* di Aurelio Vittore, bensì all'*Epitome de Caesaribus* dello Pseudo-Aurelio Vittore. Peraltro, pure nell'*Epitome de Caesaribus* (13 4) si fa riferimento al vizio del bere di Traiano (ma, anche lì, non al suo amore per i fanciulli).

104. Marco Aurelio Antonino Augusto, nato Sesto Vario Avito Bassiano ma meglio noto come Eliogabalo (203-222), di origine siriana, fu imperatore dal 218 alla morte. Prese il nome

O far trapasso a' peregrini egregi,

e rimirar Anibal crudele, i Cartaginesi fraudolenti e rompitori di patto?[105]

di Eliogabalo dal dio sole siro-fenicio, di cui era sacerdote e fanatico devoto. Fece scandalo per la sua politica religiosa (impose il culto del *Sol Invictus* al posto di quello di Giove), nonché per gli sfarzi, le eccentricità e gli eccessi sessuali. Fu infine ucciso dalla guardia pretoriana e colpito da *damnatio memoriae*. È passato alla storia come esempio per eccellenza di depravazione e di decadenza. Cfr. DION. CASS. LXXIX 32-LXXX 21; HERODIAN. V; *Hist. Aug. 'Elagab.'*; AUR. VICT. *Caes.* 23-24; PS.-AUR. VICT. *Epit.* 23; EUTR. VIII 22. Publio Licinio Egnazio Gallieno (218-268) fu imperatore insieme al padre Valeriano dal 253 e da solo a partire dal 260, quando suo padre fu catturato dai Sasanidi. Realizzò importanti riforme che modificarono l'organizzazione dell'esercito e permisero il ricambio della classe dirigente. Gli storici di parte senatoria furono tuttavia poco benevoli nei suoi confronti. Nell'*Historia Augusta ('Gallieni duo')*, viene accusato di essersi rallegrato della cattura del padre e di non essersi impegnato per la liberazione, in modo da sottrarsi al suo controllo (1 1, 3 8-9); è rappresentato inoltre come crudele nei confronti dei soldati (18 1) e dedito ai piaceri e agli eccessi (16 1). Viene descritto con tratti negativi anche in AUR. VICT. *Caes.* 32-33; PS.-AUR. VICT. *Epit.* 33; EUTR. IX 7-11, oltre che nel *Constante* (1565-1566) di Francesco Bolognetti.

105. *O far … egregi*: La citazione è tratta da PETRARCA, *Tr. Fam.* II 7: «Ma disviârmi i pellegrini egregi». Tasso sostituisce «Ma disviârmi» con «O far trapasso» per adattare la citazione al nuovo contesto, anche dal punto di vista sintattico: 'far trapasso' è infatti retto da 'debbo'. L'intero passaggio andrà quindi così inteso: 'Devo discendere più in basso agli Eliogabali, ai Gallieni e agli altri mostri dello stesso genere, deturpati da mille brutture, oppure (devo) passare agli stranieri famosi e contemplare Annibale crudele e i Cartaginesi fraudolenti e non fedeli ai patti?'. Si noti che anche nei *Trionfi* viene nominato Annibale, subito dopo il verso citato da Tasso. Petrarca, però, dà una connotazione positiva al generale cartaginese e agli altri uomini illustri da lui menzionati. Forni pone Annibale e i Cartaginesi su un piano più alto rispetto ad Eliogabalo, Gallieno e gli altri peggiori imperatori del Tardo Impero, come rivela la significativa scelta dei verbi, con il passaggio da «discender più basso» a «far trapasso». La scelta del verbo 'rimirare' («rimirar Anibal crudele») è probabilmente influenzata dall'occorrenza di «mirar» in PETRARCA, *Tr. Fam.* II 2 («mirar il buon popol di Marte»), poco prima del verso citato. Annibale (247-183 a.C.) fu il migliore generale cartaginese, noto soprattutto per le sue clamorose vittorie contro i Romani (Ticino, Trebbia, Trasimeno e soprattutto Canne) durante la Seconda guerra punica. Quando però Scipione portò la guerra in Africa, fu sconfitto nella decisiva battaglia di Zama (202 a.C.). Si rifugiò poi in Oriente, dove si suicidò per non cadere prigioniero. Anche Annibale è uno dei generali costantemente presi in considerazione nella sopra ricordata *quaestio de ducibus*. La crudeltà è un tratto caratterizzante di Annibale, come la fraudolenza e la propensione a non rispettare i patti, considerati tipici di tutti i Cartaginesi. Tuttavia, Tasso deve aver tenuto in particolare considerazione il ritratto fornito da Livio, visto che ad esso fa esplicito riferimento poco dopo (29). In particolare, si veda questo passo: «has tantas viri [*scil.* Annibale] virtutes ingentia vitia aequabant: inhumana crudelitas, perfidia plus quam Punica» (LIV. XXI 4 9, citato esplicitamente in *Porzio* 227). Potrebbe inoltre essersi ricordato di CIC. *Off.* I 38: «Poeni foedifragi, crudelis Hannibal»; VAL. MAX. IX 6 *ext.* 2 (citato in *Porzio* 231). Su Annibale, cfr. POLYB. III-XV; DIOD. SIC. XXV-XXVII; STRAB. V; LIV. XXI-XXX; NEP. *Hann.*;

[25] Ma se pur alcuno fra tanti ch'abbiamo nominati meritasse d'esser riputato buono intieramente, o Milciade o Cimone o Agesilao o Platone o Senefonte o 'l suo Ciro o 'l maggiore o 'l minor Scipione o Lelio o Marcello o Tito o Vespesiano o Teodosio, che tra' cristiani fu migliore che Traiano fra' gentili imperatori, o Carlo Magno o 'l buon duca Goffrido,

Che fe' l'impresa santa e i passi giusti,

quale stirpe si troverà dotata di tutte le virtù?[106] **[26]** Troverassi l'uomo buono e per conseguente nobile, ma non la buona e nobile stirpe. E che ciò sia vero,

PLUT. *Marc.*; EUTR. III 7-23. Sui vizi dei Cartaginesi, cfr. THOM. [Tolomeo da Lucca] *De regno* IV 19-20. Cfr. anche *De la dignità* 112; in *Porzio* 174 è menzionata in termini negativi «la fede africana», a partire dall'esperienza di Scipione e dal racconto di Livio (XXVIII 17 1-12).

106. Quasi tutti i personaggi qui ricordati sono già stati nominati in precedenza e pertanto si può rinviare alle note relative, limitandosi a precisare che Ciro il Grande è detto «suo» in rapporto a Senofonte poiché quest'ultimo è autore della *Ciropedia*. Inoltre, lo Scipione «maggiore» è l'Africano, mentre il «minore» è l'Emiliano. Compaiono invece per la prima volta Marcello, Teodosio, Carlo Magno e Goffredo di Buglione. Il romano Marco Claudio Marcello (*ante* 268-208 a.C.), console per cinque volte, vinse i Galli Insubri nel 222 a.C., ottenendo le spoglie opime (POLYB. II 34-35; LIV. XXVII 25 7). Si distinse durante la seconda guerra punica (LIV. XXV 23-31). Morì durante uno scontro con reparti della cavalleria di Annibale (POLYB. X 32; LIV. XXVII 26-27; VERG. *Aen.* VI 855). A lui è dedicata anche una *Vita* di Plutarco (cui Tasso attinge ampiamente negli esordi del *Porzio*); cfr. anche PETRARCA, *Tr. Fam.* I 53. Flavio Teodosio Augusto, detto anche Teodosio I il Grande (347-395), fu imperatore romano dal 379 alla morte. Fu assai attivo quale legislatore, come testimoniato dai suoi numerosi provvedimenti contenuti nel *Codex Theodosianus* (fatto realizzare dall'imperatore Teodosio II). Soprattutto, dichiarò il cristianesimo religione di stato con l'Editto di Tessalonica (380); godette perciò di ottima reputazione presso gli autori cristiani: OROS. *Hist. adv. pag.* VII 34-35; AUGUST. *De Civ. D.* V 25-26. Molto positivo è anche il ritratto fornito in PS.-AUR. VICT. *Epit.* 47-48, in cui significativamente Teodosio è messo a paragone con Traiano, proprio come in Tasso (48 8-10). Carlo Magno (742-814), Re dei Franchi, fu il fondatore del Sacro Romano Impero. Espanse il suo dominio grazie alle vittoriose campagne contro i Longobardi e i Sassoni. Realizzò importanti riforme nei più vari settori e promosse una nuova fioritura culturale. Tasso poteva trarre informazioni su di lui ad es. dal *De rebus gestis Francorum* di Paolo Emili, che sappiamo essere stato in suo possesso (BALDASSARRI 1999, p. 403). Riguardo al valore da attribuire alla dignità imperiale ricoperta da Carlo Magno, Tasso teneva conto di THOM. [Tolomeo da Lucca] *De regno* III 10, 18, come ricaviamo dal *De la dignità* (cfr. in part. § 64). Goffredo di Buglione (ca. 1060-1100), Duca della Bassa Lorena (per questo Forni lo chiama «(i)l buon duca»), fu uno dei comandanti della Prima Crociata (1096-1099). Dopo la liberazione del Santo Sepolcro, divenne il primo sovrano del Regno di Gerusalemme, con il titolo di 'Difensore del Santo Sepolcro'. Tasso, che ne fece il protagonista della *Gerusalemme liberata*, trovava informazioni su di lui nella *Cronaca* di Guglielmo di Tiro (cfr. DI SANTO 2018, pp. 61-122). Inoltre, Goffredo è uno dei 'Nove Prodi' (*Neuf Preux*), cari alla cultura cavalleresca del XIV-XV sec. (SCHROEDER 1971; LE-

vedete che 'l regno non continuò ne' Romani per successione.[107] Rimirate l'imperio trapassar di schiatta in schiatta or per violenza, or per elezione; rimirate di Ciro nascer Cambise, e di Dario Serse, e del buono il reo Tarquinio, e di Vespesiano Domiziano, e Commodo di Marco Aurelio.[108] Dunque par

GRAND-CASTELLANI 2016), ed è collocato fra i beati combattenti per la fede del Cielo di Marte in DANTE, *Par.* XVIII 47 (dove è chiamato «duca», come in Tasso). *Che fe' … giusti*: cfr. PETRARCA, *Tr. Fam.* II 138, in cui il riferimento è proprio a Goffredo di Buglione: «Poi venia solo il buon duce Goffrido, / che fe' l'impresa santa e' passi giusti». I «passi giusti» rinviano alla legittimità delle pretese dei cristiani sul possesso di Gerusalemme e del Santo Sepolcro. È da notare che, subito prima del verso in questione, anche Petrarca ricorda Carlo Magno (*Tr. Fam.* II 135: «un Lottoringo»). D'altra parte, la menzione di Goffredo segue quella di Carlo Magno anche nel sopra citato verso dantesco di *Par.* XVIII 47 e in BOCCACCIO, *Amorosa visione* XI 76-78. I due personaggi si prestavano ad essere associati perché entrambi avevano combattuto per la fede (cfr. la nota di PACCA a *Tr. Fam.* II 137-141).

107. Di regola, come si ricava da Livio e da Dionigi di Alicarnasso, i re di Roma venivano scelti per elezione. Tuttavia, Tarquinio il Superbo ottenne il potere con la violenza, senza la prevista approvazione del Senato e del popolo suddiviso in curie, da cui il nome di 'comizi curiati' dato all'assemblea (LIV. I 49 3; DION. HAL. IV 41 1). Quanto agli imperatori, la successione non avveniva automaticamente secondo un criterio ereditario, come si può ricavare dagli storici e biografi romani (Tacito, Svetonio, Cassio Dione, *Historia augusta*, Aurelio Vittore, Pseudo-Aurelio Vittore, Eutropio etc.). Sulla scelta del successore influivano principalmente tre fattori: i desideri dell'imperatore precedente, il Senato e l'esercito. Solo in alcuni casi il successore era scelto sulla base del criterio ereditario, anche per la rara disponibilità di eredi maschili diretti (come avvenne nei casi di Vespasiano, Marco Aurelio e Settimio Severo). Spesso, gli imperatori erano generali che ottenevano il potere attraverso la forza militare, dopo essersi fatti acclamare da alcune legioni lontano da Roma (cfr. ad es. TAC. *Hist.* I 4). Per questo, nel passo subito successivo Forni può affermare che il potere imperiale passasse di stirpe in stirpe «or per violenza, or per elezione». Per approfondimenti sui criteri della successione imperiale a Roma, GRAINGER 2020. Machiavelli si sofferma sui criteri di successione degli imperatori romani in *Discorsi* I 10 (per approfondimenti, RUGGIERO 2014; GIARDINA 2014). In *Ghirlinzone* 29, i frequenti passaggi di potere da una dinastia all'altra (spesso attuati tramite la violenza) presso l'Impero romano sono contrapposti alla stabilità dell'Impero asburgico, retto dalla medesima dinastia per secoli.

108. Per Ciro il Grande, Cambise, Dario I, Serse, Tarquinio Prisco (il Tarquinio «buono»), Tarquinio il Superbo (il Tarquinio «reo») e Vespasiano, si rimanda alle note precedenti. Tarquinio il Superbo è considerato figlio di Tarquinio Prisco in LIV. I 46 4, sulla base dell'opinione della maggior parte degli storici, pur con il dubbio che fosse piuttosto suo nipote. In DION. HAL. IV 41 4 si legge che Tarquinio Prisco era nonno del Superbo. Quest'ultimo è invece dichiarato senz'altro figlio di Tarquinio Prisco in EUTR. I 7. Gli studiosi moderni hanno osservato che, in base ai dati a nostra disposizione, Tarquinio il Superbo non poteva essere figlio di Tarquinio Prisco. Tito Flavio Domiziano (51-96) e Lucio Elio Aurelio Commodo (161-192) furono fra gli imperatori romani più criticati dagli storici antichi di parte senatoria, che li accusarono di esercitare una crudele tirannia. Domiziano fu descritto come lussurioso, iracondo, avido e superbo. Fu inviso agli autori cristiani anche per la persecuzione religiosa da lui voluta (LACT. *De mort. persec.* III 1; AUGUST. *De Civ. D.* XVIII 52).

che si possa dubbitare che non si ritrovi questa vostra nobiltà, la qual riponete ne la virtù: e se pur si ritrova l'uomo nobile, non si ritrova la nobil progenie.

[27] A.B. A me pare che 'l vostro lungo ragionamento abbia rinovata la memoria de gli uomini grandi, i quali d'alcun vizio o d'alcuna sospizione di vizio non furono lontani, e taciuto di molti, che non diedero alcuna giusta occasione di calunnia. Quanti sono gli Spartani, de' quali non avete fatta menzione, bench'in loro il regno continovasse. Che schiera de' Fabî, che lungo ordine de' Scipioni avete lasciati a dietro. Quanti Marcelli, quanti Metelli, quanti Deci, quanti Valeri,[109] la stirpe de' quali non si può dubitare s'ella fos-

Commodo fu considerato lussurioso, depravato e stravagante, anche per il suo capriccio di esibirsi come gladiatore, tanto da essere ritenuto un nuovo Nerone. Sia Domiziano sia Commodo furono assassinati in congiure e condannati alla *damnatio memoriae* (anche se Commodo fu poi riabilitato e divinizzato da Settimio Severo). Su Domiziano: Svet. *Dom.*; Tac. *Agr.*; Plin. *Pan.*; Dion. Cass. LXVII; Aur. Vict. *Caes.* 11; Ps-Aur. Vict. *Epit.* 11; *Hist. Aug. 'Comm.'*; Eutr. VII 23; Oros. *Hist. adv. pag.* VII 10; Petrarca, *Tr. Fam.* I 122 (dove è definito il figlio «bello e rio» di Vespasiano, in contrapposizione a Tito, il figlio «buono e bello»: il verso è citato esplicitamente in *Porzio* 48). Su Commodo: Dion. Cass. LXXIII; Aur. Vict. *Caes.* 17; Ps-Aur. Vict. *Epit.* 17; Eutr. VIII 15; Oros. *Hist. adv. pag.* VII 16. Marco Aurelio Antonino (121-180) fu invece ritenuto modello esemplare di imperatore colto e virtuoso, fedele agli insegnamenti della filosofia stoica, da lui professata anche nei suoi *Ricordi* (noti pure come *Colloqui con sé stesso*). Su di lui: Dion. Cass. LXXI-LXXII; Aur. Vict. *Caes.* 16; Ps-Aur. Vict. *Epit.* 16; *Hist. Aug. 'Marc. Aur.'*; Eutr. VIII 9-14; Oros. *Hist. adv. pag.* VII 15; Petrarca, *Tr. Fam.* I 125-126. Gli esempi di Commodo e Domiziano quali indegni discendenti sono ricordati anche in *Nifo* 133.

109. Le fonti principali per queste *gentes*, così importanti durante il periodo repubblicano, sono le opere storiche di Polibio, di Dionigi di Alicarnasso, ma soprattutto di Livio. Tasso doveva tenere conto anche del *Triumphus Fame* I di Petrarca, in cui compaiono i membri più illustri di tutte le famiglie romane ricordate anche da Bucci, in particolare: Scipione l'Africano (vv. 22, 40), Scipione Emiliano (v. 36), Gneo Cornelio Scipione Calvo e Publio Cornelio Scipione padre dell'Africano (vv. 38-39), Lucio Cornelio Scipione Asiatico e Publio Cornelio Scipione Nasica (vv. 40-42), Quinto Fabio Massimo il Temporeggiatore (vv. 50-51), «duo altri Fabii» (v. 52: il riferimento è probabilmente a Quinto Fabio Massimo Rulliano e a Quinto Fabio Massimo Allobrogico, ma in alternativa al secondo sono stati proposti anche Marco Fabio Ambusto e Quinto Fabio Massimo Gurgite: Pacca, commento ai *Trionfi*, nota *ad loc.*), «duo Marcelli» (v. 53: ossia Marco Claudio Marcello conquistatore di Siracusa e Marco Claudio Marcello console nel 196 a.C., oppure Marco Claudio Marcello console nel 51 a.C.: Pacca, commento ai *Trionfi*, nota *ad loc.*), Publio Decio Mure console nel 340 a.C. e l'omonimo figlio (vv. 67-69; su di loro, cfr. anche Liv. VIII 9, X 28; Cic. *Sen.* 13 43), Marco Valerio Levino (v. 73), Marco Valerio Corvino (vv. 98-99), Quinto Cecilio Metello console nel 206 a.C., Quinto Cecilio Metello Macedonico, Quinto Cecilio Metello Numidico, Quinto Cecilio Metello Balearico oppure Quinto Cecilio Metello Pio (vv. 118-120: Pacca, commento ai *Trionfi*, nota *ad loc.*). Il riferimento a Petrarca è reso ancor più probabile non solo dalla presenza di due esplicite citazioni da *Tr. Fam.* II poco prima del passo qui commentato, ma anche dal fatto che Tasso allude chiaramente al passo del *Tr. Fam.* I sui Deci in *De la digni-*

se nobile, come non si dubita de la razza de' corsieri del regno o di ginetti di Spagna, quantunque alcuno soglia degenerare.[110] **[28]** Ricordatevi, o signor Antonio, che noi siamo nel mondo e fasciati di queste carni e ricoperti di questo manto d'umanità: laonde gli umani errori si debbono da noi scusare come umani, né per loro dee esser riputata ignobile quella stirpe ch'umanamente ad alcun peccato è sottoposta; che s'ella non peccasse, niuna differenza si troverebbe tra la nobiltà de gli uomini e quella de l'intelligenze.[111] Tale è dunque

tà 167 (su questi ultimi, cfr. anche *Nifo* 250). È utile pure il confronto con i Romani illustri menzionati nella *Risposta di Roma a Plutarco*.

110. Anche se alcune delle illustri *gentes* romane sopra nominate sono plebee, Bucci afferma che della loro stirpe «non si può dubitare s'ella fosse nobile». Egli si riferisce evidentemente alla cosiddetta 'nobiltà naturale', piuttosto che a quella 'civile'. Infatti, in *De la dignità* 167, Bucci ricorre proprio all'esempio dei Deci per dimostrare che si può essere nobili per natura, anche se non lo si è dal punto di vista civile (per la distinzione fra nobiltà naturale e civile, cfr. *De la dignità* 31 e nota *ad loc.*). Bucci chiama in causa come termini di paragone cavalli assai pregiati e famosi nel Cinquecento, i «corsieri del regno» (con riferimento al Regno di Napoli) e i «ginetti di Spagna». I primi, che derivavano da attenti incroci di razze, erano dei cavalli da guerra o da corsa allevati nel Regno di Napoli, ad esempio in Calabria, in Puglia e in Basilicata (*GDLI*, *s.v.* 'corsiero'; Gattini 1904). Cfr. Corte 1562, c. 22*r*: «In Italia principalmente sono stimati molto i cavalli del Regno di Napoli. Dove nascono corsieri bellissimi, e bonissimi ginetti». I secondi, invece, erano dei cavalli di razza spagnola, piccoli e snelli, assai apprezzati per la velocità. Tasso fa riferimento ai corsieri del Regno e ai ginetti di Spagna pure *infra*, 105 (cfr. nota *ad loc.*) e in due passi dell'*Apol.*: nel primo passo, si richiama alla differenza fra il ginetto di Spagna e il Frisone per spiegare che il romanzo cavalleresco e il poema richiedono di essere trattati in maniera diversa, cosa di cui Ariosto non si è ben avveduto (pp. 417-418); nel secondo, rispondendo ironicamente alle critiche dell'Accademia della Crusca ad alcune sue scelte linguistiche, Tasso nomina congiuntamente i ginetti di Spagna e i corsieri del Regno, proprio come nel *Forno* (p. 461).

111. *gli umani errori … come umani*: allusione alla sentenza latina *errare humanum est*, per cui cfr. Liv. VIII 35. Il riferimento al mondo terreno, al corpo e in generale alla materia in termini negativi («noi siamo nel mondo e fasciati di queste carni e ricoperti di questo manto d'umanità») rinvia alla tradizione platonico-cristiana. Anche la menzione del «peccato» a cui è sottoposta l'umanità ha un'evidente valenza religiosa, poiché rimanda alla dottrina del peccato originale (sul punto, Cambiano 2019, p. 434). Per la differenza fra la nobiltà degli uomini e quella delle intelligenze celesti, si pensi alla gerarchia del reale proposta da Marsilio Ficino nella *Theologia platonica*, in cui, sulla base della tradizione neoplatonica, sono distinti cinque gradi di perfezione ontologica: Dio, Angelo, Anima, Qualità e Corpo, con l'Anima nella posizione mediana di *copula mundi*. Tasso avrà tenuto presente anche la gerarchia delle creature angeliche teorizzata in Ps.-Dion. *Coel. Hier.* VI-IX (ma cfr. anche Isid. *Etym.* VII v; Thom. *ST* I q. 108; Dante, *Par.* XXVIII 88-129), a cui fa riferimento anche poco dopo (31) e in *De la dignità* 13, 139-140. Cfr. inoltre il *De mysteriis Aegyptiorum* di Giamblico nella traduzione di Ficino (Giamblico 1497, presente fra i postillati barberiniani: Russo 2022, pp. 395-396, nn. 50 e 51), in cui viene proposta la seguente gerarchia: Dei invisibili, Dei visibili, Arcangeli, Angeli, Demoni (o Genii), Principati, Principi, Eroi, Anime sciolte dal corpo (come ricordato in Piccolomini 1583, p. 328). Anche nel *Messaggiero* e nel *Conte* è

la nobiltà umana quale è l'umana virtù: non è perfetta l'umana virtù, perché, s'ella perfetta fosse, non sarebbe peraventura umana; e però l'umana nobiltà non è in tutto libera da ogni colpa, e s'è perfetta virtù e perfetta nobiltà, non assolutamente è perfetta, ma con questa condizione d'umana o di morale o di civile, perché sovra questi gradi altri ne sono stati descritti.[112] **[29]** Ma non

espressa la necessità di stabilire una gerarchia dell'esistente in cui sia garantito ogni livello intermedio tra la pura intelligenza e la materia.

112. Aristotele introduce il concetto di 'virtù eroica' per indicare una virtù al di sopra dell'umano, tale da raggiungere la dimensione divina: «Per quanto riguarda il contrario della bestialità, [...] la cosa migliore sarebbe parlare di una virtù superiore a noi, cioè di una virtù, in un certo senso, eroica e divina, come fa Omero quando, a proposito di Ettore, fa dire a Priamo che egli era straordinariamente virtuoso [...]. Poiché, poi, è raro che esista un essere umano che sia "divino", nel senso in cui gli Spartani usano abitualmente questa espressione nei confronti di qualcuno verso cui nutrono una straordinaria ammirazione, come quando dicono "o uomo divino", così anche l'individuo bestiale è raro tra gli esseri umani» (Arist. *Eth. Nic.* VII 1145a). Sulla base del passo aristotelico, fra Medioevo e Rinascimento si assiste a un fiorente dibattito sulla virtù eroica (Saarinen 1990; Fogelberg Rota-Hellerstedt 2015; per ulteriori indicazioni bibliografiche, Favaro 2021, pp. 259-260). Fra le opere rinascimentali che riflettono sulla virtù eroica (e, più in generale, sull'etica aristotelica), va segnalata in particolare l'*Universa philosophia de moribus* (1583) di Francesco Piccolomini, che sappiamo essere stata importante per Tasso (il trattato, fra le fonti principali del *Porzio*, è presente fra i postillati barberiniani: Russo 2022, p. 393, n. 37; cfr. anche *Costante* 2-3). Proprio in Piccolomini troviamo una distinzione fra i vari gradi della virtù, in cui si fa riferimento alle nozioni di virtù 'umana', 'morale' e 'civile' ricordate da Tasso e sono menzionati anche i gradi superiori (fra cui la virtù eroica, considerata come eccellenza della virtù morale tale da elevare al di sopra della condizione umana): «Aliud Virtutis genus ad sentiendi appetitum pertinens, quia more et assuetudine acquiritur, morale nuncupatur. [...] Absolute autem Moralis virtus adhuc duplex est: vel enim in quadam excellentia et moderatione supra humanam conditionem posita est, et nuncupatur Virtus Heroica; vel magis intra hominum terminos nos continet, communique voce Virtus Civilis et Moralis nuncupatur. Quae adhuc est duplex: vel enim est virtus universa, suo ambitu cunctas amplectens, ut universa Iustitia; vel est virtus in parte sumpta, quae etiam duplex est, vel enim attinet ad appetitum irascendi, ut Fortitudo et Mansuetudo, vel ad appetitum cupiendi, ut Temperantia et similes. Cum autem variae sint Virtutum formae, omnes in quatuor capita redigi possunt: in Virtutes Physicas, Morales, Rationales et Divinas. Virtus Physica perficit res Natura constantes; Virtus Moralis virum probum civemque probum; Virtus Rationalis praesertim virum sapientem constituit; Virtus Divina et infusa format Christicolam et civem coeli» (Piccolomini 1583, pp. 168-169). Come si può constatare, Piccolomini associa la virtù morale e quella civile: la prima rende buono l'uomo in generale, la seconda il cittadino. Si veda anche il dialogo *L'Heroe overo della virtù heroica* (1591) del medico veronese Francesco India, assai influenzato dal Piccolomini: «sì come noi veggiamo che cinque sono i gradi delle virtù, il primo de quali è la naturale, o vogliam dire virtù di schiata, il secondo de costumi, il terzo dell'intelletto, il quarto heroico, il quinto e sopremo divino, così habbiamo a sapere che per questi cinque gradi l'huomo si va innalzando: per mezo del primo grado diviene bello, giocondo e sano; per favore del secondo si fa buono e da bene, e tale si dice

affermo che 'l vizio possa stare in compagnia de la virtù o almeno di quella virtù per la quale l'uomo assolutamente è detto buono, perciò che dove è la prudenzia conviene che sian tutte l'altre.[113] E se Livio disse che le gran virtù d'Annibale erano aguagliate da' suoi gran vizî,[114] intese de le virtù naturali, l'una delle quali pò esser senza l'altre, percioché non ognuno è d'ingegno attissimo a riceverle tutte. Quello dunque che si prova argomentando de la seperazion de la virtù non dee intender de le morali e perfette, ma de le naturali e imperfette:[115] e peraventura tali furono quelle d'Alessandro e d'alcuni altri

essere il buon cittadino e l'ottimo principe; per vigore del terzo si fa sapiente; per l'eminenza del quarto fassi heroe; e per la sublimità del quinto diviene divino» (INDIA 1591, pp. 87-88).

113. *dove … l'altre*: cfr. ARIST. *Eth. Nic.* VI 1144b: «non è possibile che uno sia virtuoso *stricto sensu* se non possiede la saggezza, né che si dia la saggezza senza la virtù morale», dal momento che la saggezza corrisponde alla virtù intellettuale preposta all'agire umano, in cui trovano applicazione le virtù morali (cfr. la trattazione della saggezza in *Eth. Nic.* V). Quando Bucci parla di «quella virtù per la quale l'uomo assolutamente è detto buono», si riferisce a quelle che Aristotele indica come virtù morali, distinguendole dalle virtù naturali, menzionate subito dopo.

114. Cfr. LIV. XXI 4 9: «has tantas viri virtutes ingentia vitia aequabant». Come osservato in PRANDI 1999, *ad loc.*, si trova una notazione simile in *Porzio* 231, lì tuttavia con rinvio anche a VAL. MAX. IX 6 *ext.* 2 (occorre correggere sia il riferimento di Prandi, che rimanda a *ext.* 3 anziché a *ext.* 2, sia quello in BAFFETTI 1998, *Porzio*, *ad loc.*, in cui il rinvio è a VAL. MAX. VII 6 4 *ext.* 2).

115. *intese … imperfette*: cfr. ARIST. *Eth. Nic.* VI 1144b-1145a: «Infatti, si potrebbe sostenere, lo stesso individuo non è per natura ugualmente ben disposto verso tutte le virtù, cosicché se ne avrà una non ne avrà un'altra; ma questo può accadere per quanto riguarda le virtù naturali, ma non per quelle secondo le quali uno è detto virtuoso in senso assoluto: infatti insieme alla saggezza, che è una, gli apparterranno tutte». Aristotele distingue le virtù naturali dalle virtù morali, che, a differenza delle prime, sono accompagnate dall'esercizio della ragione: «Tutti [...] sono del parere che ciascun tipo di stato abituale, in qualche modo, ci appartiene per natura; infatti subito, sin dalla nascita, siamo giusti, temperanti, coraggiosi e così via; ma, in realtà, noi cerchiamo qualcosa di diverso, cioè il bene in senso stretto, e che tali qualità ci appartengano in un altro modo. In effetti gli stati abituali naturali appartengono anche ai bambini e alle bestie, ma senza intelletto essi sono dannosi, come è evidente. Comunque sia, è possibile osservare almeno questo e cioè che, come a un corpo forte privo di vista capita di cadere rovinosamente a terra per il fatto di non possedere la vista, anche in questo caso si verifica la stessa cosa; quando uno avrà acquistato l'intelletto agirà in modo diverso, e lo stato abituale, pur essendo simile a quello naturale, sarà virtù *stricto sensu*. Di conseguenza, [...] anche riguardo al carattere vi saranno due specie, cioè la virtù naturale e la virtù in senso stretto e, tra queste, la virtù in senso stretto non si dà senza saggezza» (*Eth. Nic.* VI 1144b); «ci sono virtù che si generano in ciascun individuo anche per natura, come, ad esempio, in ciascuno ci sono impulsi privi di ragione diretti al coraggio, alla giustizia e a cose simili secondo ciascuna virtù; ed essi possono nascere anche per abitudine e per scelta. Ma solo quelle che sono accompagnate dalla ragione sono virtù in senso pieno e sono degne di lode. Dunque, da un lato la virtù naturale, priva di ragione, se

ch'abbiam nominati.[116] Ma 'l pentimento e la vergogna distinguono quelle operazioni che son fatte per vizio da quelle altre che si fanno per incontinenza, come furono alcune del re di Macedonia: e ne l'animo istesso la forma è diversa.[117] Non devete dunque dubitar se la nobiltà si ritrovi.

considerata separatamente, è di poca importanza e quasi non è lodata, ma dall'altro, se si aggiunge alla ragione e alla scelta, rende perfetta la virtù» (*Mag. Mor.* I 1197b-1198a). Cfr. *Forno I* 109-111. A partire dal medesimo esempio di Annibale, anche nel *Porzio* (231) si affronta il tema delle virtù naturali sulla base di Aristotele.

116. Per maggiori dettagli, cfr. il passo corrispondente in *Forno I* 111: «Non repugna dunque che Cesare fosse liberale e ingiusto, e Alessandro forte e intemperante, e Annibale crudele e prudente». Si veda inoltre *infra*, 102 e il passo corrispondente nel *Forno I*, in cui Bucci sostiene che anche nel tiranno si può trovare la nobiltà: «se noi richiamiamo a memoria che la nobiltà è riposta non nelle virtù morali ma ne' semi naturali delle virtù, conosceremo che rade fiate alcuno aspirò alla tirannide, che di cotai semi non fosse ripieno. Conciosiacosa che 'l desiderio del tiranno non è cupidità di ricchezze, cupidità vilissima, se non quanto elle son necessarie alla conservazion de gli stati, ma è cupidigia di comandare a gli altri uomini, la quale è necessario che sia fondata sovra grandezza d'animo» (*Forno I* 122-123). Analogamente, pure per Alessandro Magno e per «alcun altri» nominati negli scambi di battute precedenti si può parlare di «grandezza d'animo». Anche se non sono esenti da vizi, essi risultano comunque provvisti dei «semi naturali delle virtù». Secondo Bucci, è in tali «semi», non nelle virtù morali che va rintracciato il requisito fondamentale per essere considerati nobili. Per approfondimenti, Favaro 2021, pp. 221-278.

117. Nel VII libro dell'*Etica Nicomachea*, Aristotele distingue fra incontinenza e vizio, con particolare riferimento all'intemperanza (VII 1148a). Aristotele precisa che l'incontinente compie delle azioni pur sapendo che sono vergognose, perché è vinto dalla passione, quindi non per scelta; l'intemperante, invece, «è colui che, non avendo desideri o avendone di deboli, persegue gli eccessi e fugge i dolori moderati, piuttosto che colui che lo fa perché prova desideri sconvolgenti»: quindi, agisce per scelta volontaria (VII 1145b). Bucci afferma che «(i)l pentimento e la vergogna distinguono quelle operazioni che son fatte per vizio da quelle altre che si fanno per incontinenza». Infatti, secondo Aristotele «l'intemperante non si pente per ciò che fa: [...] rimane fermo sulla propria scelta; al contrario, ogni individuo incontinente è pronto a pentirsi» (VII 1150b). Bucci aggiunge inoltre che, fra incontinente e vizioso, «ne l'animo istesso la forma è diversa». A tal riguardo, Aristotele osserva che, «mentre l'intemperante è inguaribile, l'incontinente può essere curato. Infatti sembra che, tra le malattie, il vizio sia simile all'idropisia e alla tisi, mentre l'incontinenza è simile all'epilessia; infatti l'una è una malattia cronica, l'altra è una malattia passeggera. E, in generale, il genere del vizio e quello dell'incontinenza sono diversi; infatti il vizio è nascosto, mentre l'incontinenza è palese» (*ibidem*). Inoltre, come già accennato, «mentre l'incontinenza non implica la scelta, il vizio la implica» (VII 1151a). Aristotele riassume così le differenze fra incontinente e intemperante: «Poiché, poi, l'incontinente è uno che, pur non essendone convinto, persegue piaceri fisici eccessivi e contro la retta ragione, mentre l'intemperante è convinto che si debba perseguirli, allora il primo viene facilmente convinto a cambiare, mentre il secondo no; infatti la virtù salva il principio mentre il vizio lo corrompe e, nelle azioni, il principio è ciò in vista di cui si agisce, come nella matematica lo sono le ipotesi; quindi né qui né lì la ragione ci insegna i principi, ma è la virtù, o naturale o acquisita con

[30] A.F. S'ella pur si ritrova, è molto rara, sì come la vera virtù e la vera gloria; ma quanto ella più di rado si manifesta fra gli uomini, più debbiam onorarla: percioché, accomunandosi, s'avilirebbe.[118]

A.B. Anzi, s'andrete risguardando tutta la lunghezza e la larghezza di quello ch'ente è detto da' filosofi, conoscerete ch'in ciascuno si ritrova la nobiltà.[119] **[31]** E cominciando da Iddio, primo padre di tutte le cose, egli, sì come è sovra tutti i gradi de l'esser, così è sovra tutti quelli de la nobiltà; e ne gli ordini degli angeli ne vedrete diversi gradi, e ne' corpi celesti e negli elementi e ne' misti e ne gli animali: laonde non solo i generi da' generi, ma le specie da le specie e gli individui da gli individui sono seperati.[120] **[32]** E la

l'abitudine, che ci insegna opinioni corrette sul principio. [...] Ma poi c'è anche qualcuno che svia dal retto ragionamento per passione, e costui è caratterizzato dal fatto di non riuscire ad agire secondo la retta ragione, per il fatto di lasciarsi dominare dalla passione, e tuttavia non al punto da essere convinto di dover perseguire piaceri del genere senza vergognarsene; un individuo di questo tipo è l'incontinente, che è migliore dell'intemperante e non è vizioso in assoluto: infatti in lui, la parte migliore, cioè il principio, si è salvata» (*ibidem*). Bucci ascrive all'incontinenza invece che al vizio alcune azioni di Alessandro Magno (il «re macedone») con riferimento ai suoi pentimenti: si pensi ad es. alla disperazione di Alessandro dopo che, sotto l'effetto dell'ubriachezza e di uno scatto d'ira, ha ucciso Clito il Nero (PLUT. *Alex.* 52 1-6; CURT. RUF. VIII 2 1-12).

118. *percioché ... s'avilirebbe*: 'perché la nobiltà, diventando comune (nel senso di diffusa), perderebbe di valore' (lat. *vilis*: 'di scarso valore'). L'osservazione tradisce una preoccupazione ben attestata nella trattatistica sulla nobiltà del secondo Cinquecento. Essa traeva origine dall'eccessivo incremento numerico della classe nobiliare, anche per via del diffuso fenomeno della vendita di titoli da parte delle autorità statali. Tale situazione portò ad una certa tensione politica e sociale (DONATI 1995, pp. 151-152). Un esempio di reazione a tale stato di cose è offerto dalla *Civil conversazione* (1574) di Stefano Guazzo, in cui viene proposta una distinzione fra 'seminobili', 'nobili' e 'nobilissimi' (DONATI 1995, pp. 158-160; l'opera del Guazzo si può leggere in edizione moderna: GUAZZO, *La civil conversazione*).

119. Secondo Aristotele, 'ente' è tutto ciò che è o esiste. Al tempo stesso, però, tale termine ha molteplici significati (ARIST. *Met.* IV 1003a-1055a): per questo Bucci fa riferimento a «tutta la lunghezza e la larghezza» di ciò che i filosofi intendono con la parola 'ente'.

120. Riguardo a Dio «primo padre di tutte le cose», cfr. ad es. i primi versetti del *Credo*: «Credo in unum Deum, / Patrem omnipotentem, / factorem caeli et terrae, / visibilium omnium et invisibilium» (si cita secondo la versione del *Simbolo niceno-costantinopolitano*). Sul suo essere «sovra tutti i gradi de l'esser», cfr. ad es. ISID. *Etym.* VII 1 8: «Sunt enim in huius mundi ordinatione virtutes multae, ut angeli, archangeli, principatus et potestates, cunctique caelestis militiae ordines, quorum tamen ille Dominus est. Omnes enim sub ipso sunt eiusque dominatui subiacent»; PS.-DION. *Div. Nom.* I 1; THOM. *in Dyonis. Div. nom.* I 1 22: «Deus est super omnem ordinem existentium». Sui diversi gradi di nobiltà delle gerarchie angeliche: PS.-DION. *Coel. Hier.* VI-IX; ISID. *Etym.* VII V; THOM. *ST* I q. 108; DANTE, *Par.* XXVIII 88-129. Sulle differenze di 'nobiltà' nei corpi celesti, negli elementi (terra, acqua, aria, fuoco nel mondo terrestre, etere in quello celeste), nei «misti» (ossia le mescolanze fra i quattro elementi del mondo terrestre) e negli animali, Tasso poteva trarre informazio-

materia prima, la quale ha in sé la potenza di ricever tutte le forme, tanto participa ancora di nobiltà quanto di notizia, dapoi ch'ella nel suo grembo l'ha raccolte, in quella guisa che la ignobile femina, congiungendosi con uomo gentile, suol nobilitarsi nel matrimonio.[121] Laonde, discendendo da Iddio sommo, padre d'ogni perfezione, a la materia imperfettissima, madre d'ogni imperfezione, vedrete la nobiltà per tutti i gradi di questa scala, i quali per lei sono quasi differenti;[122] e vedrete similmente diverse l'arti, che de la natura

ni da alcune opere di Aristotele (*Physica*, *De caelo*, *De generatione et corruptione*, *Meteorologia*, *De anima*, *Parva naturalia*, *De generatione animalium*, *Historia animalium*, *De partibus animalium*), dalla *Naturalis historia* di Plinio il Vecchio e dalle *Etymologiae* di Isidoro di Siviglia. Cfr. anche *De la dignità* 3-13. 'Generi' e 'specie' sono concetti fondamentali della filosofia aristotelica. Essi servono ad esprimere una gerarchia logica tra classi di individui, distinguendo determinati enti da altri di diverso tipo. In particolare, il genere comprende al suo interno le specie (ad es., 'animale' è genere e 'uomo' è specie). Cfr. ARIST. *Met.* V 1023b-1024b, X1057b-1058a.

121. Sulla nozione di 'materia prima' (quella da cui derivano i quattro elementi) e sulla sua indeterminatezza, che le dà la potenzialità di ricevere tutte le forme, ARIST. *Met.* VII 1029a: «Chiamo materia ciò che, di per sé, non è né alcunché di determinato, né una quantità né alcun'altra delle determinazioni dell'essere»; VIII 1044a: «tutte le cose derivano da uno stesso elemento originario o dagli stessi elementi originari»; ALEX. APHR. *in Metaph.* 291 25, secondo cui la materia «è indeterminata in quanto è, in potenza, tutte le cose» (il commento alla *Metafisica* di Alessandro di Afrodisia e dello Pseudo-Alessandro è fra i postillati tassiani: RUSSO 2022, p. 390, n. 20). Bucci dichiara che la materia prima riceve dalle forme nobiltà e «notizia», ossia conoscibilità. Sull'inconoscibilità della materia: ARIST. *Met.* II 994b, e il relativo commento in ALEX. APHR. *in Metaph.* 164 16-20: «Del fatto che l'infinito per sua stessa natura sia inconoscibile, Aristotele offre un segno nella materia, poiché sembra essere infinita per definizione, in quanto è informe in virtù della sua peculiare natura e non possiede un proprio limite. Poiché essa è una cosa di questo genere, non ne abbiamo scienza, giacché la conosciamo mediante qualcosa che si muove»; ARIST. *Met.* VII 1029a; VII 1036a: «La materia di per sé è [...] inconoscibile». Sulla capacità della forma di conferire alla materia prima nobiltà (perché la forma è sostanza a maggior titolo della materia) e conoscibilità (perché la determina), ARIST. *Met.* VII 1029a: «se la forma è anteriore e maggiormente essere rispetto alla materia, per la medesima ragione essa sarà anteriore anche al composto» (cfr. anche il commento PS.-ALEX. APHR. *in Metaph.* 465 9-14). Quanto al paragone con la donna che diventa nobile per via di matrimonio («uomo gentile» sta per nobiluomo), si tratta di un caso ben attestato in ambito giuridico. Infatti, Bartolo da Sassoferrato ricorda che, tramite il matrimonio, «nobilitabitur mulier propter virum sine aliqua eius virtute» (BARTOLO 1549, c. 52*v*, § 69; cfr. anche BARNI 1958, pp. 132-133).

122. Bucci allude alla *scala naturae*, un modello gerarchico di classificazione della realtà per cui dagli enti più nobili si scende gradino per gradino a quelli meno nobili. Sebbene tale modello sia applicato anche da Aristotele nelle sue opere biologiche per classificare gli animali, Tasso si ricollega piuttosto alla sua connotazione neoplatonico-cristiana, come è evidente nel riferimento alla discesa «da Iddio sommo, padre d'ogni perfezione, a la materia imperfettissima, madre d'ogni imperfezione». *per lei*: 'per nobiltà'.

sono imitatrici, e le scienze ancora, le quali ha ritrovate il nostro intelletto.[123] Laonde niuna cosa è creata da Iddio, niuna generata da la natura, niuna fatta da l'artificio, niuna intesa da la mente, in cui non risplenda qualche raggio di nobiltà.[124] Dunque la nobiltà, che non era dianzi da voi conosciuta, ora vi si dimostra in tutte le specie natura⟨li⟩ e artificiali, e in tutte quelle ancora le quali l'anima suole dipingere in se stessa.[125]

[33] A.F. Ella m'appare veramente in sì diversi abiti ch'io la conosco in quel modo che nel carnevale conosciamo i mascherati; ma quanto sia incer-

123. L'idea dell'arte come imitatrice della natura è topica (cfr. CURTIUS 1992, pp. 601-603). L'autorità fondamentale è ARIST. *Ph.* II 199a: «In linea di massima l'arte s'incarica di completare quelle cose che la natura non riesce a portare a termine; di altre cose invece fa un'imitazione» (cfr. anche DANTE, *Inf.* XI 101-104). Tasso si sofferma ampiamente sui rapporti fra arte e natura nel *Ficino* (cfr. ad es. *Ficino* 1: «essendo l'arte imitazione della natura [...]»); cfr. anche *Forno I* 40: «L'arte parimente, ch'alla natura cerca d'assomigliarsi, ritragge ed esprime questa bellezza ne' suoi magisteri quant'ella può». Pure per l'intelletto come fonte delle scienze il riferimento è ad Aristotele: «Inoltre, dato che la scienza rappresenta un giudizio che ha per oggetto gli universali e ciò che accade necessariamente, e poiché vi sono principi sia di ciò che viene dimostrato sia di ogni scienza (infatti la scienza è accompagnata dalla ragione), allora il principio della conoscenza scientifica non sarà oggetto né di scienza, né di tecnica, né di saggezza; [...] rimane che ad avere per oggetto i principi sia l'intelletto» (*Eth. Nic.* VI 1140b-1141a). L'idea di un differente grado di verità/certezza, e dunque di una gerarchia tra scienze ed arti, ricorre in vari dialoghi (cfr. ad es. *Rangone* 7-11 e *Cavaletta* 120-121).

124. Bucci riepiloga quanto ha detto subito prima sulla classificazione degli enti in base alla loro origine: fa infatti riferimento a ciò che è creato da Dio, ciò che è generato dalla natura, ciò che è prodotto «da l'artificio» (le arti) e ciò che è inteso dalla mente (le scienze). Cfr. anche ARIST. *Met.* VII 1032a-b: «Le cose che si generano, si generano o per natura o per arte o per caso. [...] Le generazioni naturali sono quelle delle cose la cui generazione proviene dalla natura. [...] gli altri processi di generazione, invece, si chiamano produzioni. E tutte le produzioni hanno luogo o ad opera di un'arte o ad opera di una facoltà o ad opera del pensiero» (e cfr. anche il commento relativo in THOM. *in Metaph.* VII 6). La metafora del «raggio di nobiltà» fa riferimento al *topos* della nobiltà come luce, splendore. Cfr. ad es. ARISTOTELE-BARBARO 1544 [*Rh.* II 1390b], c. 116*r*: «Est autem nobilitas maiorum quidam splendor et claritas»; BOETH. *De cons. phil.* III 6 7-8: «Iam vero quam sit inane, quam futile nobilitatis nomen, quis non videat? quae si ad claritudinem refertur, aliena est; videtur namque esse nobilitas quaedam de meritis veniens laus parentum. Quodsi claritudinem praedicatio facit, illi sint clari necesse est qui praedicantur; quare splendidum te, si tuam non habes, aliena claritudo non efficit»; BRACCIOLINI 1513, *De nobilitate*, c. 30*v*: «Est enim nobilitas quasi splendor quidam ex virtute progrediens, qui suos possessores illustrat ex quacumque conditione emergentes»; OSORIO 1552, *De nobilitate civili*, p. 16: «Est autem nobilitas splendor generis, in quo frequenter magnae virtutes enituerunt». Cfr. anche PRANDI 1999, pp. 10-11.

125. Anche qui viene ripresa la classificazione sopra illustrata: le specie naturali sono generate dalla natura, quelle artificiali sono relative alle arti e quelle «le quali l'anima suole dipingere in se stessa» pertengono alle scienze. L'intelletto agente è detto «quasi 'l pittore e 'l poeta de l'anima» in *Cataneo-idoli* 108. Cfr. LUPARIA 2007/2, pp. 167-193.

ta questa cognizione, voi il vedete, poi ch'è simile a quella de la materia, la quale suol ricoprirsi.[126]

A.B. Dunque per averla più certa debbiamo ricercare la sua definizione; e ditemi quel ch'a voi pare ch'ella sia.[127]

A.F. A me ne dimanda il signor Agostino?

A.B. A voi ne dimando, che sete così buon cortigiano e ch'avete uditi ragionar tanti filosofi: perché molti stimano che 'l ragionar de la nobiltà sia ufficio de cortigiano più tosto che di filosofo.[128]

[34] A.F. Peraventura può esser ufficio di cortigiano non men che di filosofo, ove tale sia il cortigiano quale da alcuni è formato, e così fatto il filosofo come sono alcuni di coloro che prendono questo nome con l'abito lungo

126. *in quel modo ... mascherati*: al tema delle maschere Tasso dedica il dialogo *Il Gianluca overo de le maschere*. *la materia ... ricoprirsi*: la materia si cela perché, come già spiegato *supra*, è inconoscibile. Il paragone carnevalesco era già presente in *Forno I* 35, ma con più dettagli: «Ma ella [la "contrarietà di nobile e d'ignobile"] m'appare in tanti aspetti e 'n sì diversi abiti ch'io la conosco in quel modo che nel carnevale noi soggetti del serenissimo duca di Ferrara conosciamo per lungo uso i mascherati al portamento e a gli atti, tutto che cangino abiti e maschere assai sovente. Ma quanto sia incerto questo conoscimento, voi il vedete, poiché alla cognizion delle larve è da me assimigliata».

127. Già nei dialoghi platonici è costantemente evidenziata l'importanza di ricercare la definizione di ciò di cui si parla. Del resto, poche battute dopo (*infra*, 34) viene dichiarato in modo esplicito che, di qui in poi, la discussione sarà condotta secondo il metodo maieutico tipico di Socrate. Quest'ultimo poneva preliminarmente una 'domanda di definizione' (espressa dall'interrogativo "che cosa è?"), per poi guidare il suo interlocutore alla corretta definizione del termine di volta in volta preso in esame. Grazie alla validità universale della definizione, Socrate poteva stabilire un accordo razionale e una comune comprensione della questione con l'interlocutore. Fra i vari esempi possibili, cfr. PL. *Euthyphr.* 7D-8A, in cui Socrate pone il problema della definizione universale delle virtù. Al di là del richiamo a Socrate e Platone, però, è opportuno osservare che nel dialogo tassiano la definizione di nobiltà sarà ottenuta adoperando strumenti concettuali di chiara derivazione aristotelica.

128. Bucci allude in primo luogo al *Cortegiano* di Baldassarre Castiglione, in cui effettivamente la discussione sulla nobiltà come requisito del cortigiano ideale assume notevole importanza (*Cort.* I 4 6-23 [I 14-16]; cfr. PRANDI 1999, *ad loc.*). Occorre tuttavia ricordare che la nobiltà è oggetto di riflessione pure in altre opere di filosofi cinquecenteschi legati alle corti, anche con riferimento all'ambiente estense degli anni in cui Tasso scrisse il *Forno*. Basti pensare ai *Discorsi* di Annibale Romei (usciti in una prima redazione nel 1585 e poi, in una nuova versione ampliata, nel 1586: ROMEI 1585, ROMEI 1586) e al *Discorso della nobiltà* di Alessandro Sardi (SARDI 1586). Su queste due opere: AGUZZI BARBAGLI 1989, pp. 413-419; DONATI 1995, pp. 165-174. Sui *Discorsi* del Romei, a cui arrise una notevole fortuna (oltre ad essere ripubblicati varie volte fra gli ultimi decenni del Cinquecento e i primi del Seicento, ebbero la ventura di essere tradotti in francese e in inglese), cfr. più in generale GUNDERSHEIMER 1986; PRANDI 1990 (che dedica pure attenzione specifica al tema della nobiltà nei *Discorsi* di Romei e nel contesto in cui operò).

prima ch'abbiano appresa la dottrina compiutamente.[129] Ma io tolgo voi dal numero degli altri, il qual sete dottissimo fra' dotti ed eloquentissimo fra gli eloquenti: laonde io stimo ch'a voi si convenga il ragionarne; e se pur me ne dimandate, credo che 'l facciate con quello artificio co 'l qual Socrate soleva ammaestrar i discepoli.[130]

A.B. Socrate, dimandando, soleva ridur quelle cose ne l'altrui memoria, la cognizione de le quali, come egli credeva, l'intelletto avea portata seco dal cielo, e poi se n'era dimenticato discendendo in questo corpo, il quale è 'l nostro Lete.[131] Ma io farò prova se con l'addimandarvi potrò intendere l'opinione de' più nobili e de' più dotti i quali in corte avete uditi ragionare.

129. Il passo pone polemicamente a confronto il cortigiano ideale (moralmente e intellettualmente irreprensibile, così come «da alcuni è formato») e il filosofo dilettante e presuntuoso. *ove … formato*: la formulazione riecheggia un celebre passo del *Cortegiano*, laddove i partecipanti alla conversazione si prefiggono il compito di «*formar* con parole un perfetto cortegiano» (I 3 45 [I 12]; corsivo mio); cfr. inoltre i capitoli del IV libro in cui si riflette sull'analogia tra il cortigiano e il filosofo, alla luce degli esempi di Platone e Aristotele. *l'abito lungo*: la toga nera, lunga e ampia, conferita a chi si addottorava. Che un abito lungo non basti a fare di un uomo un filosofo è dimostrato icasticamente dall'aneddoto in Gell. *Noct. Att.* IX 2 1-11.

130. *con quello artificio … discepoli*: ossia con il procedimento tipico del metodo maieutico socratico, per cui il maestro non espone il proprio sapere, bensì si limita a porre domande al discente, di modo che quest'ultimo approdi da sé alla verità. A differenza che nel *Forno I*, nella nuova redazione del dialogo Tasso sfrutta sistematicamente tale procedimento, in accordo a quanto teorizzato in *Dell'arte del dialogo* (1585) e secondo una strategia che trova conferme nell'evoluzione complessiva della sua scrittura dialogica. Sul punto: Prandi 1999, p. 14; Prandi 2014, in part. pp. 127-129; più in generale, Baldassarri 1970; Baldassarri 1972/2.

131. Cfr. Pl. *Phdr.* 246D-250B, in cui Socrate espone la teoria della metempsicosi e della reminiscenza: in base a quest'ultima, l'uomo deve pervenire ad «una reminiscenza di quelle cose che un tempo la nostra anima ha visto, quando procedeva al seguito di un dio e guardava dall'alto le cose che diciamo che sono essere, alzando la testa verso quello che è veramente essere» (249C). Platone affronta il rapporto fra metempsicosi e reminiscenza (o anamnesi) anche in *Men.* 81C: «E poiché, dunque, l'anima è immortale ed è più volte rinata, e poiché ha veduto tutte le cose, e quelle di questo mondo e quelle dell'Ade, non vi è nulla che non abbia imparato; sicché non è cosa sorprendente che essa sia capace di ricordarsi e intorno alla virtù e intorno alle altre cose che anche in precedenza sapeva». Nel passo tassiano, in particolare nell'accenno al corpo come «nostro Lete», è presente pure un ricordo del mito di Er (*Resp.* X 614A-621D), anch'esso dedicato alla teoria della metempsicosi. In base al racconto di Er, le anime, prima di reincarnarsi, bevono l'acqua del Lete e dimenticano le proprie vite precedenti (621A-B). Sul rapporto fra il fiume Lete e la metempsicosi, cfr. anche Verg. *Aen.* VI 714-715. Sulle teorie della metempsicosi e della reminiscenza si fonda il metodo maieutico di Socrate. Quest'ultimo, infatti, sostiene di non aver nulla da insegnare ai suoi discepoli, ossia di non dover fornire loro alcuna verità dall'esterno. Suo compito è piuttosto aiutarli a ricordare la verità che possiedono già dentro di sé, ma hanno dimentica-

[35] A.F. Chiedete dunque quel che vi pare, pur che ⟨non⟩ m'astringiate a rispondere quel che non so.

A.B. Se non volete dirmi quel che sia la nobiltà o quel che stimino ch'ella sia gli uomini nobilissimi che ne fanno professione, ditemi almeno quel che significhi questo nome «nobile».

A.F. «Noto e conosciuto», credo io.[132]

to reincarnandosi. Socrate paragona tale procedimento all'arte della levatrice di far partorire i corpi (la 'maieutica', appunto): allo stesso modo, egli fa "partorire" le anime, facendo in modo che sia il discepolo stesso a scoprire la verità che ha in sé (Pl. *Men.* 85B-86C; *Tht.* 149A-151D). Cfr. anche *Forno I* 38, in cui è esplicito il riferimento al *Menone*: «E s'è vero quel che si legge nel *Mennone* di Platone, che l'uomo, ben dimandando, tragge il vero dalla risposta d'ogni persona, quantunque indotta [...]». Sul ricorso alla dottrina platonica della reminiscenza nelle due redazioni del *Forno* (con riferimento anche al passo qui commentato), cfr. Pignatti 2000, pp. 241-242. Per l'adesione alla dialettica socratico-maieutica nei dialoghi tassiani, cfr. anche *Nifo* 161 e la dedicatoria della *Cavaletta*.

132. Si tratta dell'etimologia corretta. Cfr. Isid. *Etym.* X N 184: «Nobilis, non vilis, cuius et nomen et genus scitur». Contro tale etimologia polemizza invece Dante: «Bene sono alquanti folli che credono che per questo vocabulo 'nobile' s'intenda 'essere da molti nominato e conosciuto', e dicono che viene da uno verbo che sta per conoscere, cioè 'nosco'. E questo è falsissimo; ché se ciò fosse, quali cose più fossero nomate e conosciute in loro genere, più sarebbero in loro genere nobili: e così la guglia di San Piero sarebbe la più nobile pietra del mondo; e Asdente, lo calzolaio da Parma, sarebbe più nobile che alcuno suo cittadino; e Albuino della Scala sarebbe più nobile che Guido da Castello di Reggio: che ciascuna di queste cose è falsissima. E però è falsissimo che 'nobile' vegna da 'conoscere', ma viene da 'non-vile'; onde 'nobile' è quasi 'non vile'» (*Cv* IV xvi 6). Nonostante la presa di posizione dantesca, l'etimologia qui proposta è assai comune nei trattati cinquecenteschi sulla nobiltà (ad es. in Muzio, Fausto da Longiano...). Cfr. *Forno I* 86. Per approfondimenti: Prandi 1999, commento a *Forno I*, rr. 1699-1700; Borsa 2014, pp. 62, 69-70, 101 nota 13; Castelnuovo 2014, pp. 122-123. Per l'importanza attribuita all'etimologia, cfr. *infra*, 49: «il nome altro non è che la diffinizione raccolta e la diffinizione il nome spiegato» (cfr. anche il passo corrispondente in *Forno I* 59). Nella parte conclusiva del *De la dignità* è dedicata attenzione specifica all'etimologia dei titoli, richiamando fra l'altro le tesi sull'etimologia dei nomi proposte nel *Cratilo* platonico e nel *De interpretatione* aristotelico (cfr. *De la dignità* 177 ss.). Tasso si sofferma più nel dettaglio sull'importanza della notorietà per la definizione di 'nobile' *infra*, 224-235. Sul punto, cfr. anche Castiglione, *Cort.* I 4 18-23 [I 16] , ad es. per questo passo: «havendo noi a formare un cortegiano senza diffetto alcuno e cumulato d'ogni laude, mi par necessario farlo nobile, sì per molte altre cause, come anchor per la opinion universale, la qual subito accompagna la nobiltà. Che se saranno dui homini di palazzo, i quali non habbiano per prima dato impression alcuna di sé stessi con l'opere, o bone o male, subito che s'intenda l'un esser nato gentilhomo e l'altro no, appresso ciascuno sarà molto meno estimato che 'l nobile, e bisognerà che con molte fatiche e con tempo nella mente degli homini imprima la bona opinion di sé, che l'altro in un momento e solamente con l'esser gentilhom haverà acquistata; e di quanta importantia siano queste impressioni ogniun po' facilmente comprendere».

A.B. Le cose note dunque per questa ragione saran le nobili, e la nobiltà sarà la notizia[133] che s'avrà di loro.

A.F. Così stimo.

[36] A.B. Ma poi ch'abbiam così facilmente ritrovato quel che significhi il nome, ricerchiamo de la natura e de l'essenza:[134] e ricercandone, io vi dimando perché la intelligenza del primo cielo è più nobile di quella del secondo; la qual dimanda io non vi farei, se non vi foste ritrovato presente l'altro giorno a la disputa che ne facevano il padre metafisico co 'l signore Ottavio.[135]

133. *notizia*: notorietà, conoscenza.

134. In base ad Aristotele, «la definizione è un discorso che indica l'essenza ⟨di una determinata realtà⟩» (*Top.* I 101b).

135. Secondo Prandi 1999, *ad loc.*, il «padre metafisico» è molto probabilmente Giovanni Ambrogio Barbavara, frate domenicano citato come autorità in campo teologico in *Forno I* 305 e anche *infra*, 131, 139 (su di lui: Cotta 1872, pp. 195-196; Mazzuchelli 1753-1763, II/1, pp. 278-281). Tuttavia, è forse più probabile l'identificazione con il ravennate Ottaviano Strambiati (ca. 1524-1596), francescano conventuale, rinomato teologo e docente universitario, nonché consultore del Sant'Uffizio (su di lui: Franchini 1693, pp. 510-515). Sappiamo infatti che fu lettore di metafisica presso lo Studio di Torino negli anni attorno al 1574 (che sono per l'appunto gli anni in cui è ambientato il *Forno*). Al proposito, è interessante la seguente testimonianza: «Partecipò il suo sapere al mondo dalle Cattedre dello Studio di S. S. Apostoli in Roma, [non anco eretto il Collegio di S. Bonaventura] d'Assisi, di Bologna, e altre della religione, fuori della quale fu Lettore di Metafisica nelle Università di Pavia e Torino, e qui, per il gran concetto del sapere e religiosità che subito si sparse di lui, fu così amato da quel Duca, che tenendoselo caro sovra modo, lo chiamava l'onore di quello Studio e il decoro di quella sua Città. Onde, vertendo certe controversie tra il Duca ed ecclesiastici di Nizza, che avevano eletti per Deputati li nostri Conventuali, e il Duca s'era molto acceso al calore de' Deputati, e li premeva con mano forte, il nostro Capitolo generale di Siena nell'anno 1574 decretò si scrivesse al P. M. Ottaviano Metafisico di Torino, acciò pregasse il Duca per l'amore che professava ad esso Ottaviano [...]. E il Principe generoso non seppe non rendersi esorabile a prieghi di persona che tanto amava, e placarsi co' Padri Nizzardi» (Franchini 1693, pp. 510-511). Oltre al favore del duca Emanuele Filiberto di Savoia nei confronti dello Strambiati, è degna di nota l'indicazione di quest'ultimo come il «P. M. Ottaviano Metafisico di Torino». In effetti, mentre il Barbavara era professore di teologia, lo Strambiati era per l'appunto lettore di metafisica: pertanto, è più probabile che, nel contesto torinese, la designazione di «padre metafisico» per antonomasia indicasse lo Strambiati piuttosto che il Barbavara. Quanto al «signor Ottavio», la sua identificazione è problematica: né in Baffetti 1998, né in Prandi 1999 sono offerte proposte in merito. Giustamente, Prandi non ritiene plausibile il suggerimento di Maier, il quale indica il conte ferrarese Ottavio Tassoni (ca. 1547-1609), noto come fondatore del Banco di Santo Spirito. Oltre che per l'estraneità del Tassoni all'ambientazione piemontese del dialogo, elemento su cui richiama l'attenzione Prandi, la proposta di Maier non convince perché il Tassoni non sembra possedere competenze specifiche in ambito metafisico-teologico. Appare plausibile che l'interlocutore del «padre metafisico» fosse anch'egli un filosofo o un teologo di professione. Inoltre, se l'autore avesse voluto alludere al Tassoni, l'avrebbe chiamato «signor

A.F. È più nobile, perché più s'avicina a Dio, avegnaché negli enti quello sia più nobile per lo quale è l'altro: ma gli inferiori sono per gli superiori, non a l'incontro.[136]

[37] A.B. Ma quali stimate voi più nobili, quelle la cui materia è pura potenza, o l'altre, la materia de le quali è qualche cosa in atto?

A.F. Queste senza alcun dubbio.

A.B. E queste sono le spirituali?

conte» invece che semplicemente «signore», conformemente agli usi del tempo (se ne ha una conferma in BUONARROTI 1863, p. 413). Senza la pretesa di risolvere la questione, si segnala che il bresciano Ottavio Roccio (m. 1590), lettore di filosofia presso l'università di Padova, esperto di metafisica, pubblicò nel 1585 un'opera intitolata *De intelligentiarum consideratione liber unus*. I repertori biografici informano che il Roccio, «gran parte de' suoi giorni per varie parti errando, peregrinò esule volontario dalla patria» (PERONI 1968, III, p. 130; cfr. anche ROSSI 1620, p. 397): non è escluso che, nel corso dei suoi viaggi, sia stato anche a Torino. Considerandone il profilo accademico, l'argomento della sua opera sopra ricordata (che sembrerebbe coincidente con quello della disputa ricordata da Tasso) e la sua propensione ai viaggi, è possibile che sia proprio lui il «signor Ottavio» a cui si riferisce il Bucci.

136. In base alla gerarchia angelica dello Pseudo-Dionigi l'Areopagita, le intelligenze del cielo più esterno, detto anche Primo Mobile o Cristallino, sono i Serafini. Essi sono l'ordine angelico più vicino a Dio, che è causa finale del movimento dei cieli. Tramite i Serafini, il Primo mobile riceve il moto indotto da Dio, «motore immobile eterno» secondo la terminologia aristotelica, e lo trasmette ai cieli inferiori, rendendoli capaci di influire sul mondo sublunare. Al tempo stesso, i Serafini, esercitando la loro influenza sulle intelligenze dei cieli sottostanti, le attraggono verso Dio. I Serafini sono pertanto più «nobili» degli altri ordini angelici. Tasso poteva trarre informazioni su tali questioni soprattutto dalla *Fisica* (libro VIII) e dalla *Metafisica* (XII 7-8) di Aristotele, dal *De coelesti hierarchia* (libri VI-IX) dello Pseudo-Dionigi Areopagita, dalle *Etymologiae* di Isidoro (libri III, VII, XIII), dalla *Summa Theologiae* e dal *Commento alle* Sentenze *di Pietro Lombardo* di Tommaso d'Aquino, nonché dal Dante del *Convivio* (per il Trattato II, in cui è commentata la canzone *Voi che 'ntendendo il terzo ciel movete*) e del *Paradiso* (al Primo mobile sono dedicati i canti XXVII-XXIX). *avegnaché … l'incontro*: 'sebbene fra gli enti il più nobile sia quello a causa del quale l'altro è in un certo modo: ma gli enti inferiori sono in un certo modo a causa di quelli superiori, non viceversa'. Probabilmente, il ricorso a una congiunzione concessiva («avegnaché») è dovuta al fatto che Forni ha dedotto la maggiore nobiltà delle intelligenze del Primo mobile dalla loro maggior vicinanza a Dio, mentre potrebbe suscitare dei dubbi l'applicazione del principio per cui le cause sono più nobili degli effetti (cfr. ARIST. *de An.* III 430a). San Tommaso, infatti, prende in esame le tesi secondo cui gli angeli non hanno rapporti di causalità fra loro (secondo tale prospettiva, un angelo non può illuminare l'altro, né può muoverne la volontà): cfr. *ST* I q. 106. Fondandosi sulla confutazione di tali tesi da parte dell'Aquinate, Tasso specifica che gli enti superiori influiscono su quelli inferiori, e non viceversa: ciò si applica anche alle intelligenze celesti, per cui quelle del Primo mobile illuminano quelle dei cieli inferiori. Pertanto, anche per tale via risulta confermata la maggiore nobiltà delle intelligenze del Primo mobile. La formulazione tassiana ricorda da vicino THOM. *ST* I q. 108 pr.: «Deinde considerandum est de ordinatione Angelorum secundum hierarchias et ordines, dictum est enim quod *superiores inferiores illuminant, et non e converso*» (corsivo mio).

A.F. Sono.[137]

A.B. Ma come conoscerem la sua nobiltà?

A.F. A l'operazioni; perché il moto de le più spirituali e de le più sublimi è peraventura più simplice: laonde assai minor varietà è nel moto del primo cielo ch'in quello de' pianeti.[138]

A.B. Dunque per la purità de la materia è più nobile l'una de l'altra, o più tosto per la perfezione de la forma, perché la materia in queste è in atto. **[38]** Or discendiamo dal mondo superiore a l'inferiore, dal sempre sereno e tranquillo a quello ch'è sempre torbido e tempestoso, da l'eterno al corruttibile;[139] e ditemi: perché il foco de l'aria è più nobile?

A.F. Perché la sua forma è più perfetta.

A.B. E per qual cagione l'aria è più nobile de l'acqua?

A.F. Per l'istessa.

A.B. E così degli altri elementi?

A.F. Così.[140]

137. Sulla superiorità dell'atto rispetto alla potenza (e della forma rispetto alla materia), ARIST. *Met.* IX 1050a-b: «Ma l'atto è anteriore anche per la sostanza. In primo luogo, perché le cose che nell'ordine della generazione sono ultime, nell'ordine della forma e della sostanza sono prime [...]. In secondo luogo, è anteriore, perché tutto ciò che diviene procede verso un principio, ossia verso il fine: infatti, lo scopo costituisce un principio, e il divenire ha luogo in funzione del fine. E il fine è l'atto, e in grazia di questo si acquista anche la potenza. [...] Ma l'atto è anteriore alla potenza secondo la sostanza anche in più alto senso. Infatti, gli esseri eterni sono anteriori ai corruttibili quanto alla sostanza, e nulla di ciò che è in potenza è eterno». Cfr. anche *Forno I* 53: «La forma dunque si può dir perfezion, paragonandola alla materia, che da lei si fa perfetta».

138. Il primo cielo si muove di moto circolare uniforme, che è il più semplice dei moti, svolgendosi sempre identico a sé stesso nel medesimo luogo. Cfr. ARIST. *Met.* XII 1072a-b: «C'è qualcosa che sempre si muove di moto continuo, e questo è il moto circolare (e ciò è evidente non solo col ragionamento ma anche come dato di fatto); cosicché, il primo cielo deve essere eterno. [...] Il movimento di traslazione [...] è la prima forma di mutazione, e la prima forma di traslazione è quella circolare: e tale è il movimento che il primo motore produce» (cfr. anche *Ph.* VI 8-9; *Cael.* II 3-4). Si tenga presente che, per Aristotele, il primo cielo è quello delle stelle fisse. Sui movimenti dei pianeti nei cieli sottostanti, più complessi, cfr. *Met.* XII 1073a-1074a.

139. Sulla base della *Fisica* e del *De caelo* di Aristotele, la scienza del tempo operava una netta distinzione fra il mondo celeste, eterno e incorruttibile, e il mondo sublunare, in cui si svolgono i processi di generazione e di corruzione determinati dalle mescolanze e dalle trasformazioni dei quattro elementi (terra, acqua, aria e fuoco), e così i fenomeni meteorologici.

140. Secondo Aristotele, fra i quattro elementi esiste il seguente ordine gerarchico, dal più rarefatto al più denso e quindi da quello meno a quello più materiale: fuoco, aria, acqua e terra. Tale gerarchia è rispecchiata dai movimenti naturali degli elementi: il fuoco tende verso l'alto, l'aria e l'acqua verso collocazioni intermedie, la terra verso il basso (*Cael.* IV

[39] A.B. Ma tra i misti perché son più nobili quelli che son composti di tutti gli elementi?

A.F. Perché sono i più perfetti: laonde gli altri, che non ⟨son⟩ composti di tutti, son chiamati imperfetti, perché dal mescolamento de le qualità risulta in loro minor perfezione.[141]

A.B. Più perfetti dunque saran gli animati de gli inanimati; e fra gli animati quelli c'hanno l'anima sensitiva di quelli c'hanno la vegetativa solamente.

A.F. Così stimo senza dubbio.[142]

[40] A.B. Or mi sapreste risponder quel che sia la nobiltà?

A.F. Non saprei ancora.

A.B. Non avete voi detto, ragionando di queste cose tutte che sono dal supremo cielo sino a la terra, che l'una è più nobile de l'altra, perché la forma è più perfetta?

A.F. L'ho detto.

A.B. Dunque la nobiltà non è altro che perfezion de la forma.[143] Peraven-

4-5; cfr. anche *Gen. corr.* II 3 ss.; *Ph.* III 1 e *passim*). Cfr. anche il seguente passo dal commento di Simplicio alla *Fisica* aristotelica, conservato fra i postillati barberiniani (Russo 2022, p. 392, n. 29): «Atqui ignis evidentiores habet contrarietates, dico inquam ipsam caliditatem et frigiditatem, et praesertim ipsam caliditatem, qui dum ignis manet non est suapte natura capax contrariorum. Cuius rei causa est, quia caeteris est magis activum, et assimilatur formae et minime materiae» (Aristotele-Simplicio 1558, p. 73).

141. Cfr. Aristotele-Vatablo 1546 (*Gen. corr.* II 8), p. 58: «Omnia autem mista corpora quae circa locum qui medio universi tribuitur collocata sunt, ex simplicibus constant omnibus» (glossa a margine: «Hic probat Aristotelis corpus mistum perfectum naturaliter existens circa locum terrae, componi ex quattuor elementis»).

142. In base al principio sopra enunciato, gli esseri animati sono più nobili di quelli inanimati perché sono più spirituali, possedendo un'anima. Secondo la medesima logica, fra gli esseri animati sono più nobili quelli che possiedono anche l'anima sensitiva (gli animali) rispetto a quelli che dispongono solo dell'anima vegetativa o nutritiva (le piante). L'anima vegetativa permette alle piante solo di nutrirsi e di riprodursi. Gli animali sono dotati invece anche di sensi, propri per l'appunto dell'anima sensitiva. Sulle tre tipologie di anima, ossia vegetativa, sensitiva e razionale, cfr. Arist. *de An.* II 2.

143. Tasso si rifà alla definizione dantesca di nobiltà come «perfezione di propia natura», nel commento alla canzone *Le dolci rime*: «è da sapere che la viltade di ciascuna cosa dalla imperfezione di quella si prende, e così la nobilitade dalla perfezione: onde tanto quanto la cosa è perfetta, tanto è in sua natura nobile: quanto imperfetta, tanto vile» (*Cv* IV 11 2); «Dico adunque che, se volemo riguardo avere alla comune consuetudine di parlare, per questo vocabulo 'nobilitade' s'intende 'perfezione di propia natura in ciascuna cosa'. Onde non pur dell'uomo è predicata, ma eziandio di tutte cose: ché l'uomo chiama nobile pietra, nobile pianta, nobile cavallo, nobile falcone, [e così] qualunque [cosa] in sua natura si vede essere perfetta» (IV 16 5); «generalmente questo vocabulo, cioè 'nobilitade', dice in tutte cose perfezione di loro natura» (IV 16 8). Quest'ultimo passo è richiamato anche in Prandi

tura, sì come vari colori ne l'aria sono cagionati secondo la differenza del raro e de lo spesso da una sola illustrazione, così per la diversità de la materia nasce in lei la diversità de le forme.[144] È necessario nondimeno che ne le forme si trovi qualche diversità secondo l'ordine de la perfezione e de l'imperfezione.[145]

A.F. Così stimo.

A.B. Avete buona opinione: e questa diffinizione è vostra, e io l'ho raccolta da le vostre parole.

[41] A.F. Voi l'avete cavata da le mie parole in quella guisa che lo scultore trae dal marmo la forma di Mercurio o di Febo o d'altro iddio; la qual, benché fosse in potenza ne la pietra, si può chiamare opera del maestro: ond'ella è pur vostra, e voi prendete gioco di me e volete darmi a divedere ch'io sappia quelle cose de le quali sono poco meno ch'ignorante.[146]

A.B. Poi che non volete che sia tutta vostra, direm che sia parte vostra e parte mia, e che la vostra mente sia madre di quella opinione la quale era nascosa nel parto de le vostre parole.[147]

[42] A.F. Voi sete simile al sole, il quale fa germogliare i frutti de la terra: perch'il raggio del vostro intelletto, passando nel mio, l'illustra e lo scalda; laonde nascono que' concetti ch'udite.

A.B. Troppo alta comparazione e quasi poetica ha ritrovata il signor Antonio per onorarmi; ma andiamo ricercando s'altro si dee giungere a la diffinizione, e presupognamo quel che poco dianzi diceste, che la perfezione de

1999, commento a *Forno I*, r. 381, dove vengono ricordate alcune definizioni analoghe nella trattatistica cinquecentesca (in particolare, in Fausto da Longiano e in Muzio). Per approfondimenti sulla definizione del *Convivio*, cfr. almeno Borsa 2014; Falzone 2016; Porro 2019.

144. *sì come ... forme*: 'come da una unica illuminazione sono causati vari colori dalle differenze di densità nell'aria, così dalle differenze nella materia si origina in essa la differenza delle forme'. Tasso fa riferimento alla teoria dei colori esposta in Arist. *de An.* II 7; *Sens.* 2-3. Per la diversità delle forme in base alla diversità della materia, si pensi al fatto che, in base ad Aristotele, una data forma è l'atto delle potenzialità insite in una certa materia, atto che corrisponde al raggiungimento del fine (Arist. *Met.* IX 1050a). Si riverbera in questo paragone l'associazione – già introdotta in precedenza – fra nobiltà e luce, splendore. Come accade nella diffrazione dei colori, tutti compresi nel fascio di luce, così la perfezione della forma si manifesta in diverse declinazioni nelle varie forme di esistenza.

145. L'affermazione riprende quanto è stato argomentato nei paragrafi precedenti, mostrando la gerarchia di nobiltà delle forme sulla base della *scala naturae*.

146. Il paragone con lo scultore che trae dal marmo le forme ivi presenti in potenza evoca la celebre definizione michelangiolesca della scultura nel sonetto *Non ha l'ottimo artista alcun concetto*, intorno al quale ruota la ben nota lezione pubblica tenuta da Benedetto Varchi nel 1546, edita insieme alla poesia del Buonarroti in Varchi 1549 (cfr. Carlson 2014; Dubard de Gallarbois 2018).

147. Bucci allude alla teoria platonica della reminiscenza e alla maieutica socratica (sintomatica in tal senso la metafora del «parto»), sui cui si era già soffermato in precedenza.

la forma si conosca a la operazione: da la quale cosa io raccolgo che, s'una forma non operasse, non potrebbe dimostrare la sua perfezione.[148]

A.F. Non potrebbe; ma non si può trovar forma che non operi, perch'ella sarebbe stata prodotta in vano da la natura, che niuna cosa fece indarno.[149]

[43] A.B. Nondimeno sono alcune forme che non operano: come l'anima sensitiva degli animali, la qual, mentre essi dormono, riposa.

A.F. Sono.

A.B. Ma tuttavolta queste non stanno in continova quiete, percioché non è prima desto l'animale che l'anima sensitiva comincia a far le sue operazioni.[150]

A.F. Così aviene.

A.B. Dunque or sono in operazione, or cessano da l'operazione, e altre sono in continova operazione, come le celesti, de le quali Dante cantò:

> Voi vigilate ne l'eterno die,

perché né stanchezza né sonno le ritarda o l'impedisce giamai; e non affaticandosi, non han bisogno di quiete né di ristoro.[151] **[44]** Ma di quali di queste forme direm che sia perfezion la nobiltà?

148. Riguardo all'operazione della forma come dimostrazione di perfezione, il riferimento è al concetto aristotelico di 'atto secondo' (cfr. Prandi 1999, commento a *Forno I*, rr. 392-393 per i riferimenti a Tommaso d'Aquino). Sulla distinzione fra atto primo e atto secondo, si veda quanto scrive Luca Bianchi (che approfondisce fra l'altro il ricorso a tali concetti in Averroè, in San Tommaso d'Aquino e nel già ricordato Dante del *Convivio*): «È noto che, poiché nel *De anima* (II, I, 412a17 e b5) Aristotele parla dell'anima come "atto primo" del corpo, gli interpreti di lingua araba (almeno a partire da Avicenna) distinsero fra "atto primo" e "atto secondo"; e poiché "atto" era spesso usato come sinonimo di "perfezione" essi – seguiti dagli interpreti latini – distinsero anche una "perfezione prima" (la forma grazie alla quale una certa realtà è quel che è e si distingue dalle altre) e una "perfezione seconda" (l'attività grazie alla quale una certa realtà attua pienamente le sue capacità, conseguenti alla sua forma)» (Bianchi 2018, p. 318; cfr. anche Cambiano 2019, p. 435 nota 15). Cfr. anche Possevino 1559, p. 204. Sulla distinzione fra atto primo e atto secondo, cfr. *Forno I* 50-51.

149. Si tratta di un assunto aristotelico. Cfr. Arist. *de An.* III 432b: «la natura non fa nulla invano» (Prandi 1999, *ad loc.*; Cambiano 2019, p. 435).

150. Sul rapporto fra sonno e anima sensitiva, cfr. Arist. *De somn. et vig.* 1 454b: «il sonno è una proprietà della parte preposta alla percezione, quasi un impedimento e un'assenza di mobilità, ed è necessario di conseguenza che ogni essere che dorma possieda la parte preposta alla percezione». Gli esseri provvisti solo di anima vegetativa (come le piante) non sono invece soggetti al sonno e alla veglia: «è chiaro che quanti degli esseri viventi partecipano solo di accrescimento e di consunzione non posseggono sonno né veglia; così per esempio le piante, perché sono sprovviste del sensorio» (454a). *Non è prima … operazioni*: 'non appena l'animale si sveglia, l'anima sensitiva comincia a fare le sue operazioni'.

151. La citazione dantesca è tratta da *Purg.* XXX 103. Sono parole che Beatrice rivolge agli angeli, in occasione del suo incontro con Dante nel Paradiso terrestre. Sulla veglia

A.F. De l'une e de l'altre.

A.B. Averroè vuole che la nobiltà de le forme separate da la materia consista in se stessa e la nobiltà de l'altre sia riposta ne l'azione.[152] Ma quantunque ne le nobilissime forme la nobiltà non s'acquisti per l'azione, per lei nondimeno può manifestarsi in qualche modo: laonde io direi che ne le cose celesti ella fosse perfezione de la forma sempre operante, percioch'elle sono in continova operazione; ma ne le cose che sono sotto la luna è perfezione de l'atto primo o del secondo?[153]

A.F. Se di tragedia o di comedia si ragionasse peraventura, bene intenderei senza aver bisogno di vostra dichiarazione, ma in questo soggetto, quantunque non mi siano nuovi questi nomi, i quali ho assai spesso uditi, potrei forse ingannarmi.

[45] A.B. Consideriamgli dunque nel soggetto nel quale sono appropiati, perch'in questa guisa meglio saranno intesi: io dico ne l'uomo che dorme, il quale ha l'anima; nondimeno l'anima sua, non operando, può operare quando che sia.

A.F. Così stimo.

A.B. E quando ella non opera, è ne l'atto primo, ma nel secondo quando ella fa qualche operazione.

A.F. Or comincio ad intendere.

[46] A.B. E s'è vero che l'anima alcuna fiata non operi, non bene fu diffinita continuo movimento; ma s'ella è in continova operazione, assai bene la diffinirono. E bene espresse Cicerone la parola *endelechia*, avendo risguardo a l'anima vegetativa, la qual non cessa giamai da le sue vigilie, ma allora pare più diligente che la sorella, stanca da le fatiche del giorno, dorme e si riposa; in servigio de la quale ella riceve il cibo, e divide il buon nutrimento dal reo, e manda ciascuno al suo debito luogo, e purifica il sangue e gli spiriti acciò che possa meglio contemplare la mente, lor primogenita sorella.[154] Bench'e-

ininterrotta degli angeli, cfr. THOM. *ST* I-II q. 3 a. 2 arg. 6: «Praeterea, beatitudo inest beato absque interruptione. Sed operatio humana frequenter interrumpitur puta somno, vel aliqua alia occupatione, vel quiete».

152. L'opinione di Averroè, espressa nel suo commento al *De caelo* di Aristotele, è forse attinta da ZIMARA 1565, c. 116*v*: «Nobilitas essendi in intellectibus abstractis non acquiritur per actionem. 2. *Coeli*, com. 62 et habet ibid. tex com. 64» (BAFFETTI 1998, *ad loc.*).

153. Sulla netta distinzione di origine aristotelica fra mondo celeste e mondo sublunare (quello delle «cose che sono sotto la luna»), cfr. *supra*, 38 e nota relativa. Su atto primo e atto secondo, cfr. *supra*, 42 e nota relativa.

154. Cfr. CIC. *Tusc.* I 22: «Aristoteles [...] sic ipsum animum ἐνδελέχειαν appellat novo nomine quasi quandam continuatam motionem et perennem» (BAFFETTI 1998, *ad loc.*; PRANDI 1999, commento a *Forno I*, rr. 406-407). Cicerone fa riferimento al termine nell'accezione conferita da Aristotele nelle sue prime opere, perdute, in cui ancora seguiva la dot-

gli più tosto e Plutarco dopo lui intesero del movimento di questa, a la quale s'attribuisce ancora il nome di ⟨*perfetto abbia*⟩, fabricato da Ermolao Barbaro, dottissimo filosofo, prudentissimo senatore ed eloquentissimo oratore.[155] Ma vogliam raccogliere quello ch'abbiamo quasi sparso ragionando?

trina platonica. Nella riflessione successiva, invece, Aristotele adopera il termine *entelèchеia* per indicare l'atto nel senso della condizione di qualcosa che abbia raggiunto la propria perfezione (*de An.* II 412a: «l'anima è l'atto primo di un corpo naturale che ha la vita in potenza»). *l'anima vegetativa ... si riposa*: 'l'anima vegetativa, la quale non cessa mai le sue veglie, ma si mostra più operosa quando [*allora ... che*] la sorella (l'anima sensitiva), stanca per le fatiche del giorno, dorme e si riposa'. Secondo Bucci, la definizione di anima come movimento continuo si adatta bene all'anima vegetativa, poiché non è soggetta al sonno, mentre appare impropria in riferimento all'anima sensitiva («la sorella») e all'anima razionale («primogenita sorella» delle anime vegetativa e sensitiva, in quanto sovraordinata ad esse), le quali al contrario alternano sogno e veglia. Sulla maggiore attività dell'anima vegetativa durante il sonno delle altre facoltà, cfr. Arist. *De somn. et vig.* 454b-455a: «la parte preposta alla nutrizione compie la propria funzione durante il sonno più che nella veglia: i processi di nutrizione e di accrescimento si compiono soprattutto allora, perché per questi non c'è assolutamente bisogno della percezione». Per il processo con cui il sangue viene purificato e raggiunge il cervello, cfr. ivi, 458a: «Il sangue più puro e più raffinato è quello del cervello, quello più denso e più torbido quello delle parti basse. [...] Poiché il sangue diventa più indistinto dopo l'ingestione del cibo, il sonno si produce finché la parte più pura del sangue non sia stata separata e indirizzata verso l'alto, e quella più torbida verso il basso».

155. *Bench'egli ... Barbaro*: 'Benché egli (Cicerone) prima e Plutarco dopo di lui si riferissero al movimento di questa (la «primogenita sorella», ossia l'anima razionale), alla quale si attribuisce anche il nome di *perfetto abbia* (*perfectihabia*), coniato da Ermolao Barbaro'. Tasso intende che la definizione di *entelechia* fornita da Cicerone quale movimento continuo e perenne dell'anima si adatta all'anima vegetativa, ma l'autore latino (e, dopo di lui, Plutarco) facevano riferimento all'anima razionale. Il problema dell'attribuzione di un movimento all'anima (che genera il sospetto di una sua corruttibilità) si trova anche in *Cataneo-conclusioni* 71-72. Per il rimando a Plutarco, cfr. Plut. *Pl. Phil.* IV 2 e 6: «Talete per primo ha mostrato che l'anima per natura è in moto perpetuo e spontaneo. Secondo Pitagora è un numero che muove se stesso, ed egli usa "numero" nel senso di "intelletto". Secondo Platone è un'essenza intelligibile, che si muove spontaneamente e secondo un numero armonioso. Secondo Aristotele è atto primo di un corpo fisico, dotato di organi, che ha la vita in potenza; e "atto" va inteso nel senso di "attività" [*enèrgheia*]. Secondo Dicearco è l'armonia dei quattro elementi primi. Secondo il medico Asclepiade è lo sforzo comune dei sensi. [...] Secondo Platone l'anima è sempre in moto, ma l'intelletto è privo di un movimento di traslazione. Secondo Aristotele l'anima è di per sé immobile, in quanto è ciò che dà inizio a ogni movimento; tuttavia, ne partecipa accidentalmente in quanto forma dei corpi» (Baffetti 1998, *ad loc.*). Riguardo alla denominazione dell'*entelèchеia* come «perfetto animo» da parte di Ermolao Barbaro (con riferimento però all'uso del termine nell'Aristotele più maturo, non nel primo Aristotele a cui invece Bucci ha fatto riferimento poco prima tramite le *Tuscolane* di Cicerone), cfr. Aristotele-Temistio 1554, c. 78*r*: «Hanc igitur formam et speciem, si quis entelechiam, id est verbum ex verbo *perfectihabiam* appellet, haud iure reprehendetur, ceu novo usus et horrenti vocabulo. Nam si supradicta nobis vera sunt, et perfectio rei

A.F. Raccogliamo.

[47] A.B. Noi dicevam che de le forme alcune sono in continova operazione, alcune non sono; e di quelle che operano sempre dicevamo esser la nobiltà de la forma operante, ne l'altre, c'hanno l'atto primo e 'l secondo, dubitavamo in qual più tosto fosse.

A.F. Dubitavamo, e io già aspettava la soluzione del dubbio.

A.B. Voi medesimo ve ne disciorrete, considerando s'ella sia più tosto ne l'atto più conosciuto o nel meno.

A.F. Nel più conosciuto devrebbe riporsi.[156]

[48] A.B. Ma quale stimate il più manifesto?

A.F. Il secondo senza fallo, il quale è con l'operazione.

A.B. Dunque la nobiltà in quelle forme c'hanno l'atto primo e 'l secondo è più tosto perfezione del secondo che del primo: e queste cose, signor Antonio, sono state da me propostevi, ma da voi ritrovate sì come l'altre. Ma crediam noi ch'al filosofo si convenga di considerar non sol la natura de le cose, ma la proprietà de' nomi isquisitamente?[157]

e sua cuique forma ducitur, et a forma res habet, diviter et bene habere et perfecte possit, nihil utique aliud id nominis significaverit, quam eum quem exprimere volumus *habitum perfectionis*. Verum perfectihabia bifariam in rebus est, uno modo ut scientia, altero ut contemplatio et consideratio quae actu inita sit. Harum altera ut habitus, altera ut ministratio et defunctio habitus intelligitur» (Baffetti 1998, *ad loc.*; Prandi 1999, commento a *Forno I*, r. 402). Considerando che il termine di Barbaro è *perfectihabia*, appare condivisibile la proposta di Prandi in merito all'adozione della lezione *perfetto abbia* invece di *perfetto abito* messa a testo da Raimondi: «Raimondi emenda la lezione *perfetto abbia*, propria di tutta la tradizione, compreso l'autografo E, in *perfetto abito* [...]; qui si è preferito invece ripristinare il termine originario che era alla base della discussione tassiana, e di cui forse il poeta aveva smarrito il valore contestuale» (Prandi 1999, *ad loc.*). Pertanto, si adotta a testo la lezione *perfetto abbia*, anziché *perfetto abito*. Cfr. anche *Forno I* 52, dove Raimondi mette a testo *perfecti habitus*, relegando invece in apparato la lezione *perfecti habbia*. Ermolao Barbaro il Giovane (1453 o 1454-1493), grande umanista veneziano, è noto soprattutto per le *Castigationes Plinianae et in Pomponium Melam*, ma fu autore anche di traduzioni e commenti di opere aristoteliche, oltre che del trattato *De officio legati*, ricordato anche in *Messaggiero* 197. Fu senatore della Serenissima, ambasciatore a Milano e presso la Santa Sede, infine Patriarca di Aquileia (anche se non poté mai entrare nella diocesi, perché la sua elezione provocò un incidente diplomatico fra Venezia e il Papato). La famiglia Barbaro è elogiata già in *Forno I* 175: «E fra le famiglie veneziane tien luogo principalissimo la famiglia Barbara, della quale è questo gentile e valoroso signore che qui risiede per ambasciatore [Francesco Barbaro (1546-1616), ambasciatore della Serenissima a Torino dal 1578 al 1581], il quale va per lo corso de gli onori con sì pronti e con sì sicuri passi che si può credere che senz'alcun dubbio sia per giungere alla meta delle più onorate dignità».

156. Si ricordi l'etimologia di 'nobile' come «noto e conosciuto» fornita *supra*, 35.

157. Pl. *Crat.* 390B-D: «opera del legislatore, a quanto pare, è fare un nome, sotto la direzione del dialettico, se i nomi devono essere adeguati». Cfr. anche *De la dignità* 179.

A.F. Credo senza fallo.

[49] A.B. E noi troppo tosto ci sbrigammo da quella diffinizione che da' loici è detta *quid nominis*:[158] e ora ce n'ammonisce quel ch'abbiam detto, che la nobiltà sia riposta anzi ne l'atto secondo che nel primo, perch'egli è più conosciuto. Ditemi dunque: i nomi debbono essere conformi o dissimili a la difinizione?

A.F. Conformi: perch'il nome altro non è che la diffinizione raccolta e la diffinizione il nome spiegato.[159]

A.B. Quando adunque il nome non conviene a la diffinizione, non è buon nome?

A.F. Non è, perché la natura de la cosa non è significata.

A.B. E quando la diffinizione non si conforma al nome, è buona?

158. *E noi … quid nominis*: 'E noi ci siamo liberati troppo presto di quella definizione che dai logici è detta *quid nominis*'. Aristotele distingue fra una definizione nominale (quella che Bucci definisce *quid nominis*), che esprime il significato del nome, e una definizione essenziale o reale, che chiarisce l'essenza della cosa, il 'perché è'. Cfr. ARIST. *An. Po.* II 93b: «Dal momento che si dice che la definizione è la formula del che cos'è, è manifesto che una qualche definizione sarà formula di che cosa significa il nome o un'altra espressione nominale, per esempio che cosa significa triangolo. Una volta che si possieda davvero il che è, cerchiamo perché è […]. Ora, una definizione di definizione è quella detta, un'altra è formula che mostra perché una cosa è. Di conseguenza la prima significa una cosa, ma non la prova; la seconda, è manifesto che sarà una sorta di dimostrazione del che cos'è, differendo dalla dimostrazione per la disposizione dei termini. In effetti è diverso dire perché tuona e che cos'è il tuono». PRANDI 1999, *ad loc.*, cita invece un passo precedente: «Se dunque chi definisce prova o che cos'è una cosa o cosa significa il suo nome, se non è in nessun modo del che cos'è, la definizione sarebbe una formulazione che significa la stessa cosa di un nome» (ARIST. *An. Po.* II 92b; Prandi rinvia anche al commento relativo in THOM. *in An. Po.* II 6 465). Nella sua definizione di nobiltà sopra ricordata (*supra*, 40 e nota relativa), Dante tiene conto della distinzione fra definizione *quid nominis*, basata sul significato del nome secondo la «comune consuetudine di parlare», e definizione essenziale: «A perfettamente intrare per lo trattato è prima da vedere due cose: l'una [è], che per questo vocabulo 'nobilitade' s'intende, solo semplicemente considerato; l'altra è, per che via sia da camminare a cercare la prenominata diffinizione. Dico adunque che, se volemo riguardo avere alla comune consuetudine di parlare, per questo vocabulo 'nobilitade' s'intende 'perfezione di propia natura in ciascuna cosa'» (PRANDI 1999, *ad loc.*).

159. Si tratta di una traduzione da Giovanni Damasceno: «Itaque definitio nomen est explicatum; nomen autem definitio copulata» (GIOVANNI DAMASCENO 1580 [*Dialectica, sive Logica*, cap. VIII, *De definitione*], c. 422*r*). Non appare pertanto convincente il rinvio ad alcuni luoghi aristotelici proposto in PRANDI 1999 (commento a *Forno I*, rr. 455-456): *Top.* I 102a; *Ph.* I 184a-b; *Met.* VI 1030a. È invece appropriato l'accostamento ad un altro luogo tassiano segnalato dal medesimo studioso: «essendo il nome quasi una diffinizione raccolta, è necessario che separi la cosa nominata da tutte l'altre, e sia proprio di lei» (*Risposta all'opposizioni d'incerto fatte al sonetto «Spino, leggiadre rime in te fioriro»*, in *Prose diverse*, II, p. 145). Cfr. *Forno I* 59.

A.F. Non è per mio aviso: anzi il nome a la diffinizione e la diffinizione al nome dee convenire.

[50] A.B. Or dunque ch'abbiamo addotto l'uno e l'altro, potrem ricercare come insieme s'accordino.

A.F. Potremo.

A.B. Pur quale è ragionevole che serva a l'altro, per così dire?

A.F. La diffinizione al nome.

A.B. E perché?

A.F. Perch'il nome è più antico, ed è ragionevole per l'onor de l'età ch'i giovani servano a' vecchi.[160]

A.B. Pratico cortegiano è il signore Antonio: perché da le buone corti trasporta l'usanze lodevoli ne le scuole e ne' ragionamenti de' filosofi. Ma benché le definizioni sian date dapoi che sono posti i nomi, non è ragionevole il pensare che le forme sian nate da' nomi, ma più tosto i nomi son presi dopo le forme, come dice Ippocrate, avegna che i nomi siano posti per legge di natura; ma l'idee son quasi germe e, come altri disse, sono avanti a tutte le cose.[161]

[51] A.F. Io son cortigiano assai nuovo, ma ora, con esso voi ragionando, supero me stesso, perché quelle cose le quali ora da un libro, ora da un altro, ora da uno, ora da un altro ragionamento avea raccolte, voi, ordinatamente dimandando, le traete fuori con ordine: laonde riconosco in gran parte da voi quel di buono ch'a voi ne le mie parole piace d'approvare, il qual con l'artificio

160. Sul carattere primigenio del nome nell'ambito del linguaggio, cfr. ad es. PL. *Crat.* 389A-390A; ARIST. *Int.* 2 16a-b. Tali testi sono assunti ad autorità fondamentali anche in *De la dignità* 173 ss., in riferimento alla discussione su naturalità o convenzionalità del linguaggio.

161. Cfr. IPPOCRATE 1546 [*De arte*], I, c. 4*v*: «nulla est ars quae non ex specie quadam rerum videatur, arbitrorque sane ego etiam nomina artibus ex speciebus accipi et imponi. Absurdum enim est existimare ex nominibus speciem rerum germinare et provenire, imo etiam impossibile existit. Nomina enim lege quadam naturae indita sunt. Species autem rerum non lege sancitae sunt, sed naturae germina existunt» (BAFFETTI 1998, *ad loc.*). *avegna che … natura*: 'sebbene i nomi abbiano origine per legge di natura'. Il riferimento è alla teoria platonica dell'origine naturale e non convenzionale dei nomi: cfr. PL. *Crat.* 390E. Tipicamente platonico, anche da un punto di vista lessicale, è pure l'assunto che le «idee» siano «avanti a tutte le cose»: per Platone, infatti, le idee sono i modelli del mondo sensibile, il quale altro non è che copia della realtà intelligibile (si pensi al mito platonico della caverna: *Resp.* VII 514B-520A). Nell'ambito della teoria del linguaggio, Platone declina tale principio in *Crat.* 389A-390A, laddove sostiene il rapporto di derivazione dei nomi dalle idee. Da un punto di vista più generale, Bucci intende che, anche se il nome è anteriore alla definizione da un punto di vista temporale, sia il nome sia la definizione (in particolare quella 'essenziale', su cui si veda *supra*) attingono direttamente alla «forma» della cosa. Pertanto, viene meno il rapporto di subordinazione della definizione rispetto al nome. Cfr. anche GIOVANNI DAMASCENO 1580 [*Dialectica, sive Logica*, cap. VIII, *De definitione*], c. 422*r*: «Definitio est compendiosa oratio, quae subiectae rei naturam declarat».

de le vostre dimande volete onorar le mie risposte. Rispondo adunque volentieri ch'il nome è stato posto dal commune consentimento de le genti:[162] laonde la diffinizione, ch'è nuova, non dee sdegnarsi di servirlo, e particolarmente nel nostro ragionamento quel debbiamo intendere per nobiltà che da tutte le nazioni è inteso, non quel che da pochi filosofi possa intendersi.[163]

[52] A.B. Ma stimate voi che tutti i nomi siano d'una stessa maniera, o pur altri son ritrovati da la moltitudine, altri da' filosofi e da gli altri maestri de l'arte?

A.F. Ce ne sono de l'una e de l'altra sorte: perché il popolo peraventura pose il nome a l'acqua e al foco e al fare e al patire, ma 'l loico e 'l grammatico ritrovarono poi il nome di sostanza e d'accidente o di nome e di verbo.[164]

[53] A.B. Son dunque due maniere de nomi: l'una è conosciuta dal volgo, la qual significa le cose naturali o i primi concetti che si formano, l'altra

162. Per la tesi dell'origine convenzionale del linguaggio (in opposizione a quella dell'origine naturale sostenuta nel *Cratilo*), cfr. Arist. *Int.* 16a: «il nome è un suono dotato di significato per convenzione, che non ha tempo, una sua parte separata non è dotata di significato». Tasso tiene presente anche l'*Ars poetica* di Orazio (in part. vv. 48-72), come si ricava dal confronto con i *DAP*, pp. 30-32, e con *Forno I* 59. Cfr. anche *De la dignità* 173, 177 e note relative.

163. Questa osservazione tradisce forse una preoccupazione assai sentita all'epoca, relativa al fatto che il titolo di 'nobile' implicasse requisiti e connotazioni anche molto differenti da un luogo all'altro. Già Bartolo da Sassoferrato evidenziava come una stessa persona potesse essere ritenuta nobile in un paese ma non in un altro, offrendo gli esempi di un saraceno prigioniero in terra cristiana e, viceversa, di un cristiano in terra islamica, oppure di un plebeo fatto cavaliere a Perugia e a Firenze (Bartolo 1549, c. 52*v*, §§ 62-63; cfr. anche c. 53*r*, § 83 ss.). In ambito quattrocentesco, è significativo il *De vera nobilitate* di Poggio Bracciolini, in cui si mostra come le prospettive sulla nobiltà cambino vistosamente fra i vari stati italiani dell'epoca. Su tale dialogo e sulle repliche polemiche che ne derivarono, provenienti sintomaticamente dalle più varie zone della penisola: Tateo 1974; Finzi 2010; Tufano 2013. Può essere ricordata anche la discussione sulla definizione di gentiluomo in Machiavelli, *Discorsi* I 55. Sulle peculiarità della concezione di nobiltà nelle varie zone d'Italia, tenendo conto anche delle evoluzioni nel corso del tempo: Donati 1995, pp. 29 ss., 56 ss.; Donati 2006; Bizzocchi 2014; Castelnuovo 2019.

164. *ma 'l loico … verbo*: al logico («loico») si riferiscono i nomi di sostanza e di accidente, mentre al grammatico quelli di nome e di verbo. Tasso deve aver tenuto presente in particolare le dieci categorie individuate da Aristotele (*Cat.* 4-15; *Top.* I 9, *passim*). La sostanza è la prima categoria. Quanto all'accidente, Aristotele specifica che è sempre compreso all'interno di una delle categorie (*Top.* I 9 103b). Inoltre, Aristotele dedica un'analisi specifica al nome e al verbo in *Int.* 2-3. Quanto ai nomi attribuiti dal «popolo», agisce forse il ricordo di Gn 2,19-20. Cfr. *Forno I* 66, in cui troviamo esempi diversi (che sembrerebbero in parte desunti da Arist. *Cat.* 4 ss.): «prima fu messo nome al bue e al cavallo e al cubito e alla bianchezza, e prima all'amore e all'umore; e poi il loico trovò la parola di sostanza e d'accidente e il grammatico quella di nome e di verbo».

fabricata dagli artefici, la quale è significatrice di secondi concetti; né sovra l'una e sovra l'altra dee aver il filosofo poi auttorità, ma forse più sovra quella che ritrova egli medesimo.[165]

A.F. Così stimo.

A.B. E questo nome di nobile riporreste fra i primi o fra' secondi?

A.F. Fra i primi: perché la nobiltà è naturale, e 'l nome ci significa alcuna cosa esposta a gli occhi de la moltitudine.[166]

A.B. Dunque, se 'l nome di nobile significa cognizione, assai bene da la prima diffinizione egli è stato servito.

A.F. Così mi pare.

[54] A.B. E già abbiamo detto che le forme che sono in continova operazione son più conosciute e sono perciò molto più nobili.

A.F. Così stimo.

A.B. E se noi abbiamo cognizione minore de l'intelligenze che del cavallo o dell'uomo, questo aviene per l'imperfezione del nostro discorso, il qual non conosce se non con la guida de' sensi;[167] ma in se medesime le forme separate da la materia sono più conoscibili de l'altre, sì come il sole è più visibile d'una picciola facella, quantunque non possan risguardare nel suo lume alcuni animali che non escono fuori se non verso la sera e fanno schermo di luoghi tenebrosi e di ore tarde.[168]

165. L'affermazione secondo cui il filosofo non deve avere esclusiva autorità sui nomi, una volta che siano stati accolti dal «commune consentimento de le genti», è in accordo con il criterio del primato dell''uso'. In tal senso, cfr. *DAP*, p. 30: «molte parole, che già scelte e pellegrine furono, or, trite dalle bocche de gli uomini, comuni, vili e popolaresche sono divenute; molte all'incontra, che prima come barbare e orride erano schivate, or come vaghe e cittadine si ricevono; molte ne invecchiano, molte ne muoiono, e ne nascono e ne nasceranno molte altre, come piace all'uso, che con pieno e libero arbitrio le governa». Cfr. *Forno I* 64-67.

166. Questa osservazione, pur nella sua fugacità, coglie un aspetto fondamentale per comprendere come veniva operata all'epoca la distinzione fra 'nobili' e 'non nobili', al di là delle sottili discussioni filosofiche sulla definizione di nobiltà e delle differenze da luogo a luogo nell'attribuire a qualcuno il rango di nobile. Infatti, erano considerate nobili innanzitutto le famiglie che erano reputate tali presso la comune opinione («a gli occhi de la moltitudine», per l'appunto), in particolare quelle che a memoria d'uomo erano sempre state nobili. Cfr. Isid. *Etym.* X N 184: «Nobilis, non vilis, cuius et nomen et genus scitur». Per approfondimenti: Donati 1995, pp. 249, 308; Barbero 2020, pp. 19-30. Cfr. anche *Forno I* 68, in cui si legge che il termine 'nobiltà' è «voce chiara e intesa e domestica e famigliare, non ch'ad altri, a gli ignobili medesimi».

167. In base ad Aristotele (cfr. il III libro del *De anima*), l'immaginazione e la ragione operano sulla base dei dati forniti dai sensi.

168. Cfr. Arist. *Met.* I 993b: «E fors'anche, poiché vi sono due tipi di difficoltà, la causa della difficoltà della ricerca della verità non sta nelle cose ma in noi. Infatti, come gli occhi

A.F. Niuna cosa mi par più vera di questa.

A.B. Quelle forme dunque son più conoscibili, le quali sono puro atto e meno participano de la potenza, e per consequente sono più nobili.[169]

A.F. Così credo senza dubbio.

[55] A.B. E disce⟨n⟩dendo a le forme corruttibili, ne le quali meglio si conosce la composizione d'atto e di potenza, ciascuna è conosciuta per la forma e per l'atto: e s'egli non fosse, non sarebbe conosciuto.

A.F. Non sarebbe.

A.B. Onde la materia prima, la quale non ha alcuno atto, non si può conoscer per se stessa, né si può dire quel ch'ella sia, ma più tosto quel che non sia: laonde diciam ch'ella non è né 'l che né 'l quanto né 'l quale, ma in potenza ciascuna di queste cose, e la sua cognizione è così imperfetta come imperfetta è la materia.[170]

A.F. Imperfetta senza fallo.

[56] A.B. Ma s'in altro modo conoscer la vogliamo, non è conveniente che ricerchiamo alcuna proporzione, dicendo la materia esser quella la quale riceve così le forme naturali come il marmo o 'l metallo la forma di Minerva, d'Apollo o di Venere, o pur il cipresso e l'alloro la seggiola e la tavola⟨?⟩[171]

delle nottole si comportano nei confronti della luce del giorno, così anche l'intelligenza che è nella nostra anima si comporta nei confronti delle cose che, per natura loro, sono le più evidenti di tutte». Meno aderente al testo tassiano appare invece il rinvio proposto da Antonio Gagliardi al secondo libro della *Metafisica*, dove la questione della conoscibilità delle sostanze separate da parte dell'uomo suggerisce il paragone con il pipistrello che non riesce a guardare il sole. Lo studioso cita il commento di Averroè al passo aristotelico: «quia comprehensio veritatis non est impossibilis in multis rebus credimus enim necessario nos scire veritatem in multis rebus [...]. Et quia dispositio intellectus de re intelligibili est sicut dispositio sensus de re sensibili, assimilavit virtutem intellectus in comprehendendo intellecta abstracta a materia modo debilissimo visui in sentiendo, sicut vespertillionis, non comprehendendo maximum sensibilium, sicut Solem. Sed hoc non demonstrat res abstractas intelligere esse impossibile nobis: sicut inspicere Solem est impossibile vespertilioni, quia fecit illud, quod est in se naturaliter intelligibilem, non intellectum ab alio: sicut si fecisset Solem non comprehensum ab aliquo visu» (Arist. *Met.* II, comm. 1, cit. in Gagliardi 1997, p. 71). Nell'*Historia animalium*, Aristotele distingue fra animali notturni e diurni: «Certi animali sono notturni, come la civetta e il pipistrello, altri vivono nella luce del giorno» (*Hist. An.* I 488a).

169. Sulla maggiore nobiltà dell'atto rispetto alla potenza, cfr. *supra*, 37 e nota relativa. Cfr. anche Gagliardi 1997, p. 73.

170. Sull'inconoscibilità della materia prima, cfr. *supra*, 32 e nota relativa. *ella non è ... quale*: Tasso fa riferimento alle categorie aristoteliche secondo le quali si attua l'essere, grazie all'intervento determinante della forma.

171. Si è sostituito il punto fermo dell'edizione Raimondi con un punto di domanda, per sanare l'evidente contraddittorietà del passo in relazione al contesto. Prandi, invece, sosti-

A.F. Non istimo ch'in altra maniera si possa aver di lei alcuna cognizione.

[57] A.B. La materia dunque è conosciuta o per negazione o per proporzione, come dice Giovanni Grammatico:[172] e le metafore usate da' filosofi ci

tuisce *alcuna proporzione* con *alcuna proposizione*, giustificando l'intervento con le seguenti parole: «in E [ossia il Manoscritto Estense, segn. α-V-6-8, autografo di Tasso, *n.d.r.*] era in realtà *proporzione* (in abbreviatura: *prop.ne*), scritto con grafia malcerta; il passo tuttavia, nel suo insieme, non dà senso nemmeno nella redazione definitiva dell'edizione Raimondi, a meno di non eliminare la negazione *non è conveniente che ricerchiamo*: la materia è infatti conoscibile soltanto, come appare dal contesto, in relazione o proporzione alla forma» (Prandi 1999, *ad loc.*). Il termine *proposizione* non si adatta bene al contesto, a differenza della lezione *proporzione* testimoniata dall'autografo. Infatti, Bucci sta facendo riferimento ai due modi con cui è possibile conoscere la materia secondo il commento aristotelico di Giovanni Filopono (esplicitamente citato subito dopo): il primo è quello 'per negazione', ricordato subito prima del passo in questione; il secondo è per l'appunto quello 'per proporzione', ossia tramite la relazione fra la materia e le «forme naturali». Subito dopo, a mo' di riepilogo, Bucci dichiara che «La materia dunque è conosciuta o per negazione o per proporzione» e, come accennato, rimanda al commento di Giovanni Filopono come fonte. Se ne deduce che, per risolvere la difficoltà, appare ben più plausibile la semplice correzione del punto fermo con un punto di domanda.

172. Giovanni Grammatico è Giovanni Filopono (ca. 490-570), grammatico e filosofo bizantino che successe ad Ammonio alla guida della scuola di Alessandria. Commentò numerose opere di Aristotele: fra i postillati barberiniani di Tasso, si conservano i suoi commentari agli *Analitici primi* e agli *Analitici secondi* (Russo 2022, p. 391, n. 25). Per il passo in questione, cfr. Aristotele-Filopono 1560, pp. 50-51: «Sciendum autem est, quoniam Plato ante ipsum duos modos esse tulit, quibus in materiae cognitionem venire quimus, unum profecto ex ablatione cum nos dicimus materia non est equus, neque homo, neque prorsus aliquod corpus, sed quoddam alterum praeter ipsa, quod quidem hisce omnibus subijcitur, hoc praeterea modo inquit primam causam cognosci: siquidem de eadem non sit aliquod affirmandum, sed ex ablatione ipsius cognitionem assequimur dicentes ipsam non esse corpus, neque animum, neque mentem, neque aliud quippiam. Sed aliquod alterum praeter ipsa quod omnibus supereminet. Idcirco inquit materiam primae causae tum similem esse, tum etiam dissimilem, assimilatur inquam quoniam ex ablatione omnium rerum utraeque percipiuntur, dissimilis autem est quoniam cum de materia disserimus, ipsam non esse, aliquod ens affirmamus, sed quoddam alterum ab his omnibus quibus tamen deterius est, et cunctis subiectum. Ac prima causa licet non sit aliquod eorum, quae existunt, attamen cunctis melius ad supereminens est, igitur materia ei similis atque dissimilis est. Nam illius ablatio melior est, huius autem scilicet materiae deterior. Similitudo inquam est, quoniam ipsa sine forma est, dissimilis autem, quoniam prima causa est supra formam, materia vero inferior forma. Is itaque est unus modus cognoscendi materiam. Secundus autem est per proportionem, quo etiam nunc Aristoteles utitur, quoniam quam proportionem aes habet ad omnia vasa aerea, et lignum ad omnia vasa lignea, eandem etiam rationem habet materia ad omnia entia. Nam quo pacto si vellemus caeco quandam naturam ligni describere, duceremus ipsum in cognitionem ligni dicentes illud esse lignum quod neque lectus est, neque ianua, neque abbaculus, neque aliquid aliud vas, sed id est, quod his cunctis substernetur,

confermano in questa opinione, come quella che da Iddio a tutte le cose è stato compartito l'essere, a queste più chiaramente, a quelle più oscuramente:[173] percioché chiaro e oscuro significano conosciuto e non conosciuto, e dal nome di tenebre convenevolmente ci fu significata la privazion de le cose, come in que' versi:

> Anzi il dolce aer puro e questa luce
> Chiara, che 'l mondo agli occhi nostri scopre,
> Traesti tu d'abissi oscuri e misti.
> E tutto ciò ch'in terra o 'n ciel riluce
> Di tenebre era chiuso, e tu l'apristi,
> E 'l giorno e 'l sol de le tue man sono opre.[174]

atque id esse quod cum nullam formam in sua substantia non habet idoneum est omnes recipere, sic etiam deduceremus, quempiam ad intelligentiam materiae asserentes ipsam nullam formam naturalem esse, sed illud quod omnibus subiacet et susternitur materiam esse. Unde et Plato ipsam adulterina cognitione comprehendi asseruit, quoniam assequi substantiam eius, et quid illa sit cognoscere impossibile est. Verum ex negatione aliorum, et ex proportione conceptionem ipsius obtinemus, quo rursus pacto asserit nos in cognitionem primi venire, cuius simulachrum unum et solum aiunt esse Solem».

173. Cfr. DANTE, *Par.* I 1-3: «La gloria di colui che tutto move / per l'universo penetra, e risplende / in una parte più e meno altrove». Cfr. anche *Forno I* 30 («E cominciando da Iddio, il quale a tutte le cose comparte l'essere, ad alcune più chiaramente, ad alcune meno») e 41 (in cui i versi danteschi sono espressamente citati); *Messaggiero* 155 e nota relativa.

174. DELLA CASA, *Rime* 64 9-14. Nella lezione su questo sonetto tenuta presso l'Accademia Ferrarese, Tasso parafrasa così questi versi, incentrati sulla Creazione: «Dice [...] che egli [Dio] trasse l'aria e questa luce, che ci scuopre tutte le cose del mondo, da la confusione degli abissi; e che tutto ciò che risplende, era chiuso di tenebre, ch'egli l'aperse e distinse; e che il giorno ed il Sole son opre delle sue mani» (*Lezione sopra un sonetto di Monsignor Della Casa*, p. 125). Sul significato da attribuire alle tenebre (e al loro opposto, la luce), si veda poco oltre: «*Anzi il dolce aer puro*. Pone da un lato l'abito, e da l'altro la privazione; ché per abissi oscuri si deve intendere non la materia informata di simili qualità, ma la privazione di luce e di purità. Così parimente, ove Platone dice nel *Timeo*, che Dio prese ciò che sotto la vista non tranquillo e quieto, ma era a caso agitato ed ondeggiante, e quello da un disordinato raggiramento ad ordine ridusse; così vogliono alcuni interpreti suoi, e Simplicio del *Cielo*, che egli non della disordinata materia, ma della privazion dell'ordine intendesse. *Di tenebre era chiuso*. Quelle tenebre eran diverse da queste nostre, che fan notte: quelle erano pura privazione senza soggetto: queste si considerano nella trasparenza dell'aria nascosa da l'opacità della terra; né son così pure, che non abbian qualche poco di luce congiunta. Notisi ancora che, volendo il giudicioso Poeta manifestare la perfezion del mondo, fa menzion della luce, perché da questa il bello e la vaghezza ed i colori son detti participazion di luce, e finalmente depende da la luce qualunque forma si sia» (ivi, pp. 133-134). Tasso si sofferma ad analizzare il sonetto dellacasiano anche nella *Cavaletta*.

[58] Ma peraventura a bastanza s'è ragionato per dimostrare che l'essenza e la forma de la nobiltà non è oscura, come scrisse Licofrone sofista,[175] ma conosciuta e illustre, e 'l suo nome parimente, il quale è bello e gentile, antico e composto da buon maestro, confermato da l'uso e da l'autorità e usato da' Latini e da' Toscani egualmente.[176]

A.F. Io resto così pago de la diffinizione come del nome, e vi ringrazio che l'abbiate cavata da le mie parole come filosofo socratico, non solo come peripatetico.

[59] A.B. Ma perché de la nobiltà umana cominciammo a ragionare, di questa particolarmente debbiamo cercar la diffinizione.

A.F. La diffinizione de la nobiltà particolare sarà men difficile da ritrovare, s'io non m'inganno, percioch'ella è data da molti; ma de l'altra non so chi ragionasse giamai.

A.B. Piacciavi dunque dirlemi tutte, o almeno le più famose, o quella almeno che vi par più vera.

[60] A.F. Non son tale che possa far giudicio de la verità; ma io vi presenterò inanzi quelle che mi ricordo, perché voi l'essaminiate a guisa di giudice: e comincerò da quella di Socrate, il quale la diffinì buona temperatura d'animo e di corpo, secondo a me pare, convenevolmente, perché la buona temperatura può esser cagione di virtù e in conseguenza di nobiltà.[177]

175. Per le definizioni di nobiltà ricordate qui e nei paragrafi successivi, Tasso attinge ampiamente al fortunato repertorio di Giovanni Stobeo (Basile 1991/2, pp. 37-38). Cfr. Stobeo 1551, c. 369*r-v*: «De nobilitate autem plane dubito, quosnam oporteat appellare nobiles. Nec immerito dubitare me dixi. Nam et apud vulgus et apud sapientes quaedam in dubium vocantur, et quaedam non aperte, quam facultatem habeant, declarantur. Videlicet an preciosa, et studio digna sint: vel, ut Lycophron sophista scripsit, aliquid omnino novum. Idem ubi cum alijs bonis nobilitatem confert, formam ipsius obscuram esse dicit: in verbis autem magnificentiam eius haberi: tanquam nobilitatis laus, propter quam appetitur, gloriosa quidem sit, revera autem ignobiles nihil a nobilibus differant» (Baffetti 1998, *ad loc.*, secondo il quale però Licofrone è «un pensatore di cui non sappiamo nulla»). Licofrone, filosofo greco vissuto fra il V e il IV sec. a.C., fu forse allievo di Gorgia e, se si tratta del medesimo Licofrone citato nella seconda lettera di Platone, era presso la corte di Dionigi II di Siracusa fra il 364 e il 360 a.C. Alcuni aspetti del suo pensiero sono noti attraverso la mediazione di Aristotele. Il suo contributo pare essere stato importante soprattutto in relazione alla sofistica politica: in particolare, gli viene attribuita la prima forma della dottrina del contratto sociale. Le testimonianze a lui relative si leggono in *Presocratici*, II, pp. 948-949. Per approfondimenti: Mulgan 1979; Popper 1986, I, pp. 164-168; Untersteiner 1996, pp. 514-516.

176. Bucci rivela la propria adesione all'idea del significato convenzionale (legittimato da autorità ed uso) dei nomi, in accordo con Arist. *Int.* 2 16a. Cfr. anche *De la dignità* 173 ss.

177. Cfr. Stobeo 1551, c. 368*v*: «Socrates nobilitas sciscitanti: "Animae – respondit – et corporis bona temperies"» (Prandi 1999, *ad loc.*); cfr. anche Possevino 1559, p. 210. Secondo le conoscenze medico-fisiologiche del tempo, la «buona temperatura d'animo e

A.B. In questa guisa la diffinizione sarà da gli effetti: la qual non è fra quelle che gli altri han numerate; e in questo modo istesso alcun potrebbe dire che la bellezza fosse temperamento.[178]

A.F. Potrebbe.

A.B. E che l'anim⟨a⟩ ancora fosse la complessione.[179]

A.F. A niun modo: perché ne seguirebbe ch'ella fosse mortale, s'io n'ho inteso il vero.

[61] A.B. Molti sono e principalissimi fra' Peripatetici, i quali difendono ch'ella sia mortale; nondimeno essi non vogliono che sia il temperamento, ma quel che da lui risulta: e in questa guisa parimente la bellezza non dovrebbe esser la temperatura, ma quel che da lei procede.[180]

A.F. Dovrebbe.

A.B. E s'ella deriva da la temperatura, e la nobiltà parimente, sono forse l'istesse o diverse, come da la temperatura d'un pomo nasce insieme il colore e l'odore?[181]

di corpo» consiste nella buona mescolanza, in giuste proporzioni, dei quattro umori fondamentali (sangue, bile, atrabile e flemma), dalla quale risultano caratteristiche psico-fisiche ideali nell'individuo. Cfr. *Forno I* 371.

178. Sul legame fra bellezza e costituzione fisica, cfr. GALENO 1541 [*De usu partium*], c. 111*r*: «Vera enim pulchritudo aliud nihil est, quam constitutio optima [...]. Insunt autem primum et maxime temperamenta, quippe quae propriam particularum substantiam complent. Corpus enim tale natura est, propterea quod caliditate, frigiditate, humiditate, siccitate sic commistum est».

179. Si è scelto di emendare la lezione *animo* dell'edizione Raimondi con *anima*, poiché nelle battute successive Tasso adotta il pronome femminile *ella*. *complessione*: la struttura fisiologica del corpo, ossia il complesso delle sue qualità fisiche e funzionali.

180. Secondo la dottrina ilemorfica di Aristotele (*de An.* II 1; cfr. anche *Forno I* 48), l'anima è forma del corpo (*forma corporis*). In quanto tale, è *entelechia* (causa finale interna) del corpo e non può essere separata da quest'ultimo: pertanto, se ne dovrebbe concludere che l'anima non sopravvive al corpo. In realtà, Aristotele non esclude che la parte intellettuale dell'anima possa essere immortale (*Met.* XII 1070a). Tuttavia, l'ambiguità della posizione aristotelica aveva dato adito a varie interpretazioni nei secoli, anche assai contrastanti fra loro. Nel Cinquecento, era in particolare la posizione di Alessandro di Afrodisia (II-III sec. d.C.) ad essere associata alla tesi della mortalità dell'anima. Pietro Pomponazzi (1462-1525) giungeva alla medesima conclusione proprio basandosi su una lettura radicale del commento di Alessandro. Per contro, l'anima individuale era considerata immortale nell'interpretazione di Aristotele offerta da San Tommaso d'Aquino. La questione dell'anima è affrontata più nel dettaglio *infra*, 118 ss., ma anche in vari altri dialoghi tassiani. In particolare, è significativa la ripresa nel *Porzio*, da parte di un filosofo peripatetico quale il protagonista eponimo, sostenitore della mortalità dell'anima individuale secondo la dottrina aristotelica, ma disposto ad accogliere la superiore verità teologico-morale (*Porzio* 121).

181. *come ... odore?*: Bucci chiede se sono due diversi effetti prodotti dalla medesima causa. Sul colore e sull'odore come effetto della complessione fisica, cfr. GALENO 1541 [*De*

A.F. Sono diverse più tosto in questa maniera.

[62] A.B. Sono dunque una cosa medesima nel subietto, ma diverse per ragione.[182] E 'l bel colore e 'l buono odore s'accompagnano così di leggieri come la bellezza e la nobiltà: laonde l'una potrem chiamare il buon odore, l'altra il bel colore.[183] Ma, se vi piace, lasciam da parte questa diffinizione, perché, non essendo composta del genere e delle differenze, non è perfetta; e vediamo s'alcun'altra se ne ritrova, la qual piaccia intieramente.

[63] A.F. Io l'addurrò con quello ordine co 'l quale io me le ricordo. E prima ve n'appresento una di Diogene, che la nobiltà sia un cotal disprezzo de la ricchezza, del piacere, de la gloria e de la vita.[184]

A.B. Stima è peraventura anzi che disprezzo, perché queste cose non meritano esser disprezzate, ma elette più tosto. E gli Stoici, i quali furono severissimi, non l'annoverarebbono fra quelle che da lor fu⟨r⟩ dette *reiecta*, ma fra l'altre più tosto che chiamarono *praeposita*. Ma lasciam da parte l'opinione di questo Cinico.[185]

[64] A.F. Eccovene un'altra di Simonide, ch'i nobili sian quelli che sono nati da maggiori che sono stati ricchi lungo tempo.[186]

usu partium], c. 111*r-v*: «Insunt autem primum et maxime temperamenta. [...] Nam carni esse carnem, et nervo nervum, et aliorum unicuique, id esse quod est, ob qualitatum quatuor praedictarum certam quondam temperaturam mistionemque contigit. Haec igitur eis secundum substantiae rationem insunt. Consequuntur autem necessario, odores, sapores, colores, durities, mollities».

182. Ossia nobiltà e bellezza ineriscono a un medesimo soggetto (la complessione), ma hanno diversa natura, essenza («ragione»).

183. Sul legame fra bellezza e nobiltà (con riferimento anche al «bel colore»), cfr. *supra*, 1-6, 12-16.

184. Cfr. Stobeo 1551, c. 368*v*: «Diogenes, interrogante quodam, qui hominum nobilissimi essent: "Contemptores – dixit – opum, gloriae, voluptatis et vitae"». Cfr. anche Possevino 1559, p. 210.

185. Cfr. Cic. *Acad.* I 35-37, dove è esposto il pensiero di Zenone, fondatore dello Stoicismo: «Zeno igitur nullo modo is erat qui ut Theophrastus nervos virtutis inciderit, sed contra qui omnia quaeque ad beatam vitam pertinerent in una virtute poneret nec quicquam aliud numeraret in bonis idque appellaret honestum quod esset simplex quoddam et solum et unum bonum. Cetera autem etsi nec bona nec mala essent tamen alia secundum naturam dicebat alia naturae esse contraria; his ipsis alia interiecta et media numerabat. Quae autem secundum naturam essent ea sumenda et quadam aestimatione dignanda docebat, contraque contraria; neutra autem in mediis relinquebat, in quibus ponebat nihil omnino esse momenti. Sed quae essent sumenda, ex iis alia pluris esse aestimanda alia minoris. Quae pluris ea praeposita appellabat, reiecta autem quae minoris». Va corretto il riferimento in Baffetti 1998, *ad loc.*, che rinvia ad *Acad.* I 46. *questo Cinico*: Diogene.

186. Cfr. Stobeo 1551, c. 369*v*: «Simonidem vero interrogatum, nobiles qui essent, respondisse aiunt: "Illos qui maioribus longo tempore locupletibus fuissent"».

A.B. E questa diffinizione ancora merita d'esser lasciata da parte, perch'in lei non si lascia luogo alcuno a la virtù.

A.F. Forse vi piacerà più quella di Democrito, che la nobiltà de le bestie sia riposta nel buono e nel gagliardo abito del corpo, ma quella degli uomini ne' buoni costumi.[187]

A.B. Assai più mi piace. Ma i buoni costumi per aventura hanno bisogno de le ricchezze, con le quali si possano meglio dimostrare.[188]

[65] A.F. Dunque più quella di Plutarco, ch'ella sia ricchezza antica e vecchia gloria.[189]

A.B. S'è vera questa diffinizione, questo superbo nome di nobiltà depende da due cose aliene, alcuna de le quali non è in nostro arbitrio: e non è dissimile da quella d'Aristotele ne la *Politica*, ne la qual par che si conceda il primo luogo a le ricchezze e 'l secondo a la virtù;[190] ma, s'io non m'inganno, la virtù doveva esser posta per fondamento de la nobiltà, e l'altre cose devevan considerarsi come accidenti, almeno ne la perfetta republica o nel perfetto regno, nel quale i nobili dagli ignobili son distinti per virtù.[191] Ma peraventura

187. Cfr. Stobeo 1551, c. 368*v*: «[Democriti] Pecudum nobilitas in bono validoque corporis habitu sita est; hominum autem, in bonitate morum».

188. La ricchezza era ritenuta necessaria per il pieno dispiegamento della virtù, perché solo grazie ad essa si possono dimostrare liberalità e magnificenza. Autorità fondamentale al riguardo è Aristotele, in particolare per un passo della *Politica* in cui critica l'abolizione della proprietà privata nella *Repubblica* platonica: «D'altro canto compiacere e aiutare amici o stranieri o compagni è quanto di più piacevole, ed è conseguenza della proprietà privata. Questi piaceri tuttavia non toccano a coloro che spingono all'eccesso l'unità della Città e, oltre a ciò, sopprimono con ogni evidenza l'opera di due virtù: da un lato quella della temperanza nei confronti delle donne (astenersi per temperanza dalla donna altrui è, infatti, una bella azione), dall'altro quella della liberalità nei confronti della proprietà: infatti chi è liberale non potrà manifestarsi come tale, né potrà compiere alcuna azione liberale, in quanto è nell'uso dei propri beni che consiste l'opera della liberalità» (*Pol.* II 1263b). Sulla liberalità e sulla magnificenza, cfr. Arist. *Eth. Nic.* IV 1119b-1123a. L'argomentazione aristotelica sopra citata diventa un luogo comune nella trattatistica umanistico-rinascimentale sul principe ideale e sulla nobiltà: si vedano ad es. il *De vera nobilitate* di Poggio Bracciolini, il *De principe* e il *De magnificentia* di Pontano, il *Della vera nobiltà* di Ludovico Domenichi e *Il gentilhuomo* di Girolamo Muzio. Per approfondimenti: Donati 1995, pp. 123-127; Quondam 2003, pp. 108, 160; Quondam 2010, pp. 227, 232, 389-406; Cherchi 2016, pp. 82, 98, 107. Cfr. anche *infra*, 242-243.

189. Cfr. Stobeo 1551, c. 369*r*: «[Ex Plutarchi lib. contra nobilitatem] Quid enim aliud nobilitatem esse putamus, quam opes antiquas, aut veterem gloriam?» (Prandi 1999, *ad loc.*).

190. Cfr. Arist. *Pol.* IV 1294a: «la nobiltà [...] assomma antica ricchezza e virtù» (Baffetti 1998, *ad loc.*; il rinvio a *Pol.* III 1283a proposto in Prandi 1999, *ad loc.*, appare meno appropriato).

191. Ricchezza e possanza sono definite ornamenti e «parti accidentali» della nobiltà in *Cataneo-idoli* 50.

Plutarco e gli altri ebbero risguardo a le città e a' regni ch'erano in que' tempi: ne le quali la virtù non sepera sempre il nobile da l'ignobile, come si conobbe particolarmente in Roma, dove i Deci, padre e figliuolo, furono de l'ordine plebeo, tuttoch'agguagliassero la gloria de' più nobili.[192] Ma consideriam l'altra deffinizione di Plutarco.

[66] A.F. In un'altra diffinizione egli non par che voglia diffinire ogni nobiltà, ma la verissima nobiltà, la qual dice ch'è similitudine secondo la giustizia.[193]

A.B. Bella diffinizione certo: tutta volta temo che sia nascoso qualche pericolo sotto quella voce «similitudine».

A.F. Fate ch'io il conosca, perché possa guardarmene.

[67] A.B. Or ditemi: quel ch'assomiglia la prudenza è l'istessa prudenza o pure cosa in parte diversa?[194]

A.F. In parte diversa.

A.B. E quella ch'è simile a la temperanza è l'istessa o pur differente?

A.F. Differente.

A.B. E quella la quale ha somiglianza con la fortezza si distingue da la fortezza?

A.F. Si distingue.

A.B. Dunque la similitudine secondo la giustizia non è la verissima giustizia, ma la sua imagine più tosto.[195]

A.F. La sua imagine senza fallo.

A.B. Ma la verissima nobiltà è l'imagine de la giustizia o più tosto la vera giustizia?

A.F. La vera giustizia per mio parere.

A.B. Dunque lasciamo queste diffinizioni, non perché sian cattive, ma perché non sono perfette, e ricerchiamo la perfetta.

[68] A.F. Qual diffinizione volete ch'io vi rechi, quella ⟨che⟩ alcuna ⟨volta⟩ udii lodare, ch'ella sia una grazia conceduta dal principe a' suoi più cari, per la quale gli distingue dagli onesti plebei?

192. Bucci polemizza sulla mancata corrispondenza fra virtù e attribuzione della nobiltà (civile), con particolare riferimento all'antica Roma e ricorrendo fra l'altro al medesimo esempio dei Deci, anche in *De la dignità* 17, 39, 167 (per l'esempio dei Deci, cfr. 167). Sui Deci, cfr. anche *supra*, 27; *Forno I* 60.

193. Cfr. Stobeo 1551, c. 369*r*: «Et haec verissima nobilitas est similitudo secundum iustitiam».

194. Lo scambio di battute che qui comincia ricorda da vicino Pl. *Prt.* 329C-334C, in cui Socrate interroga Protagora sul rapporto di somiglianza o di identità fra le virtù.

195. Il valore negativo attribuito all'«imagine» è di derivazione platonica. Si pensi alla connotazione attribuita alle 'immagini', alle 'ombre' nel mito della caverna (*Resp.* VII 514A-521C). Secondo Platone, l'immagine è copia dei sensibili, che sono a loro volta copia delle Idee (*Phdr.* 250B-E). Per approfondimenti: Napolitano Valditara 2007.

A.B. Io la riconosco, perché mi s'appresenta con quella autorità che sogliono apportar seco le cose de' leggisti: e fu di Bartolo, il quale è riputato principe de' moderni. Ma come ardirei di farmi giudice di chi può giudicar de la vita e de la morte così agevolmente? Però voi con minor pericolo ne direte il vostro parere.[196]

A.F. Non ho sovra ciò alcuna ferma opinione.

[69] A.B. Credete almeno che la nobiltà sia cosa o naturale o che dipenda in qualche parte da la natura?

A.F. Credo senza fallo.

A.B. Ma la grazia conceduta dal principe è cosa a fatto estrinseca: laonde io direi ch'avessero più tosto diffinita la dignità o altra cosa simigliante.[197]

[70] A.F. Oltre questa c'è quella de l'imperator Federico: «la antica possession d'avere con reggimenti belli»: e per «avere» egli intende ricchezze, perché il Boccaccio usò quel nome in quel senso: «povertà ⟨non⟩ toglie gentilezza, ma ⟨sì⟩ avere».[198]

196. Il riferimento è a Bartolo da Sassoferrato (1313/1314-1357), uno dei più grandi giuristi medievali. Riguardo alla qualifica di «principe de' moderni», per Bartolo erano effettivamente adoperati spesso titoli come *princeps legistarum* o simili: cfr. ad es. Everardi 1552, p. 289; Mozzi 1585, c. 1*v*, §§ 9-12. Per la definizione di nobiltà qui ricordata, cfr. Bartolo 1549 [*Tractatus de dignitatibus*], c. 52*v*, § 62: «Nobilitas est qualitas illata per principatum tenentem, qua quis ultra honestos plebeios acceptus hostenditur». Riguardo alla notevole fortuna cinquecentesca di tale definizione: Donati 1995, pp. 115-116. Con specifico riferimento a Tasso, cfr. Di Fonzo 2018. Si noti la sottile ironia con cui Bucci dichiara di non ardire «di far*si* giudice di chi può giudicar de la vita e de la morte così agevolmente» (con riferimento all'attività di giurista e di giudice svolta da Bartolo; per un'analoga espressione riferita agli uomini di legge: *De la dignità* 156). Il Forni potrà esprimere il suo parere «con minor pericolo» in quanto gentiluomo, a differenza del Bucci.

197. Coerentemente con tale prospettiva, il *Tractatus de dignitatibus* di Bartolo è adoperato come fondamentale riferimento non nel *Forno*, bensì nel *De la dignità*. È da notare che, a differenza di Tasso, Bartolo fa coincidere 'nobiltà' e 'dignità' (sul punto: Barni 1958). Tale equivalenza viene esplicitamente rifiutata già in *Forno I* 81, 372.

198. Cfr. Dante, *Cv* IV, *Canz.* [*inc.* 'Le dolci rime d'amor ch'i' solia'] 21-24: «Tale imperò che gentilezza volse, / secondo 'l suo parere, / che fosse antica possession d'avere / con reggimenti belli» (Baffetti 1998 e Prandi 1999, *ad loc.*; per il significato di «reggimenti», cfr. *infra*, 73). Nel relativo commento, Dante esplicita il nome dell'imperatore a cui si riferisce, ossia Federico II di Svevia (1194-1250), Imperatore del Sacro Romano Impero: «è da sapere che Federigo di Soave [...] domandato che fosse gentilezza, rispuose ch'era antica ricchezza e belli costumi» (IV 3 6). Tuttavia, è stato osservato che tale sentenza non si legge in nessun testo riconducibile a Federico II, mentre si trova, come già accennato, nella *Politica* di Aristotele, a cui Dante stesso rinvia in *Mon.* II 3 4 (Delle Donne 1999; Castelnuovo 2014, pp. 170-177). La definizione è ricordata anche in *Forno I* 85, 370. *«povertà ... avere»*: la citazione boccacciana è tratta dalla novella di Ghismunda e Guiscardo, su cui Forni si sofferma anche poco oltre (71). La lezione dell'autografo tassiano, ripresa nell'edi-

A.B. Già mi par che contra l'autorità de l'imperatore Federico abbiate recata quella del Boccaccio.

A.F. E che può valere l'autorità d'un Certaldese contra quella de l'imperatore Federico, che fu de la casa di Soave?[199]

A.B. Non parlate con poco rispetto del Boccaccio, perch'egli, come delicato filosofo e molto sdegnoso, non ci vorrebbe peraventura prestar nel nostro ragionamento alcuna di quelle parole per le quali, se la fama non è vana, meritò d'essere amato da nobilissima donna; ma diamli qualche credenza e vediam quel che ne dice altrove.[200]

zione Raimondi, è in realtà: «povertà toglie gentilezza, ma non avere». Tuttavia, la fonte boccacciana recita in realtà: «la povertà non toglie gentilezza a alcuno ma sì avere» (*Decam.* IV 1 43: 'la povertà non toglie la nobiltà a nessuno, ma [toglie] solo le ricchezze'). Evidentemente a causa di una svista, Tasso inverte il significato del passo, come confermato anche dal confronto con il luogo corrispondente in *Forno I* 85: «E 'l Boccaccio: "che gentilezza non toglie povertà, ma sì avere"». Pertanto, si è scelto di emendare la lezione dell'edizione Raimondi con quella proposta a testo.

199. La «casa di Soave» è la casata sveva, a cui appartiene Federico II. Cfr. DANTE, *Par.* III 118-120: «Quest'è la luce de la gran Costanza / che del secondo vento di Soave / generò 'l terzo e l'ultima possanza» (PRANDI 1999, *ad loc.*). Boccaccio è definito «un Certaldese» in quanto nato a Certaldo. Si noti come Forni accentui la differenza di lignaggio fra Boccaccio e Federico II chiamando per nome unicamente il secondo, mentre il primo è indicato solo attraverso il piccolo borgo di provincia da cui proviene.

200. *delicato filosofo*: questo appellativo è riservato ad Epicuro nel *Discorso della virtù eroica e della carità*, a p. 189 (BAFFETTI 2013, p. 306: lo studioso suggerisce un possibile accostamento di Boccaccio ad Epicuro da parte di Tasso sulla base della loro morale edonistica). Su Boccaccio come «delicato filosofo e molto sdegnoso» e sul suo amore per Maria d'Aquino, figlia illegittima del Re di Napoli Roberto d'Angiò presente in varie opere boccacciane sotto il *senhal* di Fiammetta, cfr. la *Vita di Boccaccio* di Lodovico Dolce: «Fu il Boccaccio di natura sdegnoso e superbo molto, in guisa che sprezzò l'amicizia de' prencipi: né gli piacque mai, come che da bisogno sovente fosse stimolato, scriver cosa alcuna per cagion di premio; e più tosto volle con povertà godersi libero stato e tranquillo, che con perder la libertà fare acquisto di ricchezza, seguendo i fastidiosi travagli delle corti. Egli è vero che, per cagione delle discordie civili (come amatore di pace) partitosi di Fiorenza e girato quasi tutta la Italia, nel fine si ridusse in Napoli, dove, per essere il sito della città vago e oltre modo dilettevole, si fermò alcun tempo, nel quale fu molto grato al Re Roberto, Prencipe di somma dottrina e amatore ardentissimo de' letterati e valorosi huomini. Quivi, a guisa di colui che era di alto e generoso cuore, s'innamorò ardentemente d'una figliuola naturale di esso Re, nomata Maria, che bellissima e riguardevole era, la quale fu da lui veduta la prima fiata nella Chiesa di San Lorenzo. Questo suo amore fu cagione che egli il *Filocolo* e la *Fiammetta* componesse, e lei Fiammetta (sì come altresì Ovidio la figliuola di Augusto Corinna) per buon rispetto nominò. Vogliono alcuni che esso di cotale amore pervenisse al disiderato fine, prendendone lo argomento dallo *Ameto* e dal principio del *Proemio* del *Decamerone*, il che, o vero o falso che si fosse, il Boccaccio per cagion di lei lungamente in Napoli dimorò. Questa Maria, per nimica stella, già essendo ella vecchia e inferma, poco da-

[71] A.F. Egli dice che noi tragghiamo l'animo dal cielo, dotato de le medesime potenze, e la carne d'una medesima massa, e che la virtù sola è quella che ne distingue: le quali parole egli pone in bocca de l'innamorata Ghismonda, che giudicava nobile il suo Guiscardo.[201]

A.B. Questa opinione già per se stessa non mi dispiace, ma ella par diversa alquanto da quella de l'imperatore Federico.

A.F. Diversa.

[72] A.B. Ma se de le statue si ragionasse, a chi si dovrebbe più credere, a lo scultore o al bifolco?[202]

A.F. A lo scultore.

A.B. E se de la pittura si parlasse, a chi dareste innanzi ad ogni altro credenza, al pittore o al marescalco?[203]

A.F. Al pittore.

poi la morte del Boccaccio fu fatta decapitare. Da lei, perché ella soleva chiamarlo Caleone (voce greca che dinota fatica) il *Decamerone* 'Prencipe Caleotto' cognominò» (Boccaccio 1555, c. [*v v]). Su realtà e mito della Fiammetta boccacciana, cfr. Santagata 2019, in part. pp. 69-98, 157-178.

201. Forni fa riferimento alla novella boccacciana di Ghismunda e Guiscardo (*Decam.* IV 1). È la tragica storia di due amanti, Ghismunda, figlia del Principe di Salerno Tancredi, e Guiscardo, un valletto di Tancredi, che si frequentano di nascosto per evitare scandali. Vengono tuttavia scoperti da Tancredi, che è contrario alla relazione soprattutto per via dell'umile condizione sociale di Guiscardo. Dopo aver fatto uccidere quest'ultimo, Tancredi ne consegna il cuore in una coppa d'oro alla figlia, che si suicida bevendo del veleno da lei versato nella coppa. Di fronte a tale gesto, Tancredi si pente della sua crudeltà e fa seppellire i due amanti nella stessa tomba. Il passo a cui allude in particolare Forni è tratto dall'appassionato discorso di Ghismunda al padre, in cui sostiene che la vera nobiltà è quella interiore e, in tal senso, Guiscardo è senz'altro nobile, nonostante l'umiltà dei suoi natali. Cfr. Boccaccio, *Decam.* IV 1 39-41: «tu vedrai noi d'una massa di carne tutti la carne avere e da uno medesimo creatore tutte l'anime con iguali forze, con iguali potenze, con iguali vertù create. La vertù primieramente noi, che tutti nascemmo e nasciamo iguali, ne distinse; e quegli che di lei maggior parte avevano e adoperavano nobili furon detti, e il rimanente rimase non nobile. [...] Raguarda tra tutti i tuoi nobili uomini e essamina la lor vita, i lor costumi e le loro maniere, e d'altra parte quelle di Guiscardo raguarda: se tu vorrai senza animosità giudicare, tu dirai lui nobilissimo e questi tuoi nobili tutti esser villani». Postillando una copia del *Decameron*, Tasso annota «Origine della Nobiltà» in margine a tale passo (Resta 1957, p. 361; Da Rif 1983, p. 259; Baffetti 2013, pp. 298-299). Presso la trattatistica cinquecentesca, la novella boccacciana è fra i testi più spesso citati a favore della tesi che la nobiltà risiede nella virtù dell'individuo (Aguzzi Barbagli 1989; Baffetti 2013, pp. 299-300). *la carne d'una medesima massa*: questa espressione, desunta dal discorso di Ghismonda, è di derivazione scritturale e patristica (Baffetti 2013, pp. 301-304).

202. *bifolco*: guardiano di buoi.

203. *marescalco*: maniscalco, artigiano che forgia i ferri e li applica agli zoccoli di equini e bovini.

A.B. Ma favellando di pietre preziose, seguiremo l'opinione del lapidario[204] o di colui che vende i vetri?

A.F. Del lapidario.

[73] A.B. Dunque è convenevole che de la nobiltà si creda più a l'imperatore Federico, uomo nobilissimo, ch'al Boccaccio: e voi da principio ragionevolmente gli prestaste maggior fede. Ma troppo apertamente ragionaste contra il Boccaccio, percioché la sua opinione non è molto diversa da quella d'Augusto, il quale per «reggimenti» intende senza fallo la virtù, e la prudenza particolarmente, a la quale s'appertiene di reggere e di governare gli affetti e le passioni e le cose esteriori eziandio: laonde in niuna cosa l'imperatore è differente da Aristotele e da Plutarco, e in poche dal Certaldese.[205]

[74] A.F. A me nondimeno par d'aver letta questa voce in altro significato ne la *Comedia* di Dante, ov'egli dice:

> La doppia fera dentro vi raggiava
> Or con altri, or con altri reggimenti;

ove, parlando d'una cosa che, stando ferma in se stessa, si mutava nondimeno ne l'idolo che risplendeva ne lo specchio, par che voglia intendere de' sembianti più tosto.[206]

A.B. I sembianti sogliono esser testimoni del core e dimostrano i costumi: laonde, se vorremo ristringere la voce a questo significato, l'imperatore volle diffinire la nobiltà stimata propria de' cortigiani, la quale è l'antica ric-

204. *lapidario*: gioielliere, artigiano che lavora le pietre preziose.

205. La prudenza è definita da Aristotele «uno stato abituale, accompagnato da ragione, rivolto all'agire, che riguarda ciò che è bene e ciò che è male per l'essere umano» (*Eth. Nic.* VI 1140b). Sul rapporto fra prudenza e passioni, cfr. ARIST. *Eth. Nic.* VII 1152a: «Non è possibile che uno stesso individuo sia, insieme, saggio e incontinente; infatti abbiamo dimostrato che si è, contemporaneamente, saggi e moralmente retti; inoltre, chi è saggio, lo è non solo per il fatto di possedere la conoscenza ma anche per il fatto di saperla mettere in pratica; l'incontinente, al contrario, non la sa mettere in pratica»; THOM. *Sent. Eth.* VII 10 2: «prudentia simul est cum virtute morali. Et sic simul est aliquis prudens et studiosus secundum virtutem moralem. Sed incontinens non est studiosus secundum virtutem moralem, quia non deduceretur a passionibus. Ergo non potest esse quod aliquis sit simul prudens et incontinens».

206. Cfr. *Purg.* XXXI 122-123. Dante si riferisce al grifone, definito «doppia fiera» perché ha duplice natura (di leone e di aquila), analogamente a Cristo di cui è simbolo, il quale ha sia la natura divina sia quella umana. Nel passo in questione, il grifone risplende riflesso negli occhi di Beatrice, ora con l'aspetto (i «reggimenti», parafrasato da Forni con «sembianti») del leone, ora con quello dell'aquila.

chezza accompagnata da buoni costumi e da belle maniere.[207] Ma quale altra diffinizione mi portate?

[75] A.F. La diffinisce ultimamente il Possevino virtù di schiatta e orrevolezza de' maggiori.[208]

A.B. Ma virtù e orrevolezza sono due cose diverse.

A.F. Sono.

A.B. Dunque la sua diffinizione è fatta con accoppiamento di due generi?

A.F. Così mi pare.

A.B. E le diffinizioni sì fatte sono elleno perfetissime?

A.F. Non credo che siano, perch'in ogni diffinizione dee bastare un sol genere, al quale s'aggiungono le differenze.[209]

[76] A.B. Ma stimate voi che ne la diffinizione de la nobiltà umana il genere debba esser quello istesso ch'è ne la diffinizione de la nobiltà universale, sì come ne l'ordine de la sostanza quel medesimo genere si pone ne la diffinizione del corpo e de l'animale?[210]

A.F. Ragionevolmente dee esser l'istesso.

A.B. Or come potrem ciò fare, se già abbiam detto che la nobiltà sia perfezion de la forma? **[77]** Ma andiam meglio considerando; e ditemi: quale è la perfezione de l'occhio?

A.F. Quella per la quale egli ben vede.

A.B. E la virtù de l'occhio?

A.F. La medesima.[211]

207. Cfr. DANTE, *Cv* IV 3 6, citato *supra*, 70.

208. Cfr. POSSEVINO 1559, pp. 210-211: «Dice adunque Aristotele che la nobiltà è una certa honorevolezza de' maggiori, ed è virtù del genere e della schiatta». Per la critica alla definizione del Possevino, cfr. già *Forno I* 77-79, 370.

209. Cfr. ARIST. *Top.* I 103b: «la definizione è costituita [...] da genere e da differenza»; VI 139a: «occorre che chi definisce, dopo aver posto una determinata realtà in un genere, vi aggiunga le differenze; infatti, tra gli elementi che costituiscono la definizione, sembra che ad indicare l'essenza sia soprattutto il genere». Il genere indica l'ambito a cui appartiene il termine definito, mentre la differenza specifica ne distingue la specie da altre del medesimo genere.

210. Cfr. ARIST. *Met.* V 1017b: «Sostanza, in un senso, sono detti i corpi semplici: per esempio fuoco, terra, acqua e tutti gli altri corpi come questi; e in generale tutti i corpi e le cose composte di essi: per esempio animali ed esseri divini e le parti di questi. Tutte queste cose si dicono sostanze, perché non vengono predicate di un sostrato, mentre di esse vien predicato tutto il resto».

211. Cfr. ARIST. *Eth. Nic.* II 1106a: «Ora, bisogna dire che ogni virtù ha l'effetto di portare alla piena realizzazione ciò di cui è virtù e far sì che eserciti bene la sua funzione, come per esempio la virtù dell'occhio rende perfetto l'occhio e la sua funzione, per cui vediamo bene grazie alla virtù dell'occhio». In relazione all'identità di virtù e perfezione, PRANDI 1999, *ad loc.* rimanda invece ad ARIST. *Ph.* VII 246a: «la virtù è una certa perfezione (infatti

A.B. E la virtù de l'orecchio quale è?

A.F. Quella per la quale egli ben ode.

[78] A.B. E così, discorrendo per gli altri sensi, vedrem che la virtù e la perfezion sarà la medesima.

A.F. Senza dubbio.

A.B. E ne l'intelletto parimente la sua perfezione è la sua virtù.

A.F. È.

A.B. E negli elementi quale è la perfezione del fuoco?

A.F. Quella de lo scaldare.

A.B. E la virtù?

A.F. Quella similmente.

[79] A.B. E così, discorrendo per gli altri elementi, troverem l'istesso: laonde potrem affermare ch'ogni virtù è perfezione del soggetto nel qual si ritrova; e quando noi dicemmo che la nobiltà era perfezione de la forma, potevam ancor dire che fosse virtù de la forma: e ora, parlando de la nobiltà umana, possiam affermare ch'ella sia virtù.

A.F. Così stimo.

[80] A.B. Ma se la virtù e la perfezione fosse una cosa istessa, come abbiamo conchiuso, ne seguirebbe che niuna virtù fosse imperfetta.

A.F. Niuna sarebbe per mio aviso.

A.B. E peraventura la virtù sarebbe una sola: perché la moltitudine e la divisione de le virtù non è argomento d'alcuna perfezione.[212]

A.F. E cotesto ancora ne seguirebbe.

A.B. Tuttavolta conosciamo diverse virtù: laonde pare o ch'elle non siano propriamente virtù o la virtù e la perfezione non sia una cosa stessa. Ma qual fra queste due opinioni stimerem vera?

A.F. Io non saprei riconoscere la verità fra tanta verisimiglianza.

[81] A.B. Ma senza dubbio è più ragionevole che l'imperfette virtù non sian virtù propriamente: laonde, quando si dice che la virtù e la perfezione siano la cosa medesima, non si dee intendere d'altra virtù che da la perfetta, come pare a Iamblico, il qual vuole ch'ella sia il compimento de la natura umana;[213] ma l'imperfette son chiamate naturali, le quali nondimeno con la

quando uno si appropria della sua virtù, allora, in ogni caso, si dice che è perfetto, perché in quel momento è conforme a natura al massimo grado)». Tuttavia, appare prioritario il rinvio al passo dell'*Etica Nicomachea*, soprattutto per il medesimo esempio dell'occhio, ma anche per la centralità del tema della virtù in tale opera e più in generale per la pervasività dei riferimenti ad essa in questa sezione del *Forno*.

212. Sull'unicità della virtù, cfr. *supra*, 18.

213. Cfr. Giamblico 1556 [*Protr.* 3 10-11], pp. 25-26: «Est et typus docendi et monendi alius sententiarius, Pythagoraeorum proprius, et in *Versibus aureis*: "Haec elabora, haec

coltura de l'animo possono divenire perfette quando che sia: e quindi aviene che non siano a fatto immeritevoli di questo nome.[214] Per molte ragioni dunque par che la virtù e la perfezione sia la medesima.

A.F. Par veramente.

[82] A.B. Onde, se la nobiltà è virtù, è perfezione.

A.F. Così stimo.

A.B. E parimente la nobiltà umana.

A.F. Parimente.

A.B. Ma se la nobiltà è la perfezione del soggetto, è la sua forma; perciocché la forma rende perfetto quello in cui si ritrova.[215]

A.F. Così pare.

[83] A.B. Da l'altra parte si potrebbe credere che fosse più tosto quella perfezione che risulta da la forma. Ma queste considerazioni sono peraventura troppo sottili in questo proposito: laonde si potrebbono del tutto lasciare adietro, ove Dante non c'invitasse a considerarle, quando egli dice:

> È nobiltate dovunque è virtute.
> Ma non virtù dov'ella,
> Sì come il raggio dovunque la stella.

Son questi versi di Dante o non sono? Ma qualche celeste musa me gli ha spirati assai simili a quelli ch'egli fece con la istessa sentenza.[216]

meditare, quae amare te convenit". Haec te divinae virtutis in vestigia ponent. Per haec enim ad omnia optima instituta et praecepta cohortatur. Neque parcere oportere laboribus putans, nec ullam praetermittere curam ad amorem, et promptitudinem virtutum incitans, et cuncta ad optimas institutiones dirigens, non quaslibet, sed ad eam virtutem, quae nos quidem ad humana revocat natura, sed ad divinam essentiam et cognitionem divinae virtutis et possessionem ipsius adducit». Non vedo corrispondenze degne di nota fra il passo tassiano e *Myst.* III 27, al quale rinvia invece BAFFETTI 1998, *ad loc.*

214. Sulla distinzione fra virtù naturali e virtù morali, cfr. *supra*, 29. Sull'importanza fondamentale dell'abitudine per l'acquisizione delle virtù morali, cfr. ARIST. *Eth. Nic.* II 1106a: «se le virtù non sono né passioni né facoltà, resta solo che esse rappresentino degli stati abituali».

215. Riguardo alla forma come causa di perfezione, si tengano presenti le osservazioni precedenti su atto primo e atto secondo, nonché sulla dottrina aristotelica dell'*entelechia*. Cfr. *supra*, 37, 40, 46, 61 e note relative. Cfr. inoltre ARIST. *Met.* IX 1050a: «[l'atto] è anteriore [alla potenza], perché tutto ciò che diviene procede verso un principio, ossia verso il fine: infatti, lo scopo costituisce un principio, e il divenire ha luogo in funzione del fine. E il fine è l'atto, e in grazia di questo si acquista anche la potenza».

216. DANTE, *Cv* IV, *Canz.* 101-103. Riguardo alle differenze rispetto al testo dantesco, su cui Tasso stesso richiama l'attenzione, è stato osservato: «stavolta consapevolmente (cfr. il prosieguo del discorso del Bucci), il Tasso ha sostituito nel v. 101 "nobiltate" al dantesco

A.F. Non mi paiono d'altra sorte fatti ch'i suoi medesimi, perch'io ancora non gli ho a mente.

[84] A.B. Se adunque o sono suoi versi o almeno contengono la sua opinione, quanti concetti formerem de la cosa che rassomiglia, tanti ne farem de la rassomigliata.

A.F. Assai convenevolmente.

A.B. Ma il primo concetto sarà quello che noi formerem de la stella, un altro ne farem de la luce e 'l terzo del raggio: così ancora da l'altro lato il primo concetto sarà de la forma, il secondo de la sua virtù, il terzo de la nobiltà, la qual risulta da la virtù, come la virtù da la forma.

A.F. Assai bene mi pare che corrisponda l'uno ordine di cose a l'altro.

[85] A.B. Ma se i raggi non sono diversi da la luce, anzi, come vogliono alcuni e Aristotele istesso, quel lor tremolare procede solamente da l'imperfezione de la nostra veduta,[217] la nobiltà parimente non è distinta da la virtù, ma noi la distinguiamo nel modo imperfetto del nostro intendere, perché la mente nostra in comperazione degli obietti eterni è come l'occhio umano per rispetto de le stelle e del sole.

A.F. Così stimo io più di tutti gli altri: perché più di ciascuno sono abbagliato a la luce de la verità.

[86] A.B. Chiniam dunque gli occhi a l'acqua, dove potrem risguardar la sua imagine, e ristoriam la vista interiore ne' colori de le cose terrene.

"gentilezza"; *lapsus memoriae* pare invece la citazione "raggio" al posto di "cielo" relativa al v. 103, forse suggerita da una reminiscenza del v. 13 della canzone premessa al secondo libro del *Convivio*: "che vien pe' raggi de la vostra stella"» (PRANDI 1999, *ad loc.*). A mio parere, tuttavia, anche la sostituzione di *cielo* con *raggio* è consapevole: Tasso ha probabilmente inteso preparare l'analogia proposta poco dopo fra stella-luce-raggio e forma-virtù-nobiltà (§ 84). Nel suo commento, Claudio Giunta spiega così i versi danteschi: «i due concetti, la gentilezza e la virtù, hanno diversa estensione, perché, spiega Dante, 'c'è nobiltà ovunque c'è virtù, ma non c'è sempre virtù dove c'è nobiltà', ovvero: tutte le persone virtuose hanno un animo nobile, ma non tutte le persone che hanno un animo nobile (Dante fa subito degli esempi: le donne, i giovani) possono essere chiamate virtuose».

217. Cfr. ARIST. *Cael.* II 290a: «Invece il sole è l'unico astro che sembra effettuare tale movimento [la rotazione], quando sorge e quando tramonta, e anche il sole non di per se stesso, bensì a causa della distanza vibra a motivo della sua debolezza. È senza dubbio anche per questa ragione che le stelle fisse sembrano scintillare, mentre i pianeti non scintillano. I pianeti sono vicini, per cui il nostro sguardo è abbastanza potente per giungere fino ad essi. Quando invece si dirige verso le stelle fisse, esso trema, a causa della distanza, essendo teso per una lunghezza eccessiva. Ma il suo tremito fa sì che il movimento sembri appartenere all'astro stesso, perché non fa differenza che si muova la vista oppure l'oggetto contemplato» (PRANDI 1999, *ad loc.*). Non risulta invece convincente il rinvio ad ARIST. *An. Po.* I 78a proposto in BAFFETTI 1998, *ad loc*.

A.F. Così voglio che facciamo.

A.B. Ma senza molto affaticarla potrem considerare se la diffinizione è concorde o discorde a le parole d'Aristotele.

A.F. Consideriamle.

[87] A.B. Aristotele dice ch'ella ⟨è⟩ virtù di schiatta, e altrove ch'ella è orrevolezza de' maggiori overo dignità:[218] da le quai parole non si dee raccoglier una diffinizione ch'abbia due generi, ma sceglieremo il genere più nobile, ch'è la virtù, e porrem l'altro, ch'è l'orrevolezza, per differenza che ristringa e specifichi il nome generico di virtù, quasi egli volesse dire che la nobiltà sia virtù di schiatta onorata sin ne' maggiori. Laonde, s'in ciò è alcuno errore, è del Possevino, non del maestro: perch'egli congiunse quel ch'Aristotele aveva seperato, non essendo peraventura suo proponimento il diffinire; ma l'errore è solo ne la forma del parlar estrinseco, però degno di picciola considerazione.

A.F. Dunque così degno di scusa è 'l Possevino in questa parte, come ne l'altre è meritevol di laude.

[88] A.B. Ma ricerchiam l'altre parole d'Aristotele, le quali sono ch'ella sia degnità de' maggiori.

A.F. Così traducono alcuni, perché mi soviene d'aver lette diverse traduzioni.

A.B. Le parole latine nondimeno sono *virtus generis*, che noi in favella toscana trasportiam in «virtù di schiatta, o di stirpe o di progenie o di prosapia»,[219] la qual prende qualità dal luogo; onde appresso i Greci e i Latini *ge-*

218. Cfr. ARIST. *Pol.* III 1283a: «la nobiltà, infatti, è la virtù della stirpe»; *Rh.* II 1390b: «l'avere natali illustri sta a indicare il prestigio degli antenati» (BAFFETTI 1998, *ad loc.*, che però indica *Pol.* II anziché *Pol.* III; PRANDI 1999, *ad loc.*; CAMBIANO 2019, p. 436). In riferimento alla prima definizione, cfr. anche STOBEO 1551, c. 370*r*, che attinge al perduto *Perì eugeneias* di Aristotele: «Constat [...] eugeniam sive nobilitatem generis virtutem esse». Cfr. anche *Rh.* II 1390b: «Si è di nobile origine in conformità alla virtù della stirpe».

219. Con l'espressione «l'altre parole d'Aristotele», penso che Bucci si riferisca a un ulteriore luogo in cui lo Stagirita definisce la nobiltà, differente dai due già ricordati *supra*, 87. In particolare, Bucci potrebbe rinviare alle parole che si leggono poco dopo il secondo passo già menzionato, nel medesimo capitolo della *Retorica* sulla nobiltà. Infatti, nelle traduzioni latine di *Rh.* II 1390b si trovano proprio le parole *virtus generis* citate da Bucci: cfr. ad es. ARISTOTELE-STURMIO 1570, c. 233*r* («Nobilitas autem generis est virtus»); ARISTOTELE-SIGONIO-MAIORAGIO 1584, p. 365 («Nobilitas vero in virtute generis posita est», nella traduzione di Carlo Sigonio). Forni dichiara di aver letto «diverse traduzioni» in volgare di tale passo. A tal riguardo, è da notare che già nel *Forno I* egli confessa: «non voglio infingermi di non aver letto questo libro [la *Retorica*] nella nostra favella trasportato» (73). Nelle edizioni cinquecentesche della *Retorica* in volgare, non si trova però la traduzione «degnità de' maggiori»: cfr. ARISTOTELE-FIGLIUCCI 1548, c. 99*r* («Et il nobile si conosce per la virtù de la stirpe»); ARISTOTELE-SEGNI 1549, p. 132 («La nobiltà si piglia dalla virtù

nus si dice non solamente la ragunanza di molti che sian congregati insieme per qualche rispetto verso di sé, ma quello ancora ch'è principio de la generazione di ciascuno: e questo pare che sia il generante o 'l luogo, perché 'l luogo è principio e quasi cagione materiale de la generazione; onde in questa considerazione ci si rappresenta ancora la patria.[220] **[89]** Ma perché di lei potrem ragionare in luogo più convenevole, debbiamo or cercare se la nobiltà possa esser virtù e dignità in altra guisa che 'n quella la quale abbiam già detta.

A.F. In niuna altra mi par possibile.

A.B. E altrove egli dice ch'è ricchezza e virtù antica.[221]

di coloro, che son della tua stirpe»); Aristotele-Caro 1570, p. 148 («Et ben nato si dice uno, la cui chiarezza vien da la vertù de' suoi maggiori»); Aristotele-Piccolomini 1571, p. 165 («Consiste l'esser nobile nella virtù principalmente della stirpe, e della fameglia»). Nella sua nota di commento alle parole *virtus generis*, Prandi 1999, *ad loc.* rinvia a *Pol.* III 1283a, in cui in effetti troviamo di regola tale traduzione (cfr. ad es. Aristotele 1542, p. 121: «est enim generis virtus nobilitas»). Tuttavia, in base al contesto, pare che le parole *virtus generis* siano le medesime «altre parole d'Aristotele» a cui si fa riferimento subito prima: si tratterebbe quindi di un passo aristotelico differente dai due già citati precedentemente; neppure in questo caso, poi, si trova la traduzione «degnità de' maggiori» presso le edizioni cinquecentesche di Aristotele in volgare: Aristotele-Brucioli 1547, c. 63*r*: «la nobiltà è virtù del genere»; Aristotele-Segni 1549/2, p. 156: «la nobiltà è una virtù di stiatta»; Possevino 1559, pp. 210-211: «Dice adunque Aristotele che la nobiltà [...] è virtù del genere e della schiatta»; Aristotele-Scaino 1578, c. 66*v*: «la nobiltà [...] contiene la virtù d'un casato e di certa illustre famiglia». Cfr. *Forno I* 189: «Aristotele dice *virtus generis*, che noi in toscana favella trasportiam "virtù di schiatta e di stirpe"».

220. Cfr. Calepino 1559, c. V[1*v*], anche per il rapporto fra *genus* e patria: «Genus, *Genere*, *generatione*, a Graeco γένος, proprie principium est uniusquisque generationis, vel ab eo qui genuit, vel a loco in quo quis genitus est: ut Orestes a Tantalo ducit genus, et Plato genere Atheniensis est. Patria enim generationis uniuscuiusque principium est, quemadmodum et parentes». Inoltre, Isid. *Etym.* IX iv 4: «Genus aut a gignendo et progenerando dictum, aut a definitione certorum prognatorum, ut nationes, quae propriis cognationibus terminatae gentes appellantur»; XI i 2: «Genus a gignendo dictum, cui derivatum nomen a terra, ex qua omnia gignuntur; γῆ enim Graece terra dicitur». Cfr. *Forno I* 89-90. Quanto al riferimento alla «cagione materiale», la causa materiale è una delle quattro cause identificate da Aristotele (le altre sono: formale, efficiente e finale). Cfr. Arist. *Met.* V 1013a: «Causa, in un senso, significa la materia di cui sono fatte le cose: per esempio, il bronzo della statua, l'argento della tazza e i generi di questi» (cfr. anche *Ph.* II 194b).

221. Il riferimento principale è Arist. *Pol.* IV 1294a: «la nobiltà [...] assomma antica ricchezza e virtù» (Baffetti 1998, *ad loc.*; Cambiano 2019, p. 436). Sono stati segnalati anche *Pol.* V 1301b: «si crede infatti che siano nobili quelli che hanno antenati virtuosi e ricchezza» (Baffetti 1998, *ad loc.*); *Rh.* I 1360b: «Dunque, per un popolo e per una città "la nobiltà di nascita" consiste nell'essere autoctoni o di antica origine, vale a dire nell'avere capostipiti che furono condottieri illustri e molti dei loro discendenti che si sono distinti per azioni degne d'emulazione. Nel caso singolo, invece, i nobili natali vengono o da parte di padre o da parte di madre; consistono nella legittimità di nascita da entrambe le parti, nel

A.F. Dice per certo.

A.B. Né ricchezza ⟨n⟩é virtù può esser, se l'una non fosse genere de la diffinizione e l'altra differenza: laonde, variando la forma del parlar, si potrebbe dire che la nobiltà fosse virtù de' ricchi, come è propriamente la liberalità e la magnificenza, le quali ne l'operare han bisogno di questo instrumento; ma d'altre sue parole potrem raccogliere qual fosse la sua opinione.[222]

A.F. Potrete voi di leggieri: e se ci sarà qualche difficoltà, nascerà da l'impedimento ch'io vi darò nel ragionare.

[90] A.B. Io n'aspetto aiuto più tosto; ma vogliam noi dividerla prima che la deffiniamo?

A.F. Dividiamla.

A.B. E prendiam, se vi pare, la divisione de le parole d'Aristotele ne la *Retorica*, le quali son queste, e voi dovete conoscerle: «La nobiltà e virtù de la gente e de la città è s'i suoi cittadini non hanno avuto origine altronde, e se i primi de' suoi saranno stati illustri, e se molti principi e imperatori saranno nati da lei; ma la privata nobiltà dipende da gli uomini e da le donne».[223] Da le quai parole io raccolgo che sian due specie di nobiltà, la privata e la publica: ma, altramente considerandola, si potrebbe far tra la privata e la regia

fatto che, nel contesto cittadino, *gli avi sono noti per virtù, o per ricchezza*, o per un'altra delle cose che si tengono in pregio, nel fatto che da un casato provengono in gran numero uomini, donne, giovani e anziani illustri» (Prandi 1999, *ad loc.*, corsivo mio; cfr. anche *infra*, 92).

222. Già a proposito della definizione di nobiltà proposta dal Possevino, Bucci e Forni avevano obiettato che in una definizione ci può essere un solo genere (cfr. *supra*, 75). In base ad Aristotele, la liberalità, sinonimo di generosità, è la virtù che rende capaci di spendere in modo moralmente conveniente (*Eth. Nic.* IV 1120a). La magnificenza è una sorta di grandezza della generosità (*Eth. Nic.* IV 1122b). Cfr. *Forno I* 369: «la magnificenza, come suona il nome, è virtù facitrice di cose grandi, la quale par che si volga intorno alle grandi spese, e queste non si posson fare senza molte ricchezze: e noi abbiam già detto che la nobiltà dipende dalla virtù e dalle ricchezze, sì che altrettanto vale magnificenza quanto nobiltà». Sull'importanza della ricchezza in relazione alla virtù e alla nobiltà, cfr. *supra*, 64-65.

223. Cfr. *Rh.* I 5 1360b 31-35. La traduzione offerta da Tasso non corrisponde a nessuna di quelle presenti nelle edizioni cinquecentesche della *Retorica*, a cura rispettivamente di Figliucci, Segni, Caro e Piccolomini. Per rendere più perspicua la distinzione fra nobiltà pubblica e privata, si veda la traduzione moderna, con le righe immediatamente seguenti, che approfondiscono il concetto di nobiltà privata: «Dunque, per un popolo e per una città "la nobiltà di nascita" consiste nell'essere autoctoni o di antica origine, vale a dire nell'avere capostipiti che furono condottieri illustri e molti dei loro discendenti che si sono distinti per azioni degne d'emulazione. Nel caso singolo, invece, i nobili natali vengono o da parte di padre o da parte di madre; consistono nella legittimità di nascita da entrambe le parti, nel fatto che, nel contesto cittadino, gli avi sono noti per virtù, o per ricchezza, o per un'altra delle cose che si tengono in pregio, nel fatto che da un casato provengono in gran numero uomini, donne, giovani e anziani illustri». Cfr. anche Possevino 1559, p. 204.

alcuna differenza, de la quale egli non trattò ne la *Rettorica*; ma ne la *Politica* mostra di conoscerla, ov'egli dice che la stirpe reale è quella in cui son molti eccelentissimi per virtù.[224] E la conobbe Platone similmente quando Socrate dimostrò ad Alcibiade quanta diversità fosse tra la sua nobiltà e quella de' re lacedemoni e de' re persiani, e quanto egli cedesse a gli uni e a gli altri in tutte le condizioni.[225]

[91] A.F. Niuno a me pare così amatore de le cose proprie che non possa di leggieri conoscere questa differenza, la quale molte fiate si dimostra con tanto splendore di porpora, d'oro e di gemme ch'abbaglia la vista de' risguardanti.[226]

A.B. Maggiore è la luce de la virtù, la qual risplende ne la nobiltà de' re e de gli eroi; né tanto fu risguardevole Ciro per gli ornamenti del corpo quanto per lo valor de l'animo:[227] tutte nondimeno le specie de la nobiltà in questo convengono, ch'elle son virtù; laonde questo porrem per suo genere e l'altre differenze andremo poi investigando, anzi più tosto così il genere come le differenze raccogliamo da le parole d'Aristotele medesimo.

A.F. Mi sarà grato sommamente.

[92] A.B. Queste dunque prima ci si parano inanzi, che nobile è quello che consiste ne la virtù de la famiglia; da le quali io raccolgo ch'ella non sia chiarezza, non orrevolezza, ma la virtù, o un non so che più congiunto a la virtù che non è la chiarezza medesima.[228] Ma da quell'altre parole, che la privata nobiltà sia quando i primi autori de la schiatta sono stati chiari per virtù o per ricchezza o per alcuna cosa che sia in pregio, raccorremo che la nobiltà consista in tutte queste cose, e più in quella che prima è nominata.[229]

224. Cfr. *Pol.* III 1288a: «È fatto per essere governato da un re un popolo tale da produrre per natura una famiglia che spicchi nella virtù necessaria alla guida della Città» (Baffetti 1998, *ad loc.*; Cambiano 2019, p. 436); e V 1310b: «il re è scelto tra i cittadini perbene per la superiorità della sua virtù o delle azioni dipendenti dalla sua virtù o per una superiorità di questo genere legata alla sua stirpe» (Prandi 1999, *ad loc.*).

225. Cfr. Pl. *Alc. mai.* 120E-124B. Come nota Prandi 1999, *ad loc.*, a tale luogo fa riferimento anche Stobeo 1551, c. 370*r-v*.

226. Forni nomina porpora, oro e gemme in quanto attributi distintivi del re e, quindi, della nobiltà regia.

227. Sulla ricezione della figura di Ciro, cfr. *supra*, 18 e nota relativa. Come già accennato, una rappresentazione assai positiva del Gran Re persiano è offerta dalle *Storie* di Erodoto e dalla *Ciropedia* di Senofonte.

228. Cfr. *Pol.* III 1283a; *Rh.* II 1390b. Cfr. anche *supra*, 87 e nota relativa. *chiarezza*: splendore.

229. Come già ricordato, nella nobiltà privata «i nobili natali [...] consistono nella legittimità di nascita da entrambe le parti, nel fatto che, nel contesto cittadino, gli avi sono noti per virtù, o per ricchezza, o per un'altra delle cose che si tengono in pregio» (*Rh.* I 1360b). Cfr. *Forno I* 71.

A.F. Così è ragionevole.

A.B. Dunque ne la virtù.

A.F. Senza fallo.

[93] A.B. Ma in quelle: «o per altra cosa che sia in pregio da gli uomini» intende forse gli onori e gli imperi, de' quali altrove fa menzione.[230]

A.F. Di questi intende, e non d'altri per mio parere.

A.B. E ⟨i⟩ domini e gli imperi accrescono particolarmente la publica nobiltà, quantunque la privata ancora possa ricever da loro accrescimento; percioché privata nobiltà è quella di coloro che depongono l'imperio co 'l magistrato, come fu quella de' consoli e de' dittatori romani, e a' tempi nostri è quella de' gentiluomini di republica.[231]

A.F. Così mi par senza fallo.

[94] A.B. Ma lasciamo da parte la privata e prendiam la publica, la quale consiste, com'egli dice, ne l'origine che non derivi da altra parte, come erano gli Ateniesi in Grecia e gli Aborigini in Italia: o sono derivate da nobilissime

230. Bucci allude forse al passo della *Retorica* in cui Aristotele elenca le cose che sono considerate 'beni' per opinione unanime (*Rh.* I 1362b), ricordando fra esse «l'onore, la fama, in quanto piacevoli e in grado di procurare diversi vantaggi, vale a dire che a queste fanno per lo più seguito quelle cose il cui possesso è considerato degno di stima; il potere della parola, dell'azione, in quanto tutte quante queste qualità producono beni». Aristotele pone l'accento sugli onori anche nella già ricordata definizione di nobiltà in *Rh.* II 1390b: «l'avere natali illustri sta a indicare il prestigio degli antenati». Inoltre, sempre nel passo di *Rh.* I 1360b qui discusso nel dettaglio, è attestato il legame fra nobiltà e «imperi» (ossia il potere): «La nobiltà e virtù de la gente e de la città è [...] se molti principi e imperatori saranno nati da lei» (secondo la traduzione offerta da Tasso stesso *supra*, 90). Cfr. anche *Pol.* VII 1323b: «Di virtù infatti [gli uomini] ritengono possa bastare una quantità qualsiasi, ma di ricchezza, beni, potere, onore e di tutte queste cose cercano l'eccesso, senza limiti».

231. Bucci ascrive alla nobiltà privata anche il caso di coloro che detengono un potere solo per il periodo in cui ricoprono una carica pubblica, di durata limitata nel tempo, come i consoli e i dittatori dell'antica Roma (il cui ufficio durava rispettivamente un anno per i primi e sei mesi al massimo per i secondi) e i «gentiluomini di republica», che potevano essere chiamati a ricoprire varie cariche, di durate differenti l'una dall'altra: come si ricava anche dal parallelo con *Forno I* 177, Tasso pensa in particolare ai patrizi veneziani. È utile il confronto con *De la dignità* 17, 39, 164, 167, in cui si discute del rapporto fra nobiltà e dignità richiamando gli esempi dei consoli romani e dei gentiluomini delle repubbliche moderne. Tasso sottolinea più volte che, presso i Romani, il consolato poteva essere ricoperto da plebei. In *Forno I* 180-182, Forni colloca la nobiltà dei gentiluomini veneziani in posizione intermedia fra la 'nobiltà reale', tipica di chi «è nato al comandare», e la 'nobiltà civile', propria di chi «è atto all'obbedire», in quanto «alternatamente comandano e prestano ubbidienza». Cfr. in part. *Forno I* 182: «Distinguerem poi l'altre [nobiltà] in due specie semplici, nella reale e nella civile; e fra queste due porrem, quasi mista, la nobiltà de' gentiluomini di republica, i quali per virtù di seme e per inclinazion di natura, non solo per essercitazione e per uso, son nati al comandare e all'obbedire e alternatamente comandano e obbediscono».

nazioni, come i Romani già da' Troiani furono originati e ora gli Spagnuoli da' Goti, vincitori del mondo.[232] Si considera parimente ne gli uomini se molti di quella gente siano stati famosi e possenti ne l'arti de la guerra e ne gli studî de la pace, e s'abbiano avuto imperio sovra gli altri, e se de' beni de la fortuna siano stati abondevoli.[233] **[95]** Ne la regione si considera il sito universale o

232. Sul legame fra nobiltà pubblica e autoctonia, *Rh.* I 1360b (cfr. la traduzione offertane *supra*, 90: «La nobiltà e virtù de la gente e de la città è s'i suoi cittadini non hanno avuto origine altronde»). Gli Ateniesi consideravano sé stessi autoctoni e vedevano in ciò un motivo di orgoglio e di superiorità rispetto agli altri Greci, in particolare agli Spartani: Tucidide, ad esempio, afferma che l'Attica fu abitata sempre dalle stesse persone fin dai tempi più remoti (Thuc. I 2 4), mentre i Dori (da cui discendevano gli Spartani) giunsero nel Peloponneso ottant'anni dopo la Guerra di Troia (I 12 3: il riferimento è alla cosiddetta 'invasione dorica'). Al di là di Tucidide (di cui si veda anche II 36 1), il motivo è diffusissimo: ad es., Eur. *Ion* 589 ss.; Aristoph. *Vesp.* 1076; Lys. *Epit.* II 17-18; Isocr. *Paneg.* 24; *De pace* 49; *Panath.* 124; Pl. *Menex.* 237D. Per approfondimenti: Loraux 1996; Bearzot 2007, pp. 19-21; Alaux-Létoublon 2021. Gli Aborigeni erano ritenuti i più antichi (o fra i più antichi) abitanti del Lazio (infatti, il nome deriva da *ab origine*). Dalla loro fusione con i Troiani, giunti nel Lazio sotto la guida di Enea, sarebbe derivato il popolo dei Latini: Dion. Hal. *Ant. Rom.* I 9 ss.; Sall. *Cat.* 6 1; Liv. I 1 5 (il passo liviano è citato in Prandi 1999, *ad loc.*); Ps.-Aur. Vict. *Or. gent. Rom.* 3-4, 12-13. Per la discendenza dei Romani dai Troiani, basti pensare all'*Eneide* virgiliana. I Goti, antica popolazione germanica, sono definiti «vincitori del mondo» (se ad essi, e non agli Spagnoli, si riferisce l'inciso che conclude il periodo) perché furono fra i principali artefici della fine dell'Impero romano d'Occidente, nel cui territorio costituirono dei regni romano-barbarici: si ricordano in particolare il Regno dei Visigoti (che si estendeva dall'Aquitania alla Penisola Iberica) e il Regno degli Ostrogoti (in Italia e aree confinanti). All'epoca di Tasso erano disponibili varie opere storiche sui Goti, fra cui vanno menzionate in particolare quelle di Giordane (*De origine actibusque Getarum*), Isidoro di Siviglia (la sua *Historia Gothorum*, nota anche come *De origine Getarum, Vandalorum, Sueborum*, è di particolare interesse in relazione ai Visigoti in Spagna), Saxo Grammaticus (*Gesta Danorum*), Olao Magno (*Historia de gentibus septentrionalibus*, opera di grande importanza per Tasso, dal *Messaggiero* al *Torrismondo*) e Giovanni Magno (*Historia de omnibus Gothorum Sueonumque regibus*). Con riferimento ai Visigoti in Spagna, vale la pena ricordare la collezione di *Rerum Hispanicarum Scriptores* 1579-1581. Nella *Lettera* n. 80 (Ferrara, 23 giugno 1576), Tasso dichiara di aver letto di recente delle *Storie gotiche*, senza specificare l'autore (Baldassarri 1999, p. 408). Il motivo encomiastico in lode della Spagna è facilmente spiegabile, pensando all'egemonia spagnola in Italia all'epoca di Tasso. Si veda anche l'esaltazione della famiglia Asburgo (che regnava sulla Spagna, oltre che in Austria) in *Forno I* 169-170 (in cui è definita «senz'alcun dubbio la più nobile che mai sia stata nell'universo» ed esempio impareggiabile di «nobiltà eroica e sovrumana») e in vari punti del *Della precedenza*, del *De la dignità* e del *Ghirlinzone*. Per questo paragrafo e per quelli immediatamente successivi, cfr. *Forno I* 191 ss.

233. Continuando nell'analisi ravvicinata del passo di *Rh.* I 1360b su nobiltà pubblica e privata, Bucci si sofferma ora sulle parole «e se i primi de' suoi saranno stati illustri, e se molti principi e imperatori saranno nati da lei» (*supra*, 90). Le «arti della guerra» richiama-

'l sito particolare, s'ella sia orientale o occidentale, e, molto più, s'ella sottogiaccia a settentrione o a mezzogiorno: perché la differenza del caldo e del freddo, dal qual procede la diversità de le complessioni e la varietà de' costumi, non è tanto perché sian vicini a l'oriente o a l'occidente, quanto perché la provincia sia australe o settentrionale.[234] **[96]** Nel sito particolar dapoi si considera a qual parte del mondo sia volta e a quai venti esposta: percioché in tutta la costa d'Africa che riguarda verso l'Europa suole essere il caldo più temperato, perch'ella riceve i venti di tramontana, e da l'altra parte la Provenza è felicissimo paese e la riviera di Genova e di Napoli sono il paradiso d'Italia, nel quale l'animo, stanco del filosofare o vero occupato da noiosi pensieri, può discacciar tutte le noie e ristorarsi in quello piacevolissimo aspetto del cielo e de la terra e del mare.[235] **[97]** Si considera parimente se la provincia o la città sia nel monte o nel piano, maritima o lunge dal mare, s'abbia l'opportunità d'alcuni fiumi navigabili o s'ella ne sia priva: percioché più nobil è riputata quella città la qual sia atta a crescere di ricchezze e d'abitatori e farsi grande e famosa, di quella la quale non ha da la natura aiuto per insignorirsi de l'altre. **[98]** Similmente le città che sono nel piano sogliono aver contado che produce in maggior abondanza le cose necessarie al vitto e sono più atte a nutrire i cavalli e a continovar l'usanza del cavalcare e del carreggiare: onde paiono più accomodate a la abitazione de' nobili e a lo splendore de la vita cavaleresca, come Napoli, Ferrara, Milano. Ma quelle che hanno i porti cre-

no i «molti principi e imperatori» (dove «imperatori» va inteso secondo l'antica accezione di *imperatores*, ossia comandanti d'esercito). Gli «studî de la pace» sembrano riferirsi invece alle attività intellettuali: del resto, il confronto fra la nobiltà della vita attiva e quella della vita contemplativa ha grande importanza non solo nel *Forno* (*infra*, 147-163), ma anche già in *Forno I* 274-298 e in *De la dignità* 53-69. I «beni de la fortuna» sono invece le ricchezze. A tal proposito, si ricordi che, sempre sulla base di Aristotele, la nobiltà è stata definita come «ricchezza e virtù antica» (*supra*, 89): se prima si è fatto riferimento alla virtù, ora è la volta della ricchezza.

234. Riguardo all'influenza del clima sulle qualità naturali e sui costumi delle popolazioni, Tasso riprende nozioni ampiamente diffuse all'epoca: autorità fondamentale al proposito era il II libro della *Tetrabiblos* di Claudio Tolomeo (II sec. d.C.). Sulla divisione della Terra in zone climatiche in base alla distanza dall'Equatore: Arist. *Mete.* 362a-b; Strab. II 2-3 (cfr. Polyb. XXXIV 1 14-17), II 5 5; Cic. *Rep.* VI 21; Verg. *Georg.* I 233-239; Ov. *Met.* I 45-51; Mel. I 4; Macr. *In Somn.* II 6 2-5. Sulla complessione, cfr. *supra*, 60-61 e note relative.

235. A Napoli, città ricordata con toni elogiativi anche poco oltre (*infra*, 98), Tasso era assai legato per ragioni biografiche e affettive, essendo nato a Sorrento e avendo trascorso gran parte della sua infanzia nel capoluogo partenopeo. Napoletana era sua madre, che rimase a Napoli anche quando Torquato, all'età di dieci anni, dovette partirsene insieme al padre. L'ambiente culturale napoletano fra fine Cinquecento e inizio Seicento prestò particolare cura nell'ascrivere a motivo di propria gloria la figura del poeta (Ferroni-Quondam 1973).

scono per la mercantia e possono di leggieri aspirare a l'imperio de le nazioni straniere come Vinegia, Napoli e Genova.[236] Ma forse io sono stato troppo lungo nel mio ragionamento.

A.F. Se 'n niuna cosa è convenevole la lunghezza e la diligenza, è ne la cura de le cose publiche: però, ragionando de la publica nobiltà, non dovete temere d'essermi venuto a noia.

[99] A.B. Or passiamo a le parole che dice Aristotele de la privata, le quali son queste: «La nobiltà è virtù del padre e de' maggiori, la qual rende chi la possiede inchinato a sprezzar gli altri e coloro ancora che sono negli istessi onori ne' quali furono i lor maggiori; percioché le cose più lontane che vicine son degne di gloria».[237]

A.F. Queste ancora io riconosco.

[100] A.B. E di queste vi dovete rammentare: «Nobile si dice quel che consiste ne la virtù de la famiglia, ma generoso quel che non degenera da la

236. Cfr. Arist. *Pol.* VII 4-11 1325b-1331a, in cui, fra i requisiti della città felice, sono menzionati: una popolazione numericamente autosufficiente per consentire una vita buona alla comunità politica; un territorio di qualità e di estensione tale da garantire l'autosufficienza della città; l'accesso al mare; la comunicazione con l'entroterra e con tutto il territorio; una buona posizione ed esposizione; la disponibilità naturale di acque e di sorgenti. Inoltre, cfr. Thom. *De regno* II 1-4, in cui si indica quali condizioni debba rispettare il re nella fondazione di una città per conseguire la gloria, ricordando in particolare: la posizione in luogo temperato; la salubrità dell'aria e dell'acqua; l'abbondanza di vettovaglie grazie alla fertilità del territorio; la collocazione in un territorio ameno, ossia pianeggiante e ricco di campi, di alberi e di acque. In *Forno I* 195, Bucci spiega come mai Platone (con specifico riferimento a *Leg.* 677C-E) preferisce invece i monti alla pianura come sede per la città: «E se Platone ne' dialogi delle *Leggi* e altrove prepone le città montuose a quelle del piano e quelle che son lunge dal mare a quelle che gli son vicine, è perch'egli non intende di formare una città la quale abbia per fine la grandezza dell'imperio, né che procuri di farsi gloriosa, ma fu suo proponimento di porsi inanzi l'essempio d'una republica i cui cittadini vivessero vita giusta e pacifica». Bucci menziona Napoli e Milano quali città in cui è particolarmente notevole «lo splendore de la vita cavalleresca»: al proposito, vale la pena osservare che Machiavelli, *Discorsi* I 55 nomina «il Regno di Napoli, Terra di Roma, la Romagna e la Lombardia» come aree in cui la nobiltà è soprattutto di tipo fondiario e feudatario, e quindi tradizionalmente legata alla cultura cavalleresca. Quanto a Ferrara, città assai legata alla cultura cavalleresca in quanto capitale della signoria estense, anch'essa – come la già ricordata Napoli – è cara a Tasso per motivi biografici. Venezia, Napoli e Genova erano effettivamente sedi di porti di primo piano. Venezia e Genova, in particolare, erano le due più importanti e longeve repubbliche marinare. Esse avevano istituito numerose colonie nel Mar Mediterraneo e nel Mar Nero: perciò, Bucci dichiara che «possono di leggieri aspirare a l'imperio de le nazioni straniere».

237. Cfr. Arist. *Rh.* II 15 1390b 18-21. Per il riferimento alla superbia dei nobili, cfr. *supra*, 16-17.

virtù de' suoi maggiori: quel che per lo più aviene a' nobili, molti de' quali son d'animo vile».[238]

A.F. E di queste mi ricordo.

A.B. E dovete ricordarvi di quel che segue tra le stirpi e i campi e di quel che dice de' figliuoli di Temistocle, di Pericle e de gli altri.[239]

A.F. Me ne ricordo.

[101] A.B. Or, ponendo per genere de la diffinizione la virtù, andiam raccogliendo da le già dette parole l'altre differenze de la diffinizione. E prima da quelle, che molti nobili sian d'animo vile, raccorrem che la nobiltà non sia virtù morale secondo l'opinione ch'egli manifesta in questo luogo, perché la virtù morale non può stare con la bassezza d'animo.

A.F. Non può in modo alcuno.

A.B. Ma con la cupidità del regnare può avere albergo.

[102] A.F. Molti portano opinione che non sia possibile, perché i tiranni son privi de le virtù morali più che gli altri uomini privati;[240] tuttavolta la cu-

238. Cfr. ARIST. *Rh.* II 15 1390b 21-24. Cfr. *Forno I* 69, 102.

239. Cfr. ARIST. *Rh.* II 15 1390b 24-31: «Nelle generazioni degli uomini, infatti, vi è una sorta di raccolto, come in ciò che si produce a seconda del territorio e, a volte, se la stirpe è buona, per qualche tempo nascono uomini straordinari, per poi, in seguito, regredire nuovamente. Certe volte stirpi di nobile indole degenerano verso caratteri tendenzialmente più esaltati, come i discendenti di Alcibiade e Dionisio il vecchio, altre volte, quelle posate, verso stupidità e lentezza, come i discendenti di Cimone, Pericle e Socrate». Come si può notare, Aristotele non nomina Temistocle: probabilmente, Tasso si confonde con PL. *Men.* 93B-95A, in cui i figli di Temistocle, anche lì insieme a quelli di Pericle, sono addotti ad esempio di figli indegni dei loro illustri genitori nell'arte politica. Come si è visto, proprio sulla scorta di tale passo platonico i figli di Temistocle e di Pericle sono ricordati già *supra*, 8-11. Cfr. *Forno I* 322-323, in cui il medesimo passo della *Retorica* è ricordato più fedelmente, senza accenni a Temistocle.

240. Il tiranno è comunemente considerato esempio di estrema abiezione morale: ARIST. *Eth. Nic.* VIII 1160b-1161b; *Pol.* III 1279a-b; III 1285b; IV 1295a; V 1310b-1311a; ISID. *Etym.* IX III 20; THOM. *ST* II-II q. 42 a. 2 *ad* 3; *De regno* I 4, III 7. Francesco Piccolomini riconduce la tirannia alla 'ferità' (ossia bestialità), estremo opposto della virtù eroica: «Ut Heroice Virtutis praestantia refulgeat, ut fructus gloriaque eius reddatur illustrior, de Feritate ei opposita loquendum est [...] Cuius perniciosissime fere tria sunt, quasi Cerberi, infestissima capita, tresque fauces humanae conditionis voracissimae: Prophanitas nempe, Immanitas et Tyrannica impietas: Prophanitas nos a Diis avertit, Immanitas sive dira conditio nos charitate exuit erga proximum, Tyrannis pietatem erga Patriam pervertit» (PICCOLOMINI 1583, p. 343). Nel *Forno I*, la discussione sul rapporto fra tirannia e nobiltà è più ampia: cfr. *Forno I* 118-132, in cui Tasso polemizza con il Possevino, secondo il quale il tiranno, a causa della sua deprecabilità dal punto di vista morale, non possiede in sé alcun 'principio di nobiltà' trasmissibile ai discendenti (POSSEVINO 1559, p. 227). Per approfondimenti: FAVARO 2021, pp. 221-278.

pidità del tiranno non è di ricchezze, la quale è vilissima cupidità, là dove elle non sian necessarie a la conservazione degli stati, ma è cupidigia di comandare, la quale suole esser fondata sovra la grandezza de l'animo:[241] laonde fu magnanimo chi prima disse questa sentenza, e più chi se l'appropriò: *Nam si violandum est ius, regnandi causa violandum est; in aliis rebus pietatem colas*.[242]

[103] A.B. Magnanimo può stimarsi, perch'egli ciò disse sotto alcuna condizione: e distruggendo quella proposizione la qual si prende primieramente, detta assunto da' Latini, si distrugge la conseguenza.[243]

241. Riguardo alla grandezza d'animo insita nella cupidigia di potere, a differenza che in quella di ricchezza, è utile ricordare la distinzione fra appetito concupiscile e irascibile sviluppata nella sezione corrispondente del *Forno I*. Riprendendo le parole di Tasso, la «parte concupiscibile [...] ha per oggetto il ben piacevole», mentre «gli affetti dell'ambizioso son posti per lo più nella parte irascibile, il cui oggetto è il ben conosciuto come difficile: e chi aspira alle cose malagevoli è di grand'animo, ma chi alle piacevoli s'inchina non dimostra in ciò veruna grandezza d'animo» (*Forno I* 126). Di fronte all'obiezione di Forni per cui anche la cupidigia di potere sembra ricadere nell'appetito concupiscibile, allo stesso modo della cupidigia di ricchezze, Bucci replica: «Questo che voi dite è vero: tutta volta, quand'io dissi che gli affetti del tiranno son riposti nell'irascibile, non intesi che 'l desiderio d'onore fosse posto nell'irascibile, ma solo ch'egli avesse maggior somiglianza con gli affetti che sono nell'irascibile, e più fosse da loro accompagnato. Percioché la speranza e l'ardire e gli altri tali affetti dell'irascibile più volentieri e più spesso si congiungono con l'ambizione che con l'amore: e la ragione è perché la concupiscibile si distingue dall'irascibile per l'oggetto, essendo l'oggetto di quella il bene e di questa il ben difficile da conseguire; ma l'ambizione par che si presupponga oggetto somigliante a quello dell'irascibile, ove l'amore si propone non il bene, ch'è oggetto della concupiscibile universalmente presa, ma il ben piacevole, il quale non par che in alcun modo possa esser meta a cui animo grande drizzi il corso de' suoi pensieri. E la somiglianza ch'è fra l'ambizione e l'irascibile si raccoglie da Dante con paragone simile in parte al platonico: percioché, sì come Platone assomiglia l'irascibile al leone, così Dante ci figura per lo leone l'ambizione, figurandoci per la lonza e per la lupa l'altre due cupidigie di diletto e d'avere» (*Forno I* 163-164). La cupidigia di ricchezze è severamente biasimata anche in Achille: «la crudeltà d'Achille usata contra il cadavere d'Ettorre, e l'avarizia che mostrò in venderlo al padre per danari, non si può in alcun modo difendere; e quando pur l'ira potesse ricevere alcuna difesa, perché già abbiam detto ch'ell'è affetto de gli eroi, l'avarizia non riceve né difesa né scusa alcuna» (*Forno I* 137). La distinzione tra il bene oggetto dell'appetito concupiscibile e il bene oggetto dell'irascibile sarà riproposta nel *Porzio* (142), verosimilmente sulla scorta di Piccolomini, *Universa philosophia de moribus*, *Gradus Primus-Gradus Quartus* (che a sua volta riprende una distinzione di San Tommaso).

242. 'Se violenza al diritto faremo, per brama di regno / violenza è da farsi; in altro di pietà prova si dia' (Cic. *Off.* III 82). Come spiegato da Cicerone, questi versi, tratti dalle *Fenicie* di Euripide (vv. 524-525), erano ripetuti spesso da Cesare. I versi euripidei sono citati anche in Svet. *Iul.* 30, che si basa dichiaratamente sulla testimonianza di Cicerone (Baffetti 1998, *ad loc.*). Cfr. *Forno I* 123.

243. *Magnanimo ... conseguenza*: '[Cesare] può essere considerato magnanimo, perché egli dichiarò ciò (ovvero, che si debba far violenza al diritto per conseguire il potere) ponen-

A.F. Dunque Cesare non violò la ragione.

A.B. Non per mio aviso quella ch'è ragion vera, quantunque violasse alcuna legge de' Romani, percioch'era omai ragionevole ch'egli comandasse a gli altri.[244]

A.F. Comandò nondimeno a gli eguali.

A.B. Anzi a quelli a' quali per valore e per grandezza d'animo e per gloria di cose fatte era divenuto superiore.

A.F. Se non a gli eguali, comandò almeno a quelli che non erano contenti d'ubedire.[245]

[104] A.B. Cotesto è vero: nondimeno egli non s'avea proposto per fine la ruina del romano imperio, ma la grandezza, come dimostrò la sua clementissima vittoria, ne la quale niun morì che volesse chieder perdono; e a Catone sarebbe stato conceduto, quantunque egli no 'l chiedesse. E doveva comandare con ragione, percioché Roma non era più capace di quella forma: ed egli

do però una condizione (cioè se si debba fare violenza al diritto): pertanto, non accettando quella proposizione che si pone come premessa, chiamata 'assunto' dai latini (cioè, non ammettendo che si possa fare violenza al diritto), viene meno anche la conseguenza (ossia che si debba far violenza al diritto per conseguire il potere)'. Tasso fa riferimento alla logica sillogistica di Aristotele (illustrata negli *Analitici primi* e negli *Analitici secondi*), ricorrendo però alla terminologia latina. Nella fattispecie, 'assunto' sta per *assumptio*, su cui cfr. Cic. *Inv. rhet.* I 36-37 64-67 (in part.: «assumptio, per quam id, quod ex propositione ad ostendendum pertinet, assumitur»); *De div.* II 53 108; Quint. *Inst.* V 14 5 ss.; Isid. *Etym.* II ix 6 («Inlatio inductionis est, quae et adsumptio dicitur, quae rem, de qua contenditur, et cuius causa similitudines habitae sunt, introducit»).

244. La tirannia di Cesare fu questione ampiamente dibattuta fra Quattro e Cinquecento, anche sulla scia della celebre diatriba fra Poggio Bracciolini e Guarino Veronese: cfr. *supra*, 23 e note relative. Tasso si sofferma più diffusamente sul tema in *Forno I* 111, 119, 123, 127-132. Cfr. anche Favaro 2021, pp. 233-236, 276-278.

245. Questo passaggio si comprende meglio alla luce del luogo corrispondente in *Forno I* 127-128: «Se questa grandezza d'animo è accompagnata da giusta conoscenza di se stesso in modo che colui che desidera di comandare a gli altri conosca d'esser degno di comandar loro, non si può dir che 'l suo desiderio sia a fatto tirannico, ma più tosto merita nome di regio: perché tiranno per natura è colui che signoreggia i suoi eguali, non colui che comanda a gli inferiori. Ben è vero che questa conoscenza di se stesso, come quella ch'è adombrata dal soverchio amore che ciascun porta a se medesimo, rade volte si truova ne gli animi altrui; onde molte fiate i più sollevati misurano i lor meriti con troppo larga misura e, presupponendo di se stessi oltre il dovere, giudicano che quelli che son loro alquanto inferiori di valore sien degni d'esser lor servi. Tale fu peraventura Cesare, il quale come che fosse di valor superiore a Pompeio, a Catone e a Cicerone, non era però la superiorità tanta ch'egli dovesse esser lor signore; ma non perciò si può conchiudere che 'l suo desiderio fosse tirannico, perché, s'egli fosse nato in quel secolo nel quale la republica non era ancor corrotta, come nacque l'uno e l'altro Scipione Africano, e avesse aspirato alla monarchia, si potrebbe affermare ch'egli fosse stato d'animo tirannico».

v'introdusse la perfetta con la perfetta scienza ch'egli aveva del regnare, la qual sarebbe stata perfettissima, s'egli avesse avuto alcune considerazioni ch'ebbe dapoi Augusto.[246] E sì come il medico seca e cuoce[247] alcuna volta coloro i quali ricuserebbono il ferro e 'l fuoco, così egli poteva usare alcun rimedio violento senza ingiustizia. Non fu dunque tiranno, ma giusto principe; e fu nobilissimo, perché la sua vera nobiltà fu virtù d'animo o d'intelletto più tosto, se pur non vogliam risguardare l'imagine de la nobiltà.[248]

[105] A.F. Lasciam, se vi piace, l'idee da parte e consideriam ne la città la virtù civile e la civil nobiltà.[249]

A.B. Dunque diremo che la nobiltà de la città e de la gente sia virtù di schiatta come l'altra: perché ella si conosce in molte stirpi diversa da quella de l'altre, come la virtù de' corsieri del regno o de' ginetti di Spagna o di corsieri di Napoli o di Mantova è diversa da quella de' Frisoni.[250]

246. Tasso si sofferma sulla clemenza di Cesare e sulla sua scarsa prudenza, confrontata con quella maggiore di Augusto, anche in *Della precedenza* 104; *De la dignità* 120-121 (per approfondimenti, si vedano le note relative a quest'ultimo passo). Sul rifiuto di beneficiare della clemenza di Cesare da parte di Catone l'Uticense, il quale preferì suicidarsi, cfr. *supra*, 22: in quel passo, sulla base di una tradizione diffusa da Valerio Massimo e soprattutto da Sant'Agostino, Forni motiva il suicidio di Catone con la sua invidia nei confronti di Cesare. Bucci giustifica il rivolgimento politico provocato da Cesare con la situazione d'emergenza della Repubblica romana, ormai corrotta a tal punto da richiedere una mutazione nella forma di governo, da repubblicano a monarchico. Anche in questo caso, maggiori dettagli si trovano nel passo corrispondente in *Forno I* 129-130. Per la dottrina aristotelica dei mutamenti di costituzione (a cui si fa riferimento nel passo del *Forno I*), cfr. il V libro della *Politica*.

247. *seca e cuoce*: 'taglia e cauterizza'.

248. *se pur … nobiltà*: 'se anche non vogliamo considerare la manifestazione esteriore della nobiltà'. Sul *topos* secondo cui la «virtù d'animo o d'intelletto» è la vera nobiltà presso la trattatistica quattro-cinquecentesca: Tateo 1974; Aguzzi Barbagli 1989; Donati 1995; Palumbo 2000; Castelnuovo 2014.

249. Questa transizione segna la fine dell'*excursus* su Cesare e sulla nobiltà del tiranno. Forni invita a non indugiare in discussioni astratte sull'idea della nobiltà, per ritornare invece al piano più concretamente «civile», politico («ne la città» è in opposizione a «idee»). In particolare, viene ripresa la riflessione sulla nobiltà pubblica, già precedentemente distinta dalla nobiltà privata sulla base dell'autorità di Aristotele (cfr. *supra*, 90 ss.): «civil nobiltà» sta infatti per nobiltà pubblica.

250. Come osservato in Prandi 1999 (commento a *Forno I*, r. 796), il paragone fra uomini e cavalli a proposito della nobiltà è attestato già in un passo del perduto *Perì eugeneias* di Aristotele accessibile a Tasso attraverso il repertorio dello Stobeo, nonché nel *Cortegiano* di Castiglione: «Cum igitur unus talis in aliquo genere fuerit, adeoque bonus, ut virtus ab ipso in multas aetates transfundatur, hoc certe genus omni laude studioque dignissimus erit. Sic enim permulti fient studiosi homines, si genus humanum sit: nam in equis etiam, et canibus, aliisque animalibus eadem ratio est» (Stobeo 1551, c. 372*v*); «Però intervien quasi sempre che, e nelle arme e nelle altre virtuose operationi, gli homini più segnalati sono nobili, perché

A.F. Così stimo.

[106] A.B. E per questa ragione è avenuto ch'ella sia detta gentilezza da' poeti e da' prosatori di questa lingua.[251] Ma non ci dilunghiam tanto d'Aristotele, dal qual raccorrem l'altre differenze ch'a queste si possono aggiungere; e le parole son queste, de le quali abbiamo fatta altre volte menzione: «La nobil-

la natura in ogni cosa ha insito quello occulto seme che porge una certa forza e proprietà del suo principio a tutto quello che da esso deriva ed a sé lo fa simile, come non solamente vedemo nelle razze de' cavalli e d'altri animali, ma anchor negli alberi, i rampolli dei quali quasi sempre s'assimigliano al tronco; e se qualche volta degenerano, procede dal mal agricultore» (Castiglione, *Cort.* I 4 8 [I 14]). Sui corsieri del Regno di Napoli e sui ginetti di Spagna, cfr. *supra*, 27. Il corsiero napolitano era allevato presso la piana di Capua ed era fra i cavalli da corsa e da guerra più apprezzati. Anche dalla novella boccacciana di Andreuccio da Perugia si ricava quanto fossero considerati i cavalli allevati a Napoli (Franchini-Maresca 2003). Anche i corsieri mantovani erano assai apprezzati. Fra Quattro e Cinquecento, i Gonzaga, signori di Mantova, erano considerati fra i migliori allevatori d'Europa. Il prestigio dei loro cavalli è celebrato nella Sala dei Cavalli di Palazzo Te a Mantova, opera di Giulio Romano (Tonni 2012). Cfr. Corte 1562, cc. 22*v*-23*r*: «la razza di Mantoa è meglio attesa di tutte l'altre d'Italia, e perciò eccede tutte in eccellenzia. E in essa sono razze appartate de' Frisoni e Corisieri, di Turchi, di Barbari, di Gienetti, e d'ogni sorte de' cavali sopradetti, anco di Ubini. E generalmente tutti i cavalli di questa razza sono di gran spirito, di bon senso, docili e assai bone forze, atti ad ogni sorte di maneggi e alla guerra. De' cavalli di questa razza si dilettò tanto Carlo Quinto Imperatore, che gl'anteponeva in ogni valore a tutti gl'altri». I cavalli di Mantova sono elogiati da Tasso anche in *Gonzaga piacere onesto* 10; cfr. inoltre *Forno I* 102. Il cavallo frisone, originario della Frisia, nei Paesi Bassi, era meno pregiato nella corsa rispetto ai cavalli già nominati, mentre fu ampiamente utilizzato come cavallo da guerra e da tiro (Delylle 2006; Bainaud 2007): si comprende perciò come mai il Bucci affermi che la sua «virtù» è «diversa» da quella dei cavalli precedenti. Cfr. Corte 1562, c. 21*v*: «I cavalli frisoni per lo più vengono di Fiandra e d'Alemagna, e alcuni di Bertagna, li quali sono assai leggieri e boni, ancor che abbino un poco il capo carnuto e grosso, ma nel resto sono ben fatti e molto destri. Sono i frisoni di natura non, come molti credeno, vili e poltroni, ma più presto timidi e disdegnosi e superbi. Per il che non bisogna né con lo sprone, né con la bachetta e bastone dargli molta molestia, né immorsarli con morsi troppo aspri, anzi, con briglie più tosto dolci che altramente, e senza molto battergli e sgridare, e senza dargli molto travaglio cercar d'ammaestrargli e di farli pigliar animo e a poco a poco lena, e imparargli quello che altri vole, ché con questo modo impareranno più volontieri ciò che l'homo desidera da loro. Per che hanno bono intelletto e bona volontà, e sono molti amorevoli al patrone e a chi li governa e cavalca quando sono accarezzati; e hanno bona forza, e nelle gambe massime. Sono nel trotto generalmente leggieri e naturalmente disciolti, e gran corridori. Et in questo modo fatti riescono bene e boni per la guerra e per ogni sorte di maneggio». Tasso fa riferimento alla differenza fra il frisone e il ginetto di Spagna anche nell'*Apol.*, pp. 417-418.

251. Bucci ricollega etimologicamente 'gentilezza' a *genus*, che, come già visto *supra* (88), sta per 'stirpe, schiatta'. L'uso del termine 'gentilezza' con il significato di 'nobiltà' è in effetti comunissimo nella letteratura in volgare fin dai primi secoli: basti pensare all'importanza di tale accezione del termine nello Stilnovismo. Per alcuni esempi, tratti soprattutto dalle Tre Corone, cfr. Crusca 1612, p. 382. Cfr. *Forno I* 82.

tà è ben de' maggiori, la qual rende i nobili sprezzatori di coloro che sono ne gli istessi onori ne' quali furono i lor maggiori», con le quali egli conferma che la nobiltà sia antica;[252] e con quell'altre: «percioché l'istesse cose più lontane che vicine sogliono recar gloria» ci dimostra ch'ella è tanto maggiore quanto è più antica.[253] Dunque diremo che la nobiltà sia virtù di schiatta antica.

A.F. Senza fallo.

[107] A.B. Ma questo nome «antico» giungerem noi a la schiatta o a la virtù; e direm che la nobiltà sia virtù antica di schiatta o virtù di schiatta antica?

A.F. Non so ch'importi più ne l'uno che ne l'altro modo.

A.B. Peraventura alcuna cosa importa: perché, se direm virtù antica di schiatta, mostrerem più chiaramente che 'l primo autore sia stato illustre per valore, il quale sia passato ne la stirpe quasi per eredità; ma se direm virtù di schiatta antica, potrà parer che la schiatta derivata da uomo illustre per ricchezza abbia co 'l tempo acquistata la virtù da qualche secondo o terzo.

A.F. Così possono le parole esser ordinate convenevolmente.

[108] A.B. Ma quale altra differenza a questa aggiungeremo? forse ch'ella sia chiara e illustre?

A.F. O l'una o l'altra.

A.B. E l'una si raccoglie da quelle parole: «s'i primi duci saranno stati illustri» e da queste: «e se da quella stirpe son nati molti illustri uomini e donne, giovani e vecchi»; e l'altra da queste: «quando i primi autori siano stati chiari per virtù, per ricchezze o per altra cosa che sia in pregio».[254]

A.F. L'una e l'altra si legge espressamente in Aristotele.

[109] A.B. Direm dunque che la nobiltà sia virtù antica di schiatta illustre o di schiatta antica e chiara, o pur ci sarà lecito di prender una parola che per ambedue possa servire, tutto che d'Aristotele non fosse usata, specialmente se tra 'l chiaro e l'illustre fosse stata introdotta alcuna differenza, e altra fosse riputata la nobiltà illustre, altra la chiara.

A.F. Così mi pare, quantunque non creda che questa differenza fosse da Aristotele considerata.

A.B. Non fu veramente; ma 'l filosofo civile dee aver risguardo a quel che si conviene e a quel che s'usa in que' tempi ne' quali egli scrive e ragiona; e in questi non è usato il titolo d'illustre senza distinzione.[255]

252. Cfr. *Rh.* II 15 1390b 18-20.

253. Cfr. *Rh.* II 15 1390b 20-21.

254. Cfr. *Rh.* I 5 1360b, rispettivamente alle rr. 32-33, 37-38, 36-37.

255. Il «filosofo civile» è quello che riflette sulla politica e sulla vita associata. Come si può ricavare anche poco oltre (111), l'appellativo di 'illustre' è superiore a quello di 'chiarissimo'. Sulla base della tradizione giuridica, Tasso fa riferimento in particolare alla seguente

[110] A.F. Ma non è soverchio il rispiarmo, e potrebbe usarsi più di rado.[256]

A.B. Ma comunque sia, niuno può essere illustre che non sia conosciuto.

A.F. Non può.

A.B. Né chiaro senza cognizione.

A.F. Né chiaro.

A.B. Dunque, parlando de la nobiltà umana universalmente, diremo ch'ella sia virtù antica di schiatta conosciuta.

A.F. Diremo sicuramente.

[111] A.B. Ma la virtù si conosce ne le dignità e negli onori principalmente: però si disse che 'l magistrato dimostrava l'uom valoroso.[257] Sarà dunque virtù

gerarchia fra i titoli: «E avete a sapere che i legisti pongono quattro gradi di titoli: nel primo son coloro ch'essi chiamano sovraillustri, nel secondo gli illustri, nel terzo i chiarissimi e nel quarto i riguardevoli» (*Forno I* 359; cfr. anche *infra*, 264). Per la spiegazione della ragione di tale ordine gerarchico nonché dei significati etimologici connessi ai vari titoli, cfr. *infra*, 255-271; *Forno I* 358-366; *De la dignità* 186-187, 190 e note relative. Sulla 'chiarezza' e sul suo rapporto con lo 'splendore', cfr. *Forno I* 273, 364.

256. *Ma … rado*: 'Ma la moderazione non è eccessiva, e sarebbe opportuno adoperare il titolo di illustre più raramente' (le forme *rispiarmo* e *rispiarmare*, accanto a *risparmio* e *risparmiare*, sono abbastanza comuni nell'italiano antico, e attestate in Crusca 1612). Questa nota polemica sul ricorso eccessivo ad appellativi come quello di 'illustre' ben si spiega con l'attenzione spasmodica all'onore e alle questioni di puntiglio, favorita anche dall'influsso spagnolo, nell'Italia del secondo Cinquecento. Cfr. anche *Forno I* 360-362, con riferimento al titolo di 'illustrissimo': «A.B. [...] si può dire che sovraillustre è colui che comparte altrui l'illustrezza, illustre colui ch'altronde la riceve. A.F. Questo termine di sovraillustre da i volgari è detto illustrissimo. A.B. Così pare, benché questo titolo per l'uso è molto avvilito; ma noi, riguardando per ora la natura e la significazion della voce, concludiamo che niun titolo si può dare a principe maggiore d'illustrissimo, perché illustrissimo è colui da chi si riceve la luce e lo splendor della dignità: onde questo titolo anticamente si dava solo a gli imperatori e a quei re che son sovrani ne' lor regni e da altri non riconoscono la dignità; ma poi questo titolo s'accommunò, perché, se bene altronde ricevono la dignità, possono nondimeno compartirla a gli inferiori e far de gli altri illustri» (366; cfr. anche il passo corrispondente *infra*, 261).

257. *magistrato*: 'potere, autorità'. L'apoftegma *Magistratus virum indicat* è compreso negli *Adagia* di Erasmo (Erasmo 1575, coll. 425-426), con la seguente spiegazione: «Sensus est, in vita privata vix satis perspici posse mores et ingenium hominis. Verum si committas imperium, ut quod libeat, idem liceat, tum demum apparere quo sit animo». Erasmo menziona e discute le principali attestazioni antiche (Sofocle, Aristotele, Teofrasto, Plutarco), in cui il detto è attribuito alternativamente a uno dei Sette Saggi, in particolare Pittaco di Mitilene, Solone e Biante di Priene. Fra le fonti antiche, va segnalata soprattutto l'*Etica Nicomachea* di Aristotele: «sembra che dica bene Biante quando afferma: "il potere rivelerà l'uomo"» (*Eth. Nic.* V 1130a). Fra gli esempi moderni, cfr. ad es. le *Disputationes Camaldulenses* di Cristoforo Landino: «Ego autem non ignoro vires in re publica et magistratus maximo in pretio apud mortales esse maximosque honores ad eos pervenire, qui illis funguntur, si

di schiatta antica e conosciuta ne le dignità; e s'ella fie conosciuta ne le maggiori, è illustre; se ne le minori, è chiara: e potremo ancora ritrovar un altro nome convenevole a tutte le maniere di nobiltà, e sarà quel d'operazione.[258]

A.F. Convenevolissimo per mio giudizio; percioché la virtù degli uomini che sono in degnità, tanto è conosciuta quanto essi operano.

[112] A.B. Ma le operazioni debbono esser molte o poche, continovate o non continovate?

A.F. Molte e continovate; perch'una rondine non fa primavera, né un dì sereno fa state.[259]

A.B. Ma se molte e continovate non fossino, non si potrebbe argomentar la nobiltà; perché, s'ella lungo tempo dimorasse oziosa, si temerebbe ch'ella fosse mancata.

A.F. Ragionevolmente.

A.B. Ma le ricchezze de le quali fa menzione Aristotele non deono essere lasciate a dietro.[260]

A.F. In niun modo.

A.B. E molto meno la possanza, la quale è diversa da la ricchezza: perché, s'ella fosse una cosa medesima, i costumi de' ricchi e de' possenti sarebbono gli istessi; nondimeno Aristotele pone fra lor differenza, dimostrando che sian molto migliori que' de' possenti.[261]

cum summa virtute eos administrent [...] Quapropter sapienter Clazomenius ille Anaxagoras 'magistratum' ait 'virum ostendere'» (p. 38); oppure i *Ricordi* di Francesco Guicciardini: «Quanto fu accomodato quello detto degli antichi: *Magistratus virum ostendit*! Non è cosa che scuopra più la qualità degli uomini che dare loro faccende e autorità. Quanti dicono bene, che non sanno fare! Quanti in sulle panche e sulle piazze paiono uomini eccellenti che adoperati riescono ombre!» (red. C 163). Sul collegamento fra onore e virtù, cfr. anche *Eth. Nic.* IV 1123b-1124a: «In effetti l'onore costituisce un premio alla virtù e viene attribuito ai virtuosi». Inoltre, cfr. *infra*, 161-173, in cui i due interlocutori si soffermano espressamente sul concetto di onore e sul suo rapporto con la virtù.

258. Si tenga presente la definizione generale di nobiltà come perfezione della forma continuamente operante (*supra*, 38-48).

259. Cfr. Arist. *Eth. Nic.* I 1098a: «infatti, come una rondine non fa primavera, né lo fa un solo giorno, così un solo giorno o un breve periodo di tempo non rendono beato e felice nessuno»; Dante, *Cv* I 9 9: «sì come dice il mio maestro Aristotile nel primo dell'Etica, "una rondine non fa primavera"» (Prandi 1999, *ad loc.*; Cambiano 2019, p. 437).

260. Cfr. la definizione di nobiltà in Arist. *Pol.* IV 1294a, ricordata già *supra*, 89.

261. Il riferimento è alla *Retorica*, in cui Aristotele esamina prima i caratteri prevalenti fra i ricchi e poi quelli fra i potenti, dichiarando espressamente che quelli dei potenti sono migliori di quelli dei ricchi. In particolare, riguardo ai ricchi si legge: «È dato a tutti osservare a prima vista i caratteri che conseguono dalla ricchezza: i ricchi infatti sono prevaricatori e arroganti e subiscono qualcosa dal possesso della ricchezza (infatti il loro stato d'animo, come chi ha ogni bene, è disposto così, e la ricchezza è come una stima del valore di tutte le

A.F. Ve la pone senza fallo.

[113] A.B. Non era dunque ragionevole ch'Aristotele lasciasse a drietro la possanza de la nobiltà; ma forse, quando egli dice «o per ricchezza o per altra cosa che sia in qualche stima de gli uomini», accenna la possanza ancora?[262]

A.F. La mette in un fascio con l'altre cose senza nominarla: ed ella per natura è molto sdegnosa, né sopporta volentieri d'esser con l'altre accompagnata.

A.B. Dunque doveva farne menzione seperata?

A.F. Così mi pare.

[114] A.B. Ma a noi dovrà bastare, se con una parola la possanza insieme e la richezza potremo comprendere.

A.F. E qual sarà la parola?

A.B. Quella d'operazioni: perch'elle ricercano necessariamente gli instrumenti d'operare.[263]

altre cose, per questo, grazie ad essa, sembra che ogni cosa si possa comprare), e sono dediti al lusso e pretenziosi: dediti al lusso a causa dell'alto livello sociale e per l'ostentazione di benessere, pretenziosi ma anche volgari, perché sono tutti soliti spendere il proprio tempo per ciò che è da loro amato e ammirato, e ritengono che gli altri prendano a modello ciò che fanno anche loro. Ed è verosimile che, allo stesso tempo, provino questo sentimento [...], ed è verosimile che reputino sé stessi meritevoli di dare ordini, infatti pensano di possedere ciò per cui si è degni di comandare. E così, insomma, il carattere del ricco è quello di uno sciocco fortunato. Vi è differenza tra chi ha acquisito ricchezza di recente e chi ce l'ha da tempo: i nuovi ricchi hanno tutti i vizi in misura maggiore e più perversa (infatti l'essere un nuovo ricco equivale a una mancanza di formazione per la gestione della ricchezza), e commettono atti ingiusti che non tendono alla malvagità, bensì a volte alla tracotanza a volte all'intemperanza, ad esempio al maltrattamento e all'adulterio» (*Rh.* II 1390b-1391a). Quanto ai potenti, invece: «Allo stesso modo, pure per quanto riguarda il potere, più o meno la maggior parte dei caratteri risulta evidente. Da un lato, infatti, il potere ha gli stessi caratteri della ricchezza dall'altro li ha migliori: perché di carattere i potenti sono più ambiziosi e più virili dei ricchi, in quanto aspirano a tutte le imprese che è possibile realizzare in virtù delle loro possibilità. E sono più inclini alla serietà perché occupano una carica, dal momento che sono costretti a stare con gli occhi aperti per ciò che riguarda la loro autorità. E sono più dignitosi che seriosi: infatti la dignità rende più autorevoli, e la dignità è una austerità delicata ed elegante, ragione per la quale sono equilibrati. E qualora commettano ingiustizia, non saranno inclini a farne di piccole, ma di grandi» (*Rh.* II 1391a). Cfr. *Forno I* 72-73.

262. Cfr. *Rh.* I 5 1360b 36-37. I due interlocutori si sono soffermati su tale luogo già *supra* (92-93), ipotizzando che, con l'espressione 'o per altra cosa che sia in pregio da gli uomini', Aristotele intendesse «forse gli onori e gli imperi». Come si può constatare, tale interpretazione si accorda con quella fornita ora («possanza»).

263. Nella *Retorica*, menzionando sia la ricchezza sia il potere nell'elenco dei beni reputati tali da tutti gli uomini, Aristotele sottolinea la loro qualità di «instrumenti d'operare»: «Ricordiamo poi: la ricchezza, in quanto virtù del possedere e in grado di procurare molti altri beni; [...] il potere della parola, dell'azione, in quanto tutte quante queste qualità produ-

A.F. Questa sarà opportuna più d'altra.

[115] A.B. Ma per fuggire ogni dubbio, si potranno aggiungere ne la definizione, così dicendo: «virtù antica di schiatta, conosciuta per molte e continovate operazioni con abbondanza di beni esteriori»; ma forse non si schiveranno tutti i dubbi, perché la difinizione peraventura potrà offendere a la nobiltà de l⟨a⟩ quale mancano i doni de la fortuna.[264]

A.F. Quantunque nel filosofare non si debba aver altro risguardo che quel de la verità, nondimeno i rispetti non sono soverchi.[265]

cono beni» (*Rh.* I 1362b). Inoltre, sulla necessità della ricchezza per poter dimostrare liberalità e magnificenza, e quindi dispiegare pienamente la virtù, cfr. *supra*, 64, anche per il riferimento a *Pol.* II 1263b. Come vedremo poco oltre (116), infatti, Bucci parlerà di «abbondanza d'instrumenti opportuni per l'operare *magnificamente*» (corsivo mio) ai fini della definizione di nobiltà. Cfr. *Forno I* 39-40: «la nobiltà richiede necessariamente l'onore, e l'onore non si concede al valore ma all'opere valorose, percioché il valore che non operi non è conosciuto né onorato. Né operar si può senza instrumenti, e la potenza e la ricchezza sono instrumenti del valore; percioché né il liberale ha che donare, s'è privo affatto de' beni della fortuna, né 'l magnifico può edificar tempi e palagi e fortificar città e castelli e ricever regalmente i forastieri o celebrar pomposamente le nozze, se di quest'istessi beni non è molto abondante; né il forte può raccoglier genti a benefizio del principe e della republica se non ha séguito, né 'l prudente senza denari o senza ricchezza può o schivare i mali, tutto che gli preveda, o conseguire i beni, quando non abbia questi avisi sì fatti ch'agevolan la via di conseguirli. Oltra di ciò le ricchezze e la potenza non solo sono instrumento della virtù, ma ne sono eziandio ornamento, e la ricchezza e la potenza, ovunque sia, reca riputazione e stima».

264. Per la nozione di «beni esteriori», cfr. ARIST. *Rh.* I 1360b: «Sono "interni" i beni riguardanti l'anima e quelli che si trovano nel corpo, mentre "esterni" sono buona nascita, amici, ricchezze, onore». Come si può vedere, sia le ricchezze sia l'onore sono compresi fra i beni esteriori. È da notare che la lezione «con abbondanza di beni esteriori» è frutto del lavoro di revisione condotto da Tasso sull'autografo dopo la pubblicazione della *princeps*. Nell'edizione a stampa del 1587 (a cui si attiene l'edizione Prandi), si legge invece «con abbondanza di beni di fortuna». Al riguardo, Prandi osserva: «il Tasso in E2 [ossia l'autografo Estense α-V-6-8, con le modifiche ivi apportate dall'autore dopo la pubblicazione della *princeps*] correggerà il passo in *con abbondanza di beni esteriori*, rendendo più generale il campo di applicabilità della definizione: fra i "beni esterni" difatti, l'aristotelismo annoverava non soltanto le ricchezze, ma anche altre prerogative, tra cui, soprattutto, l'onore» (PRANDI 1999, *ad loc.*). In effetti, la correzione di «beni di fortuna» in «beni esteriori» appare dettata dall'intento di comprendere nella definizione anche gli onori, oltre che le ricchezze. I «doni de la fortuna» a cui si fa riferimento poco dopo (con variazione minima rispetto alla stampa del 1587, in cui era ripetuta la menzione dei «beni della fortuna») indicheranno invece solamente le ricchezze.

265. *Quantunque … soverchi*: 'Sebbene nel filosofare non si debba mirare ad altro che alla verità, tuttavia le cautele non sono eccessive'. Prandi parafrasa così l'ultima parte: «le cautele non sono mai troppe, ovvero occorre considerare tutti i casi possibili» (PRANDI 1999, *ad loc.*). Tuttavia, non credo che si tratti dello scrupolo di «considerare tutti i casi possibili», bensì piuttosto del timore di scontentare quanti appartenessero a famiglie no-

[116] A.B. Diciamo cosa che tanto monta: «con abbondanza d'instrumenti opportuni per l'operare magnificamente».[266] Ma poi che la vostra diffinizione è molto conforme a la opinione d'Aristotele, da le cui parole l'abbiamo quasi raccolta, consideriam partitamente ciascuna cosa per dare a questo ragionamento perfezione;[267] e imitando il pittore che ritorna a colorire quelle parti che prima aveva designate, consideriam più minutamente le specie de la nobiltà, le quali sono distinte da la virtù, come pare a Ghismonda: percioché tutti tragghiamo le membra d'una medesima massa di carne.

A.F. Tutti senza fallo.

A.B. È l'anima ancora dotata de le medesime potenze?

A.F. Similmente.

[117] A.B. Ma se la distinzione non si prende dal corpo né da l'animo, donde si può ella prendere?

A.F. Io non saprei che rispondere, se con le parole di Ghismonda non vi rispondessi.[268]

bili ma impoverite. Del resto, il problema dei nobili decaduti era assai sentito fra Cinque e Seicento, ed era esacerbato dal malumore verso i *parvenus* che ottenevano titoli nobiliari dietro corresponsione di denaro, quindi non per meriti (cfr. ad es. DONATI 1995, pp. 126, 147, 203, 213, 316).

266. *che tanto monta*: 'che ha tale significato'. Bucci propone di ritoccare l'ultima parte della definizione di nobiltà sopra enunciata, anche per tentare di ovviare alle perplessità residue appena emerse. In particolare, la formulazione precedente teneva conto unicamente della presenza dei beni esteriori (con il rischio di suscitare le rimostranze dei nobili poveri), mentre la correzione di seguito offerta concentra l'attenzione sulla finalità dei beni esteriori, utili ad «operare magnificamente». In tal modo, la definizione risulta più facile da accettare, considerando la teoria dell'unità della virtù (già più volte ricordata) e il generale accordo sull'appartenenza della magnificenza al novero delle virtù (su di essa: ARIST. *Eth. Nic.* IV 2). La definizione di nobiltà umana a cui approdano i due interlocutori nel *Forno I* è invece: «virtù di schiatta onorata per antica e continuata chiarezza» (97).

267. Bucci esplicita la struttura secondo cui si svolgerà la discussione che segue: ora che la definizione di nobiltà umana è stata trovata, i due interlocutori esamineranno nel dettaglio, uno dopo l'altro, ciascuno dei suoi elementi costitutivi.

268. Bucci inizia a riflettere sul primo termine della definizione, la 'virtù', basandosi sul discorso della Ghismunda boccacciana, in particolare per un passo già sopra ricordato (71): «tu vedrai noi d'una massa di carne tutti la carne avere e da uno medesimo creatore tutte l'anime con iguali forze, con iguali potenze, con iguali vertù create. La vertù primieramente noi, che tutti nascemmo e nasciamo iguali, ne distinse; e quegli che di lei maggior parte avevano e adoperavano nobili furon detti, e il rimanente rimase non nobile» (*Decam.* IV 1 39). Ghismunda sostiene che le differenze di nobiltà fra i singoli individui dipendono unicamente dalle differenze nella virtù, perché tutti nascono da una medesima «massa di carne» e con uguali «potenze» dell'anima (già nella dedicatoria del *Forno*, sulla scorta di AUGUST. *Trin.* IX-XV, Tasso spiega che le potenze dell'anima sono intelletto, volontà e memoria). Se non ci sono differenze di valore innate né nel corpo né nell'anima, la maggiore o minore no-

A.B. Ma peraventura la risposta non appaga, perché la virtù è ne l'animo; e se ne l'animo non è alcuna diversità ne le potenze, onde nasce la diversità de le virtù, o più tosto onde procede quella de la volontà, ch'è principio de gli abiti?[269] **[118]** Debbiam forse credere che, sì come la madre natura da una sola massa informe, ch'è detta materia prima, forma gli elementi e i misti e nostri corpi medesimi di varie qualità e di complession diversa,[270] così Id-

biltà deriverà unicamente dalla «virtù» di cui dà prova l'individuo nel corso dell'esistenza. La posizione di Ghismunda viene tuttavia problematizzata da Bucci, che trae lo spunto per un lungo e denso *excursus* sull'anima (117-131), assente nel *Forno I*.

269. In primo luogo, Bucci mostra l'ambiguità o imprecisione dell'assunto di Ghismunda dal momento che le potenze dell'anima sono uguali per tutti. Prendendo per buona tale tesi, infatti, non si comprende donde derivino le differenze tra gli individui nel possesso delle virtù a cui fa riferimento Ghismunda. Più in particolare, Bucci ricorda lo stretto rapporto che, secondo Aristotele, lega le virtù alla volontà, per cui chiedersi «onde nasce la diversità de le virtù» equivale a chiedersi da dove deriva la diversità «de la volontà, ch'è principio de gli abiti». In base all'*Etica Nicomachea*, infatti, la virtù morale è uno stato abituale instaurato grazie alla volontà, per cui si desidera sempre il giusto mezzo fra due vizi opposti: «abbiamo parlato a grandi linee del genere delle virtù considerate nel loro insieme, dicendo che esse rappresentano delle medietà, che costituiscono degli stati abituali, e che sono di per sé produttrici anche di quelle azioni da cui derivano, che dipendono da noi, che sono volontarie e che sono così come prescrive la retta ragione. Invece non sono volontari allo stesso modo le azioni e gli stati abituali; infatti, mentre una volta che conosciamo le condizioni particolari dell'agire siamo padroni delle azioni dall'inizio alla fine, per gli stati abituali siamo padroni del loro inizio, ma ciò che si aggiunge in ogni singolo caso ci sfugge, come avviene nel caso delle malattie. Ma poiché, d'altro canto, dipendeva da noi il fatto di usarli in un modo piuttosto che in un altro, per questa ragione sono volontari» (*Eth. Nic.* III 1114b-1115a). Poiché la volontà interviene nella fase iniziale, quando si tratta di creare l'abitudine, Bucci definisce la volontà «principio de gli abiti». Come ricordato nella nota precedente, la volontà è una delle tre potenze dell'anima: pertanto, se le potenze dell'anima (fra cui appunto la volontà) sono uguali per tutti come vuole Ghismunda, viene spontaneo chiedersi da dove derivi la diversità delle volontà, da cui dipende a sua volta l'acquisizione o meno delle virtù. È da notare che nel *Forno I*, invece, Bucci sostiene che Ghismunda «pruova [...] che la distinzion della nobiltà non possa venir dalla mente» (300). Cfr. anche Baffetti 2013, pp. 307-308, in cui il passo è confrontato con *Forno I* 301.

270. Sia pur quasi incidentalmente, Bucci mette in discussione anche l'altro assunto fondamentale di Ghismunda, quello secondo cui la «distinzion della nobiltà» non deriva da differenze innate fra i corpi, perché tutti nascono da una medesima «massa di carne». Bucci ribatte che, se è vero che la 'materia prima' è la medesima per tutti, non così è per la 'materia in atto': ed è a quest'ultima, non alla materia prima, che si congiunge l'intelletto. Per usare le parole di Bucci stesso, se da una parte la materia prima è «una sola massa informe», dall'altra parte i singoli elementi, le loro combinazioni e i corpi individuali sono «di varie qualità e di complession diversa». Sulla complessione e sul suo rapporto con la nobiltà, cfr. *supra*, 60-62 e note relative. Nel *Forno I*, la critica alla tesi di Ghismunda è espressa in modo ben più ampio e dettagliato: «se bene ella [Gismonda] pruova in alcun modo che la distinzion della nobiltà non possa venir dalla mente, non pruova nondimeno

dio, ch'è dator de l'anime, co' raggi d'un solo intelletto l'illustri tutte a guisa di sole che risplenda in diversi cristalli;[271] o pur debbiam dire che più siano

che non possa venir dal corpo. Tutti traggiamo il corpo da una medesima massa, ma non da una medesima massa di carne, se non volessimo seguire Anassagora: ché questa, ch'egli chiama massa, è la materia prima; ma l'intelletto non si congiunge alla materia prima immediatamente, ma alla materia informata e diversificata per mille differenze e già animata di movimento e di senso [...]. Onde chiaramente appare che, se ben l'uno non è più nobil dell'altro né per rispetto della materia prima, ch'a tutti è commune, né per rispetto dell'intelletto, ch'a ciascuno è dato con egual potenze, è più nobil nondimeno l'un dell'altro per rispetto della materia in atto, già particolareggiata e formata di varie qualità: dalla cui temperatura dipende non sol la vita e l'anima sensitiva, ma l'operazion dell'intelletto eziandio, almeno mentr'egli è congiunto co 'l corpo, ch'è l'intendere; la quale, poi ch'egli è separato da queste membra, essercita molto più nobilmente nel cielo, ov'alberga cittadino, e ne partì peregrino» (300-302).

271. Qui e nell'incalzante serie di domande che seguono, Bucci pone in luce le difficoltà insite nelle varie interpretazioni del problematico passo di Aristotele sull'intelletto possibile e sull'intelletto agente (*de An.* III 430a). Con riferimento alla facoltà razionale, infatti, lo Stagirita distingue un intelletto possibile (o potenziale), consistente nella pura potenzialità di apprendere gli intelligibili, e un intelletto agente (o attivo o produttivo), conoscenza in atto di tutti gli intelligibili, che agisce sull'intelletto possibile permettendogli di attuarsi nella conoscenza. Presso la tradizione successiva, il passaggio è apparso di cruciale importanza in relazione al problema dell'immortalità o meno dell'anima, e ha perciò attirato su di sé notevoli sforzi esegetici, con esiti assai contrastanti fra loro. Tasso poteva ricostruire tale trama di interpretazioni attraverso varie opere: fra i postillati barberiniani da lui posseduti, vanno segnalati i commenti al Libro III del *De anima* di Antonio Montecatini (Russo 2022, p. 393, n. 34), di Temistio (Russo 2022, p. 395, n. 45) e di Francesco Vimercati (Russo 2022, p. 395, n. 47). Le considerazioni svolte da Bucci nei paragrafi che seguono si fondano però essenzialmente sul *De unitate intellectus* di San Tommaso d'Aquino, scritto in polemica con alcuni averroisti latini. Come si vedrà nelle note che seguono, Tasso giunge a tradurre parola per parola dal trattato di Tommaso. Per un'analisi delle diverse posizioni sulla *quaestio de anima* nel Rinascimento: Sgarbi 2016; con riferimento a Tasso: Corsaro 2003, pp. 64-86; Gagliardi 1997, 1998; Prandi 2014, pp. 198-211. Nel luogo specifico qui in esame, Bucci si sofferma su quanti sostengono l'esistenza di un intelletto unico per tutti gli uomini, separato e immortale. Al riguardo, si possono ricordare i pensatori con cui polemizza Tommaso nel *De unitate intellectus*, in particolare Averroè e gli averroisti, fra cui spicca Sigieri di Brabante (come esplicitato anche dall'aggiunta *contra Averroistas (Parisienses)* nel titolo del trattato presso alcuni manoscritti). Si segnala anche un passo del commento di Vimercati in cui, a proposito dell'esistenza di un intelletto unico per tutti gli uomini, separato e immortale, vengono ricordate le posizioni di Teofrasto, Temistio, Simplicio e Averroè: «quorum omnium sententia fuit intellectum humanum unicum esse in omnibus hominibus, qui illis assisteret, perinde ac sol sive eius lumen toti mundo assistit, illumque illuminando perficit, et ob eam rem aeternum, qui non tunc incipiat, cum nomine nascuntur, sed ab aeternitate praexistens, omnes, quotquot non oriuntur, apprehendat, et quodammodo complectatur, efficiatque, ut phantasmatibus in phantasia existentibus queat contemplari: quomodo solis lumen non tunc gignitur primum, cum homo videre incipit, sed antea praexistens» (Aristotele-Vimercati 1574, p. 46). Su questo passo di Vimercati: Sgarbi 2016, pp. 113-114.

e diverse per numero, le quali siano infuse in queste membra terrene?[272] E s'uno è l'intelletto agente, onde aviene ch'altramente illustri la mente di Platone, altramente quella d'Aristotele: laonde il primo stimò di portar dal cielo la notizia di tutte le cose, l'altro solo l'attitudine a l'imparare?[273] **[119]** O pur come l'intelletto possibile, s'egli non è l'anima nostra né parte di lei, ma una sostanza seperata, si congiunge a voi o in me per li fantasmi che sono in me e in voi, in guisa ch'intendendo l'intelletto possibile, intenda l'uomo?[274] È

Sulla tendenza cinquecentesca ad accostare Temistio e Simplicio ad Averroè in base alla nozione di intelletto universale come sostanza separata: Corsaro 2003, pp. 77-78. Anche in Vimercati, come nel luogo tassiano, l'intelletto unico è paragonato al sole, poiché illumina le anime individuali così come il sole «risplend*e* in diversi cristalli». L'esempio della luce del sole è d'altronde caro anche a Tommaso, nonché alla tradizione neoplatonica e a Temistio (Sgarbi 2016, p. 27).

272. Bucci fa qui riferimento alla posizione di chi, come Tommaso, crede che Dio infonda nel corpo di ogni uomo un'anima intellettiva individuale. Sarà proprio questa posizione, ortodossa da un punto di vista religioso, ad essere accolta da Bucci e Forni (*infra*, 120-121). Anche nel commento di Vimercati la linea interpretativa di Tommaso è posta in diretto contrasto con quella dell'intelletto unico ricordata alla nota precedente: «Altera secta [rispetto a quella che sostiene l'esistenza di un intelletto unico per tutti gli uomini] est Alexandri Aphrodisei, qui intellectus multiplicatos ad numerum hominum posuit, et illos quidem cum corporibus incipientes, quem quod ad hoc spectat, imitati sunt Algazel Arabs, divus Thomas et ex latinis multi alii, quamvis de ipsorum intellectuum productionis modo ab eo admodum dissenserint. Alexander enim, ut supra dictum fuit, ex harmonia elementorum gigni opinatus est. Caeteri ex nihilo nulla ipsorum potentia in materia praexistente a Deo effici crediderunt» (Aristotele-Vimercati 1574, p. 46).

273. *E s'uno … l'imparare?*: 'E se l'intelletto agente è unico per tutti gli uomini, come avviene che in un modo illumini la mente di Platone e in un altro quella di Aristotele, per cui il primo ritenne di portare con sé dal cielo la conoscenza di tutte le cose, mentre il secondo solo la capacità di apprendere?'. Per la teoria platonica della contemplazione delle Idee da parte delle anime, su cui si basa la possibilità dell'anamnesi durante la vita mortale, cfr. Pl. *Phdr.* 246D-250B (cfr. anche *supra*, 34 e nota relativa). L'«attitudine a imparare» è l'intelletto possibile. Tasso sembra qui ispirarsi a Thom. *De unitate intellectus* IV 83: «considerandum restat de hoc quod dicunt intellectum possibilem esse unum in omnibus. Forte enim de agente hoc dicere, aliquam rationem haberet, et multi philosophi hoc posuerunt. Nihil enim inconveniens videtur sequi, si ab uno agente multa perficiantur, quemadmodum ab uno sole perficiuntur omnes potentiae visivae animalium ad videndum; quamvis etiam hoc non sit secundum intentionem Aristotelis, qui posuit intellectum agentem esse aliquid in anima, unde comparavit ipsum lumini. Plato autem ponens intellectum unum separatum, comparavit ipsum soli, ut Themistius dicit. Est enim unus sol, sed plura lumina diffusa a sole ad videndum».

274. *O pur … l'uomo?*: 'Se l'intelletto possibile non è la nostra anima individuale, né una sua parte, bensì una sostanza separata, come si congiunge a voi o a me attraverso i *phantasmata* che sono in me e in voi, di modo che, quando l'intelletto possibile apprende, apprende anche l'uomo?». Tasso traduce da Thom. *De unitate intellectus* III 62: «Si autem dicas quod principium huius actus, qui est intelligere, quod nominamus intellectum, non sit

questa continuazione secondo la prima generazione de l'uomo o pur secondo la sua operazione? S'in quel modo, perché l'uomo, subito ch'egli è nato, non intende tutte le cose? S'in questo, come è sua propria? E s'ella si fa in quella guisa che lo specchiato si continua a l'uomo, la cui imagine resulta ne lo specchio, è manifesto che questa continuazione non basta a la continuazione de l'intelletto; anzi, come l'azione de lo specchio, ch'è il rappresentar la forma, non si può attribuir a l'uomo, così l'azione de l'intelletto possibile per sì fatto congiungimento non è propria di questo uomo, o sia Platone o Socrate o Alcibiade: e, congiungendosi in questa guisa, non so intendere com'egli intenda. **[120]** Ma se l'intelletto si congiunge a l'uomo come motore in quella guisa che 'l nocchiero si congiunge a la nave, come del movente e del mosso si fa una cosa medesima? Sta egli affisso al corpo, quasi al temone? E se 'l governo de la nave non intende, bench'intenda il suo governatore, come intende il corpo a l'intender del suo intelletto?[275]

forma, oportet te invenire modum quo actio illius principii sit actio huius hominis. Quod diversimode quidam conati sunt dicere. Quorum unus, *Averroes, ponens huiusmodi principium intelligendi quod dicitur intellectus possibilis, non esse animam nec partem animae, nisi aequivoce, sed potius quod sit substantia quaedam separata, dixit quod intelligere illius substantiae separatae est intelligere mei vel illius, in quantum intellectus ille possibilis copulatur mihi vel tibi per phantasmata quae sunt in me et in te*» (corsivo mio). Come conferma anche il confronto con il passo di Tommaso, Bucci fa riferimento ad Averroè, per il quale non solo l'intelletto agente, ma anche l'intelletto possibile è una sostanza separata e unica per tutti gli uomini. I *phantasmata* sono i prodotti dell'immaginazione (*phantasia*): tale facoltà si basa sulle percezioni sensibili per ricavarne delle immagini (i *phantasmata*, per l'appunto) da conservare nella memoria, una volta terminato lo stimolo esercitato sul senso dall'oggetto della sensazione. A sua volta, l'intelletto possibile si fonda sui *phantasmata* per apprendere gli intelligibili (cfr. ARIST. *de An.* III 3-4).

275. *È questa continuazione ... suo intelletto?*: Tasso riprende, con alcuni tagli e modifiche, le argomentazioni con cui Tommaso respinge la dottrina di Averroè sulla congiunzione fra intelletto possibile e individuo: «Primo quidem, quia sic continuatio intellectus ad hominem non esset secundum primam eius generationem, ut Theophrastus dicit et Aristoteles innuit in secundo *Physic.*, ubi dicit quod terminus naturalis considerationis de formis est ad formam, secundum quam homo generatur ab homine et a sole. Manifestum est autem quod terminus considerationis naturalis est in intellectu. Secundum autem dictum Averrois, intellectus non continuaretur homini secundum suam generationem, sed secundum operationem sensus, in quantum est sentiens in actu. Phantasia enim "est motus a sensu secundum actum", ut dicitur in libro *De anima*. [...] Nisi forte dicatur quod intellectus possibilis continuatur phantasmatibus, sicut speculum continuatur homini cuius species resultat in speculo. Talis autem continuatio manifestum est quod non sufficit ad continuationem actus; manifestum est enim quod actio speculi, quae est repraesentare, non propter hoc potest attribui homini: unde nec actio intellectus possibilis propter praedictam copulationem posset attribui huic homini qui est Socrates, ut hic homo intelligeret. [...] Quidam vero videntes quod secundum viam Averrois sustineri non potest quod hic homo intelligat, in aliam diverterunt viam, et dicunt quod intellectus unitur corpori ut motor; et sic, in quantum ex corpo-

A.F. Io di tutte queste opinioni sono in guisa dubbio che non saprei qual più mi dovessi lodare, o pur qual meglio potessi intendere.

A.B. Pur quella più ci dovrà piacere che sarà più conforme a la nostra fede: perché de la nobiltà debbiamo ragionare in modo che, se mai queste opinioni si divolgheranno, non offendano gli orecchi de' religiosi.

A.F. La prudenza vostra s'agguaglia a la dottrina.

[121] A.B. Presupporem dunque che l'anime le quali discendono ne' corpi sian diverse per numero.[276]

A.F. Presuporremo.

A.B. Ma non porrem di loro tante specie quante sono le stelle nel cielo; né ridurremo ciascuna a demoni, come fanno alcuni Platonici.[277]

A.F. Non sarebbe lecito.

re et intellectu fit unum, ut ex movente et moto, intellectus est pars huius hominis; [...] Sed si tu dicas, quod Socrates non est unum quid simpliciter, sed unum quid aggregatione motoris et moti, sequuntur multa inconvenientia. Primo quidem, quia cum unumquodque sit similiter unum et ens, sequitur quod Socrates non sit aliquod ens, et quod non sit in specie nec in genere; et ulterius, quod non habeat aliquam actionem, quia actio non est nisi entis. Unde non dicimus quod intelligere nautae sit intelligere huius totius quod est nauta et navis, sed nautae tantum; et similiter intelligere non erit actus Socratis, sed intellectus tantum utentis corpore Socratis» (Thom. *De unitate intellectus* III 63-68). Come si può notare, Tasso riprende da Tommaso, oltre all'esempio dello specchio (su cui Gagliardi 1997, p. 74), anche la critica alla concezione averroistica dell'anima come *forma assistens*, per cui il rapporto fra l'intelletto possibile e l'anima individuale è paragonato a quello fra il nocchiero e la nave da lui governata. Così come il nocchiero guida la nave ma non è coessenziale ad essa, altrettanto si può dire dell'intelletto possibile nei confronti dell'anima. L'immagine dell'anima come pilota della nave risale già ad Arist. *de An.* II 413a: «S'aggiunga però che non è chiaro se l'anima sia atto del corpo come il pilota lo è della nave». Cfr. anche *Messaggiero* 129-134.

276. Forni e Bucci accolgono quindi l'interpretazione aristotelica di San Tommaso d'Aquino, per cui l'anima intellettiva, immortale, è forma unica e individuale. Tuttavia, appaiono significative l'incertezza da essi ostentata e la dichiarazione di non voler «offend*ere* gli orecchi de' religiosi», per cui l'assenso nei confronti della tesi tomista è presentata più come un'obbligata mossa prudenziale che come il frutto di intimo convincimento. In effetti, sappiamo che il dubbio riguardo all'immortalità dell'anima era uno di quelli che più travagliava la coscienza religiosa di Tasso (sul punto: Gagliardi 1997, p. 75; ma soprattutto Corsaro 2003, pp. 49-96, in part. pp. 64-86; Luparia 2007/2; Prandi 2014, pp. 198-211).

277. L'equivalenza fra demoni e anime è diffusa presso i filosofici platonici, sulla base di Pl. *Ti.* 90A-C, in cui il demone è assimilato esplicitamente al *nous*, ossia alla parte superiore dell'anima, quella che abita nel capo. Decisamente avverso a tale prospettiva è invece Giamblico nel *De mysteriis*, secondo cui il demone personale, in ragione della sua trascendenza, non può essere identificato con l'anima umana (Innocenzi 2011, pp. 65-96; Timotin 2012, pp. 31-34, 75-81, 301-305). Tasso poteva ricavare informazioni sulle varie posizioni dei filosofi platonici al riguardo anche dalla già ricordata edizione aldina di filosofi neoplatonici da lui postillata (Russo 2022, pp. 395-396, nn. 50 e 51). Per la riflessione tassiana sui demoni, cfr. *Messaggiero* 1-192.

[122] ⟨A.B.⟩ Qual differenza dunque porrem fra loro, quelle che son prese da la singular proprietà di ciascuna specie e da l'inclinazione a' corpi, o pur l'altre, che nascono da la diversità de le membra e da la varia educazione, percioch'elle son molto più conformi a la nostra credenza?

A.F. Queste più tosto, le quali avete numerate ultimamente.

A.B. Dunque niuna differenza è tra loro prima che discendano, ma divengono differenti dapoi ch'elle sono entrate in questo mondo, quasi in una barca, e, come dice Plotino, collocate in ordine certo ne la sede di fortuna, se pur questa ultima particella non vogliam lasciar come ripugnante a la nostra fede.[278]

[123] A.F. Lasciamla; perché niuna cosa sicuramente si commette a la fortuna, la quale in tutte le parti suole esser cagione di molto pericolo, ma in barca principalmente.

278. Cfr. PLOT. *Enn.* II 3 10: «Bisogna inoltre ammettere che l'anima, prima di giungere alla nascita, porti con sé qualcosa: non verrebbe, infatti, in un corpo se non avesse in sé grande disposizione a patire. Bisogna ammettere, poi, che essa una volta entrata ⟨nel corpo⟩ sia sottomessa alla fortuna, poiché la sua entrata corrisponde al movimento ⟨dell'universo⟩. Bisogna ammettere che anche tale movimento collabori ⟨col mondo⟩ e compia da sé ciò che l'universo deve effettuare, dal momento che ogni corpo ha in esso la funzione di parte»; IV 3 13: «L'"inevitabile" e la "giustizia" risiedono così in una natura che comanda alla singola anima di muoversi [...], verso quel corpo particolare che ebbe la sua origine quale immagine di una scelta e di una disposizione ideale; ogni specie di anima è vicina a questo corpo ideale verso il quale è portata dalla sua intima disposizione; quando viene il momento, non c'è bisogno che uno la avvii e la guidi affinché essa entri al momento giusto e in un corpo determinato; venuto il momento, automaticamente, per così dire, essa discende ed entra nel corpo destinato. C'è per ciascuna il suo momento giusto, e quando esso arriva, come se un araldo la chiami, essa discende e penetra nel corpo appropriato; sicché si è persino portati a immaginare che tale movimento e tale corsa avvengano per una forza magica e per certe invincibili attrazioni; anche in un singolo essere si compie, così, la "sistemazione del vivente". [...] Le anime dunque vanno non per loro volontà, o perché siano mandate; o almeno la loro volontà non è come una scelta, ma è simile a uno slancio istintivo, come quando si è portati da naturale impulso alle nozze o a compiere belle azioni, ma non per riflessione: sempre su un determinato individuo incombe un certo destino, ora sull'uno ora sull'altro. [...] il singolo, in quanto cade sotto l'universale, è mandato secondo una legge: l'universale infatti è nell'intimo di ciascun individuo, e la legge non trae dal di fuori la forza per il suo compimento, ma le è dato di sussistere in coloro che la utilizzano e la portano ovunque; e quando viene il momento, allora si avvera ciò che la legge vuole per opera di coloro che la possiedono in sé, sicché sono essi che la eseguono in quanto la portano con sé, ed essa si attua perché ha trovato in loro la sua dimora e pesa, per così dire, su di loro suscitando l'angoscioso desiderio di andare là dove essa dice nel loro intimo di andare» (PRANDI 1999, *ad loc.*). Appare meno appropriato il rinvio ad *Enn.* IV 3 15 proposto in BAFFETTI 1998, *ad loc.* Il riferimento plotiniano alla «barca di fortuna» appare «ripugnante a la nostra fede» perché confligge con l'idea cristiana di una provvidenza divina.

A.B. Nondimeno i poeti assegnarono questa diversità de l'ordine ancor prima ch'elle si congiungano a' corpi: come devete aver letto ne' versi di Virgilio:

> Atque huic responsum paucis ita reddidit heros:
> Nulli certa domus, lucis habitamus opacis
> Riparumque toros et prata virentia rivis
> Incolimus.[279]

E in quell'altri, dove Virgilio pone l'anime seperate:

> Interea videt Aeneas in valle reducta
> Seclusum nemus et virgulta sonantia silvis
> Lethaeumque domos a placidas qui praenatat amnem:
> Hunc circum innumerae gentes populique volabant.[280]

[124] E tutto quello che poi si legge del ritorno de gli animi a la pari stella è molto conforme a la opinione di Timeo, la qual fu poi dichiarata da Dante in que' versi:

> E forse sua sentenza è d'altra guisa
> Che la voce non suona, ed esser puote
> Con intenzione di non esser derisa.
> S'ella intende tornare a queste rote
> L'onor de l'influenza e 'l biasmo, forse
> In alcun vero il su' arco percote.[281]

279. 'Le rispose l'eroe in poche parole: / «Qui nessuno ha una sede fissa, abitiamo nei boschi ombrosi, / frequentiamo le rive e i prati freschi d'acqua. [...]»' (Verg. *Aen.* VI 672-675). Tasso scrive *prata virentia* al posto della lezione corretta *prata recentia*. Questi versi si riferiscono ai Campi Elisi. Tasso parla di «diversità de l'ordine» perché, fra le anime degli Inferi, solo quelle dei giusti che si trovano nei Campi Elisi si possono reincarnare, dopo aver bevuto l'acqua del fiume Lete.

280. 'Intanto Enea vide in fondo alla valle / un bosco appartato, arbusti risonanti, / e il fiume Lete che bagna quelle dimore placide' (Verg. *Aen.* VI 703-706). Prandi 1999, *ad loc.*, osserva che sia le edizioni antiche sia quelle moderne presentano la lezione *sonantia silvae* (mentre in Baffetti 1998, *ad loc.*, non è segnalata la discrepanza). Tuttavia, occorre notare che vari codici riportano la lezione tassiana, forse anche per ricordo della clausola di *Aen.* III 442 (Virgilio 2019, *ad loc.*).

281. *Par.* IV 55-60 (in cui si legge *s'elli*, per indicare Timeo, anziché il *s'ella* della lezione tassiana, riferito a *voce*). I versi sono così parafrasati da Giorgio Inglese: 'Ma forse nel discorso di Timeo c'è un significato diverso da quello delle parole che lo compongono, e forse tale significato non merita irrisione. Se egli pensa di assegnare alle sfere celesti [*ruote*] la

A.F. Assai apertamente mi dimostrate che l'uno e l'altro poeta togliesse molte quasi gemme da' tesori di Platone.

[125] A.B. Tutta volta quel ch'essi dicono de la distinzione de' luoghi par ch'accenni che l'anime siano distinte per alcuni termini estrinseci:[282] la qual differenza non è bastevole appresso i Platonici, percioché le differenze si debbono assignare da l'intime proprietà, sì come essi stimano, né sono eguali da principio, ma l'una è miglior de l'altra;[283] la qual opinione non è in tutto falsa, quantunque san Cipriano dica che l'*animae sint eiusdem rationis*, se vogliamo aver considerazione a' doni gratuiti, la distribuzione de' quali non è fatta in parti eguali.[284] **[126]** Oltre di ciò quel che dicono i Platonici de' vari ordini de gli animi può ricever buona interpretazione, percioché l'anime hanno diversi protettori; ma i Principati sono custodi di quelle de' principi,

responsabilità, per il bene e per il male [*l'onor … e 'l biasmo*], degli influssi (che condizionano l'uomo), forse il suo arco → il suo discorso coglie una parte di verità' (DANTE 2016, *ad loc.*). I commenti alla *Commedia* evidenziano come Dante non derivi la dottrina del ritorno delle anime alle stelle direttamente dal *Timeo*, bensì assai probabilmente dal *De natura et origine animae* (II 7) di Alberto Magno, in cui si trova un accenno specifico al dialogo platonico. Ad ogni modo, Tasso doveva connettere il passo dantesco a *Ti.* 90A (passo a cui si allude anche *supra*, 121).

282. *termini estrinseci*: aspetti esteriori.

283. *le differenze … proprietà*: Tasso fa riferimento alla dialettica platonica, che consente di determinare l'essenza delle cose esplicitandone le proprietà tramite la *diairesis*. *né … l'altra*: per Platone, le anime sono diverse fra loro e, con la metempsicosi, si incarnano in esseri differenti a seconda di come sono vissute nelle loro precedenti vite (*Phdr.* 248C-249B; *Resp.* X 614A-621D; *Phd.* 80E-84B).

284. *animae … rationis*: 'le anime siano della medesima forma'. Sulla derivazione di questa citazione da San Cipriano, vescovo di Cartagine e Padre della Chiesa vissuto nel III sec., Baffetti scrive: «In questa veste la citazione non si reperisce nelle *Opere* di Cipriano, di cui il Tasso postillò un esemplare stampato a Colonia nel 1574. Nel *Liber ad Demetrianum* (cfr. Migne, *Patrologia Latina*, IV, col. 550), si trova però "animarum ratio communis" ("la forma delle anime è comune")» (BAFFETTI 1998, *ad loc.*). Sul postillato delle *Opere* di Cipriano (la cui stampa risale però al 1524, non al 1574, come invece affermato da Baffetti), cfr. RUSSO 2022, p. 396, n. 55; GIRARDI 1994, pp. 14-15. Si segnala che il passo dal *Liber ad Demetrianum* richiamato da Baffetti si legge anche nel postillato, a p. 296. Le parole «animarum ratio communis», richiamate pure nella rubrica a margine, sono sottolineate da Tasso. *doni gratuiti*: si tratta di un riferimento alla teologia della grazia, profusa gratuitamente da Dio e infusa nell'uomo tramite lo Spirito Santo. Il tema era naturalmente delicato all'epoca di Tasso, per la contiguità con la questione della predestinazione. Come è stato spiegato: «Il dono della grazia non presuppone il merito: la dottrina della predestinazione – vero nucleo della dogmatica protestante – postula appunto la diseguaglianza delle anime e deriva dall'idea di una salvezza che trascenda ogni merito personale e cui si partecipi esclusivamente per l'eterna, immutabile, imperscrutabile elezione divina» (LUPARIA 2007/2, p. 165; più in generale, cfr. ivi, pp. 163-172). Cfr. anche *Gonzaga-piacere* 131-132.

le quali avanzano senza dubbio tutte l'altre di nobiltà.[285] Ma forse in questo ragionamento io trapasso quel che si ricerca ne la filosofia: laonde, s'alcuna cosa rimane, io la vi racconterò a guisa d'un sogno. **[127]** E sogno fu veramente, o visione, quella notte passata: perché, avendone vegghiata gran parte in paragonare alcuni detti d'Alessandro, di Temistocle e di Simplicio e di Filopono e d'Averroè e degli altri i quali disputano de l'immortalità de l'anime nostre, mi pareva d'esser trasportato in un loco altissimo e pieno di chiarissimo splendore: e vedeva sotto i miei piedi non solamente generarsi le brine e le rugiade e i fulmini e le comete, ma girare il sole e la luna con le stelle che son chiamate erranti.[286] **[128]** E mentre io stava tutto sospeso e pieno di

285. Bucci fa riferimento alla dottrina delle gerarchie angeliche, così suddivise, in ordine di importanza decrescente: 1) Serafini, Cherubini, Troni; 2) Dominazioni, Virtù, Potestà; 3) Principati, Arcangeli, Angeli. Cfr. Ps.-Dion. *Coel. Hier.* VI-IX; Isid. *Etym.* VII v; Thom. *ST* I q. 108; Dante, *Par.* XXVIII 88-129. Si fa riferimento ai Principati anche nella gerarchia proposta nel *De mysteriis Aegyptiorum* di Giamblico, noto a Tasso nella traduzione di Ficino (Giamblico 1497, su cui cfr. Russo 2022, pp. 395-396, nn. 50 e 51; cfr. anche Piccolomini 1583, p. 328). Cfr. *supra*, 28, 31; *De la dignità* 13, 139-140.

286. In questa digressione, assente nel *Forno I*, Tasso sceglie di ricorrere alla «dimensione onirica, ove il vero si manifesta nei modi ambigui e favolosi del mito attraverso l'oscuro enigmatico linguaggio dei simboli», attuando «un superamento dell'argomentazione analitica e dell'indagine discorsiva che procede per distinzioni razionali». Come si vedrà, il ricorso al sogno è infatti funzionale al superamento del pensiero discorsivo e razionale di Aristotele per approdare alla «forma di conoscenza metarazionale e mistica in cui culmina la speculazione metafisica di Plotino» e, più in generale, alla prospettiva neoplatonica rappresentata dalla figura di Pico, chiamato ad intervenire in prima persona quale mistagogo perché Bucci si possa elevare fino alla visione di Dio (Luparia 2007/2, pp. 155-156). Per un parallelo fra questa digressione contemplativa e la conclusione del *Malpiglio secondo* (116-122), cfr. Colella 2021, pp. 100-104. La visione dall'alto è memore del *Somnium Scipionis* ciceroniano (Baffetti 1998, p. 78; Prandi 1999, *ad loc.*; Luparia 2007/2, p. 155); è da notare che Tasso conosceva bene anche il commento di Macrobio al *Somnium Scipionis*, come dimostrato dal *Cataneo-idoli*. Le «stelle erranti» sono i pianeti (fra cui veniva incluso anche il Sole), in opposizione alle stelle fisse dell'ottava sfera, sulla base dell'astronomia tolemaica. I filosofi citati sono commentatori di Aristotele. «Alessandro» è il greco Alessandro d'Afrodisia (II-III sec. d.C.), assai importante per la riflessione tassiana sull'anima, in particolare per l'ardita tesi della mortalità di quest'ultima (cfr. Luparia 2007/2). «Temistocle» sta in realtà per Temistio (Baffetti 1998 e Prandi 1999, *ad loc.*), vissuto nel IV sec. a Costantinopoli. Simplicio fu attivo soprattutto ad Atene nel VI sec., al tempo di Giustiniano (non nel IV sec., come invece affermato in Baffetti 1998, *ad loc.*). Giovanni Filopono, condiscepolo (e poi avversario) di Simplicio, diresse la scuola filosofica di Alessandria nel VI sec. (Prandi 1999, *ad loc.*; anche in questo caso, è erronea la collocazione nel IV sec. presso Baffetti 1998, *ad loc.*). Averroè (XII sec.) fu, insieme ad Avicenna, il più importante commentatore arabo di Aristotele. Fra i postillati tassiani, si conservano vari commenti aristotelici di questi autori: cfr. Russo 2022, pp. 388-399, nn. 20, 25, 26, 29, 45. Tasso traeva informazioni sulle loro posizioni riguardo alla *quaestio de anima* anche dalla *Lectura* del Montecatini e dai

maraviglia, m'apparirono l'anime d'alcuni, i quali conobbi presenzialmente al mondo overo per nova fama, con quegli abiti ch'aveva già veduti ne l'imagini loro: ed eran questi il Zimara, il Nifo, il Porzio, il Genova, il Maggio, il Locatello e con esso loro il Trissino; e mi parve di raffigurar incont⟨in⟩ente l'aspetto di coloro ch'io ⟨ho⟩ veduti in questa vita.[287] **[129]** Gli altri non riconobbi

Commentarii del Vimercati sul III libro *De anima*, di cui si conservano i suoi postillati (Russo 2022, p. 393, n. 34 e p. 395, n. 47; cfr. anche Russo 2002, pp. 209-212; Luparia 2007/2, pp. 195-197). È interessante il confronto con *Malpiglio secondo* 80, in cui Tasso contrappone Alessandro d'Afrodisia, secondo cui l'anima è mortale, a Filopono, Simplicio ed Averroè, sostenitori dell'immortalità dell'anima, facendo espressamente riferimento al repertorio dossografico *De anima* nella *Lectura* del Montecatini sopra citata (Luparia 2007/2, p. 144).

287. *i quali … fama*: 'che conobbi di persona oppure per la loro straordinaria fama'. *raffigurar incontinente*: 'riconoscere immediatamente all'aspetto'. Marcantonio Zimara (ca. 1470-*ante* 1537), originario di S. Pietro in Galatina, appartenne alla scuola padovana e aderì all'interpretazione averroistica di Aristotele. Oltre che a Padova, insegnò a Salerno e a Napoli. Tasso postillò le sue *Contradictiones et solutiones in dictis Themistii* (Russo 2022, p. 395, n. 45). Agostino Nifo (ca. 1470-1538), insegnò a Padova, Napoli, Roma e Pisa. Fra le sue varie opere, si ricordano la *Commentatio super tres libros de anima* (1503), di ispirazione averroista; il *De immortalitate animae* (1518), scritto in polemica con Pomponazzi e gli alessandristi; i *Collectanea ac commentaria in libros de anima* (1522), in cui supera l'averroismo della precedente *Commentatio*. Fra i postillati tassiani, si conserva il suo *De pulchro* (Russo 2022, pp. 389-390, n. 15). Da lui prende il titolo il *Nifo*. Simone Porzio (1496/1497-1554), allievo del Nifo, insegnò a Pisa, Salerno e Napoli. Fra le sue varie opere, si segnala il *De mente*, in cui è dichiarata indimostrabile l'immortalità dell'anima sulla base della dottrina peripatetica. L'opera, contro cui G.A. Marta scrisse l'*Apologia de immortalitate animae*, fu segnalata alla Congregazione dell'Indice nel 1576 e inclusa negli elenchi dei libri proibiti. Tasso, il cui padre Bernardo aveva conosciuto Porzio a Salerno alla corte del Sanseverino, lo difese dall'accusa di eresia nel *Gonzaga* (lo definì un perfetto aristotelico) e gli intitolò il *Porzio*, uno dei suoi ultimi dialoghi. Marcantonio Passeri detto il Genua (1491-1563) insegnò allo Studio di Padova. Fra le sue opere, si ricorda il commento al *De anima* aristotelico, in cui sostenne il punto di vista averroista in polemica con Pomponazzi e gli alessandristi. Il «Maggio» viene comunemente identificato con Vincenzo Maggi (1498-1564), noto soprattutto per il suo commento alla *Poetica* aristotelica (Baffetti 1998 e Prandi 1999, *ad loc.*). Di origini bresciane, insegnò negli Studi di Padova e di Ferrara. Prandi ha osservato che, presso la Biblioteca Ambrosiana di Milano, si conserva un suo commento manoscritto al *De anima* aristotelico. Tuttavia, Tasso potrebbe anche riferirsi a Lucillo Maggi, noto pure con il nome di Filalteo (1510-1570). Anch'egli bresciano, studiò a Padova e a Bologna, esercitando poi la professione medica. Trascorse gli ultimi anni di vita a Torino, prestando servizio presso la corte di Emanuele Filiberto di Savoia. Nel 1579, uscirono postumi a Torino i suoi *In libros tres Aristotelis De anima commentaria* (Fazzo 1999; Baldi 2011). La pubblicazione a stampa di questo volume negli anni immediatamente precedenti alla scrittura del *Forno* (mentre il commento di Vincenzo Maggi rimase allo stato manoscritto), unitamente ai legami dell'autore con l'ambiente torinese protagonista del dialogo tassiano, sono elementi a sostegno di tale identificazione. Fra i postillati barberiniani, si conserva il commento del Filalteo al *De caelo* aristotelico (Russo 2022, p. 392 n. 28), di cui Tasso fa evidentemente tesoro (cfr. ad es.

così tosto, ma più tardi per una debil memoria ch'io aveva de l'effigie ritratta, già da me veduta in Roma in compagnia del signor marchese d'Este;[288] e da questi mi pareva esser condotto dove la purissima luce d'un divino giudice risplende in bellissimi specchi, che sono di grandissimo numero; e volendo io rimirare onde uscisse quello splendore infinito, mi pareva ch'egli si nascondesse in una lucidissima caligine. **[130]** Laonde io taceva e non ardiva in quell'altissimo silenzio di chiedere alcuna cosa; ma il Pico mi diede ardire, e dimostrommi una simplicissima forma uniforme ma piena di tutte le forme, la qual risplende molto più fra gli altri intelletti che non fa il sole tra le stelle; e in lei vidi una grande anima, ch'era l'essempio di tutte l'anime, dicendo: «Se mai dubitasti de la predestinazione, rivolgi gli occhi a questa luce, che può scacciar tutte le tenebre».[289] **[131]** Ma co 'l fine si ruppe co 'l sonno la mia

Messaggiero 127 ss. e le note relative). Per il «Locatello» è stata proposta l'identificazione con Giovanni Antonio Locatelli, docente di filosofia a Bologna dal 1545 al 1555 (Baffetti 1998 e Prandi 1999, *ad loc.*). Antonio Corsaro ha dimostrato che il «Trissino» a cui si riferisce Tasso non è Gian Giorgio, il celebre autore dell'*Italia liberata dai Goti* e della *Sofonisba* (a cui rinviano invece Baffetti 1998 e Prandi 1999, *ad loc.*), bensì un altro vicentino, Luigi Tressina (o Trissino), allievo di Niccolò Leoniceno e amico di Gian Battista Giraldi Cinzio, docente presso lo studio di Ferrara negli anni 1542-1543 (Corsaro 2003, p. 84 nota 80).

288. *signor marchese d'Este*: Filippo d'Este (1537-1592), appartenente a un ramo cadetto della famiglia dei duchi di Ferrara. Si trasferì nel 1570 a Torino, dove sposò Maria, figlia naturale ma legittimata di Emanuele Filiberto di Savoia (Cottafavi 1889; Bertoni 1993; Donati 1999, pp. 440-441; Mola di Nomaglio 2006, pp. 541-543). Gli erano assai legati sia il Bucci sia soprattutto il Forni. Tasso fu suo ospite tra l'ottobre del 1578 e il febbraio del 1579, quando scrisse la primissima versione (perduta) del *Forno* (Perosa 1888; Vesme 1889).

289. Cfr. Gagliardi 1998, p. 130: «è la visione di Dio e delle sostanze separate o angeli (gli specchi). Dio luce splendente è nascosto e avvolto dall'oscurità secondo un principio risalente allo pseudo-Dionigi. Dio è forma che contiene tutte le altre forme; in questa forma semplicissima è possibile vedere l'anima che è modello di tutte le altre anime. L'archetipo dell'anima umana». Per l'immagine degli angeli come specchi, cfr. Thom. *ST* I q. 58 a. 4 e Dante, *Par.* XXIX 141-145; cfr. anche *supra*, nella *Dedicatoria* a Scipione Gonzaga: «gli angeli, che sono specchio di luce intelligibile»; *Messaggiero* 113. Si veda il motivo dell'anima-specchio in *GC* XI 96, XIV 4; *Giudicio*, p. 47; *MC* VI 1625-1604, derivato da Basilio, *Ep.* CCX 6, in *PG* 32 778 (Girardi 2002, p. 44 e note 35-36; Luparia 2007/2, p. 183 nota 77; Ghidini 2019, pp. 47-49). Per il rimando allo pseudo-Dionigi (in particolare per l'ossimoro «lucidissima caligine»), cfr. Ps.-Dion. *Theol. Myst.* I 997B, dove si legge che «i misteri semplici e assoluti e immutabili della teologia sono nascosti nella caligine luminosissima del silenzio che insegna arcanamente». L'immagine è ripresa anche in *Rangone* 43 e *GC* XIX 132 (su cui Rossi 2007, pp. 81-82). Il significato della visione è spiegato in termini più analitici da Paolo Luparia, con riferimento alle tre ipostasi di Plotino: «Lo *splendore infinito*, l'Assoluto ineffabile e trascendente che irradia la sua *purissima luce* restando nascosto, corrisponde all'Uno da cui procede l'Essere (*Enn.*, IV 3,17). La seconda ipostasi è il νοῦς, nel quale intelligenza e intelligibile, pensiero e essere, l'uno e i molti vengono a coincidere così da formare una unica realtà, una totalità in cui il veggente non differisce in nulla dall'oggetto veduto

(*Enn.*, V 3,5 e 11; 9,3; 6 e 8): l'intelligenza costituisce il momento unitario ("una simplicissima forma uniforme"), mentre "l'Essere si differenzia da essa non solo come pensato dall'Intelligenza, ma si moltiplica in tutte le varie Idee o Forme, che sono esseri: l'Iperuranio platonico diventa 'cosmo noetico' o 'cosmo intelligibile' come contenuto dell'Intelligenza" (la simplicissima forma uniforme è "piena di tutte le forme": ne è gravida avendo in sé tutte le cose ed essendo la totalità delle Forme: *Enn.*, VI 2,21). Entro il νοῦς appare la terza ipostasi, "una grande anima, ch'era l'essempio di tutte l'anime": l'Anima primigenia e suprema. Mostrandola permanere all'interno del νοῦς il Tasso afferma implicitamente - sulla scorta di Plotino (*Enn.*, II 9,2; IV 2,12 ss.; IV 3,12) - che essa è strutturalmente connessa con l'Intelligenza. [...] La *grande Anima* è - dice il Tasso - esemplare, archetipo, modello di tutte queste anime gerarchicamente inferiori. Le ragioni formali - i λόγοι - che l'Anima suprema possiede "sono 'immagini' delle Forme ideali dell'Intelligenza; la vita che l'Anima dona ai corpi è 'immagine' della propria vita che a sua volta è 'immagine' della suprema vita dell'Intelligenza. L'Anima possiede per 'immagini' la realtà degli enti intelligibili, e l'universo fisico rispecchia, pure per 'immagini', la totalità delle immagini dell'Anima". L'Anima è dunque la ragione formale di tutte le cose (*Enn.*, IV 6,3), l'espressione più compiuta del λόγος, identificato con essa in quanto λόγος πάντων» (Luparia 2007/2, pp. 156-158). Tasso istituisce un'analogia fra le ipostasi di Plotino e le persone della Trinità: ad es., l'Uno plotiniano è definito «divino giudice», caratterizzazione che rimanda evidentemente al Padre (Luparia 2007/2, p. 161). In un primo momento, come attestato dal ms. autografo E e dalla stampa Vasalini, Tasso aveva scelto il Porzio come guida per la visione divina, sostituendolo solo successivamente con Pico della Mirandola. Antonio Corsaro si mostra perplesso di fronte a tale cambiamento, che gli appare incoerente in relazione al contesto e segno di «estrema incertezza» (Corsaro 2003, pp. 85-86). Luparia, invece, sostiene in modo persuasivo che la sostituzione si spieghi con l'evoluzione della riflessione tassiana. In una prima fase, il Porzio deve essere stato introdotto per via della sua vicinanza (evidente nel *De humana mente disputatio*) alle posizioni alessandriste sulla mortalità dell'anima che tanto tormentavano Tasso (Luparia 2007/2, p. 156 nota 38; Corsaro ipotizza invece che Tasso leggesse quest'opera senza valorizzarne le ardite tesi alessandriste, bensì riconducendola alla più cauta prospettiva averroista; sul preteso – ma ancora da dimostrare, alla luce dei testi – averroismo di Tasso, cfr. anche Gagliardi 1997, 1998). Secondo Luparia, la sostituzione con Pico costituisce «una svolta e un superamento: dalla dottrina peripatetica *de anima* condotta ai suoi esiti estremi da Alessandro (e la scelta iniziale del Porzio – sorprendente in quel contesto – pare alludere proprio a tale percorso), il Tasso perviene, attraverso Pico, a una non meno audace conciliazione tra quella noetica radicalmente immanentistica e la trascendenza del pensiero neoplatonico e cristiano» (Luparia 2007/2, p. 156 nota 38). Luparia richiama l'attenzione su una serie di passi dalle *Conclusiones* e dall'*Heptaplus* di Pico che permettevano a Tasso di attuare tale congiunzione fra aristotelismo, neoplatonismo e cristianesimo, per cui l'intelletto agente di Aristotele (e il νοῦς ποιητικός di Alessandro d'Afrodisia) assume i tratti dell'Anima suprema di Plotino, nonché dello Spirito vivificante del Dio creatore nelle Scritture (Luparia 2007/2, pp. 160, 171-174). Si conserva un postillato tassiano delle opere di Pico (Russo 2022, p. 391, n. 22; l'edizione delle postille è in Baldassarri 1988). Il riferimento alla predestinazione nella battuta che Tasso fa pronunciare a Pico si spiega alla luce della questione sulla diversità delle anime da cui ha preso avvio il racconto della visione. La predestinazione è infatti collegata alla dottrina della grazia, in particolare alla distribuzione ineguale dei doni gratuiti che rende le anime diverse fra loro, come ricordato da Bucci poco prima (125). Grazia e predestinazione, oggetto delle inquietudini religiose di Tasso (su cui

visione: laonde io, subito desto, andai per visitare il padre Barbavara, e con esso lui ragionai di molte cose, in comperazione de le quali le ragionate da noi sarebbon quasi faville appresso ardentissime fiamme.[290]

[132] A.F. Mirabil visione è stata la vostra; e se 'l ragionamento fu più maraviglioso, debbe avanzar tutte le maraviglie. Ma piacciavi che ritorniamo al nostro, il qual potrà esser inteso da me più facilmente.

A.B. Seguitiam dunque di ragionare in quel modo che prima avevam cominciato; e ditemi se l'un fabro operi meglio de l'altro per l'eccelenza solo de l'arte, o pur alcuna volta perch'abbia migliori instrumenti.

A.F. Per l'una e per l'altra cagione.

[133] A.B. E colui che fa le navi suol operar meglio non solo per l'abito interiore, ma per gli instrumenti esteriori?

A.F. Quegli ancora.

A.B. E 'l muratore e ciascuno altro artefice parimente.

A.F. Parimente.

A.B. Dunque, se l'intelletto è artefice, come dicono i Platonici e i Peripatetici, per ambedue queste cagioni deve meglio operar ne l'uno che ne l'altro.[291]

Corsaro 2003, pp. 49-96; Luparia 2007/2, pp. 163-165 e *passim*, in particolare l'*Appendice IV*, pp. 201-204), erano naturalmente argomenti pericolosi all'epoca. La loro relazione con il tema della diversità delle anime è stata così spiegata: «Il dono della grazia non presuppone il merito: la dottrina della predestinazione – vero nucleo della dogmatica protestante – postula appunto la diseguaglianza delle anime e deriva dall'idea di una salvezza che trascenda ogni merito personale e cui si partecipi esclusivamente per l'eterna, immutabile, imperscrutabile elezione divina» (Luparia 2007/2, p. 165). Con riguardo alla predestinazione, oltre a Pico, gioca un ruolo importante per Tasso anche l'autorità di Dante, in particolare per il nesso fra nobiltà e predestinazione in *Cv* IV, *Canz.* 112-124 e nel relativo autocommento (IV 21), come si ricava anche dal confronto con *Forno I* 304: «Ma percioché non è mia intenzione di mescolare in questo mio moral ragionamento ragioni teologiche, né dirò altro di questo, né riproverò quell'altra sua [di Dante] opinione, che la nobiltà nasca dalla predestinazione, ne' pelaghi infiniti de la quale temerei che 'l mio debil giudizio naturale facilmente affondasse, sì che vi fosse uopo di sicuro notatore a trarnelo sicuro a riva» (Prandi 1999, *ad loc.*; Luparia 2007/2, p. 162 nota 48); anche in Possevino 1559, p. 206, si osserva che, secondo la canzone dantesca *Le dolci rime*, «la nobiltà nasce dalla predestinazione, sì che solamente gli eletti e quelli che hanno a salvarsi, secondo lui [Dante], sono nobili». Sul rapporto fra predestinazione e libero arbitrio, cfr. *Cataneo-conclusioni* 70-129; *Conte* 20-22; *MC* II 564-811.

290. Il domenicano Giovanni Ambrogio Barbavara (ca. 1520-1594), appartenente a una nobile famiglia milanese, studiò a Parigi e a Padova. Fu al servizio del cardinale Federico Borromeo. Ricoprì uffici per il suo ordine e insegnò teologia prima all'Università di Padova (1562-1573), poi all'Università di Torino (1573-1580). Fu quindi nominato dal Duca Emanuele Filiberto confessore di suo figlio, che poco dopo divenne il Duca Carlo Emanuele I e governò con il Barbavara al suo fianco (Grendler 2004, p. 380; Luparia 2007/2, p. 161). Cfr. *infra*, 139.

291. La teoria platonica dell'*intellectus artifex* è legata alla figura del Demiurgo nel *Timeo*: cfr. *Ficino* 41 e nota relativa, con rinvio ad es. a Platone-Ficino 1539, p. 708. Cfr. an-

A.F. Deve senza fallo.

A.B. E oltre le intrinsiche perfezioni l'instrumento farà differenza ne l'operazioni de l'intelletto.

A.F. Così stimo.

[134] A.B. Ma sapete voi qual sia l'instrumento de l'inteletto?

A.F. Il corpo.

A.B. De l'animo più tosto è instrumento il corpo, come pare a Iamblico, che de l'intelletto, come stimò alcuna volta Plotino:[292] perché l'intelletto o

che GIAMBLICO 1497 [*De mysteriis Aegyptiorum*], c. a III*v*: «Intellectus omnium opifex adest semper omnibus diis plenissime per actum unum in se ipso manentem». A differenza del *Ficino* (dove sono anzi evidenziate le divergenze fra platonici e aristotelici sul punto: cfr. *Ficino* 46), nel *Forno* è sottolineata la pertinenza della teoria dell'*intellectus artifex* anche alla dottrina peripatetica. Luparia, però, osserva che quella di *artifex* o *opifex* è «una metafora platonica del tutto estranea ad Aristotele e ai peripatetici (che escludono dal loro orizzonte speculativo il tema della creazione)». Secondo lo studioso, l'affermazione di Tasso andrebbe perciò intesa alla luce della sua interpretazione in chiave "neoplatonica" del νοῦς ποιητικός di Alessandro d'Afrodisia e forse anche delle *Conclusiones* che Pico trae da Teofrasto e Simplicio (LUPARIA 2007/2, p. 175 e nota 69; per il riferimento alle *Conclusiones*: ivi, p. 172). In Tommaso d'Aquino, autore che concilia aristotelismo e cristianesimo, si legge: «Deus est causa rerum per suum intellectum et voluntatem, sicut artifex rerum artificiatarum» (*ST* I q. 45 a. 6 co.). Riguardo all'importanza non solo dell'«abito interiore», ma anche degli «instrumenti esteriori», si pensi al ruolo che i due interlocutori, sulla scorta di Aristotele, hanno precedentemente conferito ai beni esteriori (in particolare alla ricchezza) quali strumenti per la compiuta espressione della virtù (con specifico riferimento alla liberalità e alla magnificenza), e quindi della nobiltà (*supra*, 112-116).

292. Verosimilmente, Tasso deve aver invertito i nomi di Giamblico e di Plotino nell'attribuzione delle rispettive teorie: la tesi del corpo strumento dell'anima andrà ricondotta a Plotino, mentre quella del corpo strumento dell'intelletto a Giamblico. Con riferimento a quest'ultimo, cfr. ad es. *Protr.* V 34: «Ma poiché l'uomo è composto per natura di anima e di corpo, e poiché l'anima è superiore al corpo e sempre l'inferiore è assoggettato in vista del superiore, anche il corpo esiste in vista dell'anima. Ma nell'anima una parte era razionale e un'altra parte irrazionale, che era anche quella inferiore; sicché l'irrazionale esiste in vista del razionale. Ma nella parte razionale c'è l'intelletto; sicché è dimostrato necessariamente che ogni parte dell'anima esiste in vista dell'intelletto. Ora, gli atti dell'intelletto sono le intellezioni, che sono visioni degli intelligibili, così come il vedere le cose visibili è atto della facoltà visiva. Dunque anche per gli uomini ogni loro scelta deve essere in vista dell'intellezione e dell'intelletto, se è vero che tutto il resto è scelto in vista dell'anima, e soltanto l'intelletto è nell'anima la parte migliore, e tutte le altre parti sono costituite in funzione di ⟨questa⟩ che è la parte migliore». In BAFFETTI 1998, *ad loc.*, viene proposto il rinvio a *Myst.* I 8 e a *Protr.* VII. Tuttavia, anche tali luoghi possono essere citati per attribuire a Giamblico la tesi del corpo strumento dell'intelletto, oltre che dell'anima. In *Myst.* I 8, infatti, si legge che «i generi degli esseri superiori non sono neppure nei corpi, ma li governano dal di fuori e perciò non subiscono alterazione insieme con i corpi» e, poco oltre, che «l'intelletto [...] è compreso fra i generi superiori». In *Protr.* VII, invece, si legge: «Ancora, dei nostri

non ha organo o non l'ha corporeo come il senso; ma l'organo de l'intelletto è la podestà, come vuole Alessandro Afrodiseo,[293] o pur l'instrumento de

due elementi costitutivi, cioè l'anima e il corpo, la prima comanda e l'altro è comandato, e l'una si serve dell'altro e questo le è sottoposto come suo strumento. Sempre dunque l'uso di ciò che è comandato e dello strumento è subordinato a ciò che comanda e ne fa uso. Ma nell'anima è la ragione che per natura comanda e giudica delle cose che ci riguardano, mentre il corpo per natura la segue ed è da essa comandato». Il contenuto di tale passaggio si accorda con quello di *Protr.* V sopra citato. Passando a Plotino, invece, in Baffetti 1998, *ad loc.*, viene proposto il rinvio ad *Enn.* I 1 3, in cui si legge: «Veruntamen in corpore ponere eam oportet, cum sit anima, sive super hoc, sive in hoc esse dicatur, ex quo simul atque ex ipsa animal totum est appellatum. Utens itaque corpore ut instrumento, non cogetur corporeas suscipere passiones, sicut neque artifices passiones instrumentorum [...]» (Plotino-Ficino 1540, c. II*v*). Come si può notare, Plotino parla del corpo come strumento dell'anima, non dell'intelletto. Già Ardissino osservava che in tale passaggio Plotino non sostiene la tesi del corpo strumento dell'intelletto, deducendone che Tasso doveva essersi sbagliato: «Plotino riguardo al corpo non asserisce in realtà quanto sostiene Tasso e Ficino commenta: "animam ait vivificatio iam corpore uti velut instrumento quodam naturali scilicet et coniuncto" [Plotino-Ficino 1540, c. II*v*]. A margine Tasso annota "anima(m) uti / corpore veluti / instrume(n)to / ingenito / et coniuncto". E ancora in *Enneade* IV, iii, 26 Tasso aveva letto (ma non sottolineato né postillato) "secundum vero instrumentum se habeat corpus"» (Ardissino 2003, p. 43). Al riguardo, si può aggiungere che Plotino e il suo commentatore Ficino tengono a sottolineare che l'intelletto non si avvale del corpo come strumento. Si vedano ad es. le seguenti parole di Ficino in riferimento a *Enn.* I 9: «Intelligentia etiam animae propria dicitur, non tam quia ex natura sua sit, quam quia intelligat absque corporis instrumento. Sic anima etiam sine illo ratione discurrit. Sed hoc saltem interest, quod discursio argomentatioque etsi non sit per corporis instrumentum, imagines tamen sensibilium aliquas fere semper ante oculos habet, motus enim naturaliter ad talia labitur. Intelligentia vero neque corporis utitur instrumentis, neque tales spectat imagines. Ratio quinetiam quando ad intellectum penitus se convertit, universalia sine particularium imaginibus intuetur» (Plotino-Ficino 1540, c. V*v*). Sul rapporto fra uomo e intelletto, cfr. più in generale *Enn.* I 7-13.

293. Cfr. Alex. Aphr. *in Metaph.* 698 1-9: «giacché l'intelletto in atto altro non è se non la forma pensata, [...] l'intelletto in abito (questo è quello che può pensare da sé e può cogliere le forme degli intelligibili per sé) [...] è identico alla forma pensata, se, pensando, diventa ciò che pensa. Dunque l'intelletto [...] *che ha la potenza di pensare*, pensando diventa questa stessa cosa e, quando pensa, sta pensando principalmente e di per sé la forma intelligibile» (corsivo mio). Baffetti rinvia invece ad Aristotele-Alessandro di Afrodisia 1536, p. 190 (= Alex. Aphr. *in Metaph.* 389 1 ss.): «Deinceps potentiae intellectus exponit, potentiamque uno modo principium motus esse ait, quod est in alio, aut ut quidpiam aliud est [...]» (Baffetti 1998, *ad loc.*). Tuttavia, la proposta non appare convincente, perché in tale luogo *intellectus* non sta per 'intelletto', bensì per 'significati', come esplicitato nella rubrica alla sinistra, in corrispondenza del passo («Potentiae intellectus seu significatio»). Di seguito la traduzione: «Successivamente Aristotele stabilisce i significati di potenza e afferma che in un senso si dice potenza "il principio del movimento o del mutamento che si trova in un'altra cosa oppure in una stessa cosa in quanto altra" [...]».

la mente è la scienza, come disse Aristotele medesimo, il quale è dopo tutti quelli de la mano. Laonde ne la vecchiezza principalmente l'intelletto fa con questo instrumento le sue operazioni nobilissime oltre tutte l'altre ch'ella faccia ne la gioventù.[294]

[135] A.F. Peraventura, se l'animo usa il corpo per instrumento, in quella medesima guisa egli usato è da l'intelletto ne l'intendere e nel contemplare.

A.B. Dunque l'intelletto o l'animo il quale avrà più nobil corpo opererà più agevolmente.

A.F. Per mio parere.

A.B. Ma il corpo ne 'l nostro nascimento noi il riconosciamo dal padre e da la madre.[295]

A.F. Da loro.

[136] A.B. Quinci aviene che

> Fortes creantur fortibus et bonis;
> Est in iuvencis, est in equis patrum
> Virtus, neque imbellem feroces
> Progenerant aquilae columbam;[296]

294. *o pur l'instrumento … gioventù*: cfr. ARIST. *Pr.* XXX 955b: «come noi non utilizziamo al meglio la mano appena nati, ma quando la natura l'ha perfezionata (la mano sa svolgere nel modo migliore il proprio compito col procedere dell'età), allo stesso modo non disponiamo subito dell'intelletto, che ci appartiene per natura, bensì quando siamo vecchi, quando cioè si completa definitivamente il suo sviluppo [...]. L'intelletto si sviluppa in noi più tardi rispetto alle capacità della mano, perché anche gli strumenti della mente si sviluppano più tardi di quelli della mano. La scienza è uno strumento dell'intelletto (gli è utile come gli *auloi* all'auleta), mentre strumento della mano sono molte cose naturali, e la natura viene prima della scienza, come pure le cose che ne derivano» (cfr. BAFFETTI 1998, *ad loc.*; LUPARIA 2007/2, p. 141 nota 18). Cfr. anche *Cataneo-conclusioni* 109. Nel *Forno I*, invece, Aristotele è menzionato per la tesi secondo cui il corpo è strumento dell'anima. In particolare, Forni ricorda che lo Stagirita «chiam*a* il servo strumento animato, percioché tale è il servo in rispetto del signore, quale è il corpo in rispetto de l'animo: onde l'imperio c'ha l'animo sopra il corpo fu detto da Aristotele imperio signorile» (*Forno I* 79; Tasso allude a *Pol.* I 4 1253b 32-33, I 5 1254b 4-5).

295. Cfr. anche *infra*, 213.

296. HOR. *Od.* IV 4 29-32: «gli eroi sono formati dagli eroi e dai migliori, e nei giovani tori e nei puledri è la virtù dei padri, e le aquile altere non generarono la mite colomba». Questi versi sono citati (tradotti in volgare) anche in POSSEVINO 1559, p. 205. Più in generale, Tasso sembra aver seguito da vicino il Possevino in questo punto del dialogo, come suggerito anche dai riscontri nelle note successive.

sì come da' buoni arbori nascono i buoni frutti e da le buone terre soglion germogliar le buone biade.[297] E de la medesima opinione fu prima Omero, il quale disse che la virtù de' padri era instillata ne' figliuoli.[298]

A.F. Così veggiamo ordinariamente avenire.

[137] A.B. Tutta volta Aristotele osservò che, se la stirpe è buona, nascono in lei per alcun tempo uomini egregi e poi a poco a poco cominciano degenerare, perché quegli d'ingegno vivace divengono di costumi pazzi, come coloro che trassero l'origine da Alcibiade e dal primo Dionigi; ma coloro che sono d'ingegno mansueto sogliono passar ne la stupidità e ne la dapocagine, come i disce⟨n⟩denti da Pericle, da Cimone e da Socrate.[299]

A.F. Cotesto non è sempre vero, né di tutte le stirpi aviene, ma alcuna volta e d'alcune, com'egli dice.[300]

A.B. Né io dico che sempre e ch'in tutte avenga; ma, avenendo, se ne dee cercar la cagione.

A.F. Se ne dee senza fallo.

[138] A.B. E potremmo facilmente addurla, ricorendo a la providenza, sì come fanno i tragici ne lo scioglimento de la favola:[301] percioché

> Faria sempre conforme il suo camino

297. Il paragone con il mondo agricolo si trova anche nel passo della *Retorica* a cui allude il paragrafo successivo e che è stato ricordato già *supra*, 100: «Nelle generazioni degli uomini, infatti, vi è una sorta di raccolto, come in ciò che si produce a seconda del territorio e, a volte, se la stirpe è buona, per qualche tempo nascono uomini straordinari, per poi, in seguito, regredire nuovamente» (ARIST. *Rh.* II 1390b). Cfr. anche POSSEVINO 1559, p. 205. Che l'albero si riconosca dal frutto è pure *topos* evangelico, per cui Mt 7,16 e Lc 6,44.

298. Anche in questo caso, è sintomatico il confronto con POSSEVINO 1559, p. 205: «Et però disse Homero di Telemacho che *Gli fu gran forza dal suo padre infusa*». Cfr. HOM. *Od.* II 270-275, in cui Atena (sotto le spoglie di Mentore) dice a Telemaco: «Telemaco, anche nel tempo a venire non sarai né vile né stolto, / se davvero ti è stato instillato di tuo padre il nobile impulso, / quale era in lui nel portare a buon fine fatti e parole: / allora non sarà vano il viaggio e nemmeno senza esito. / Se invece di lui tu non sei figlio e di Penelope, / allora non mi aspetto che tu compia ciò che desideri». Appare meno convincente il riscontro proposto da BAFFETTI 1998, *ad loc.*, con *Od.* XXIV 515, in cui Laerte dichiara, con riferimento a Ulisse e a Telemaco: «figlio e nipote sono in dissidio su chi è più valoroso».

299. Cfr. ARIST. *Rh.* II 1390b; POSSEVINO 1559, p. 211. Cfr. *supra*, 100.

300. Nel medesimo passo, alle rr. 27-31, si legge infatti: «*Certe volte* stirpi di nobile indole degenerano verso caratteri tendenzialmente più esaltati, come i discendenti di Alcibiade e Dionisio il vecchio, *altre volte*, quelle posate, verso stupidità e lentezza, come i discendenti di Cimone, Pericle e Socrate» (corsivi miei).

301. L'allusione è all'artificio del *deus ex machina*, praticato dai tragici greci (soprattutto da Euripide), su cui cfr. ARIST. *Poet.* 15 1454a-b.

Natura generata al generante,
Se non vincesse il proveder divino.[302]

E altrove:

Rade volte risorge per li rami
L'umana probitate; e questo vuole
Quel che la dà perché da lui la chiami.[303]

[139] Ma lasciaremo che 'l padre Barbavara o pur il Righino e 'l Panigarola, uomini dottissimi ed eloquentissimi, discoraranno di questa cagione;[304] e noi, se non vi dispiace, cercherem la naturale.

A.F. Niuna altra cosa mi potrebbe più piacere.

A.B. È dunque ragionevole che per l'istessa cagione si faccia questa mutazione ne le stirpi, per la quale si fa ne le terre.

A.F. Ragionevol molto.

302. *Par.* VIII 133-135 (Tasso sembra citare a memoria, perché i versi recitano in realtà: «Natura generata il suo cammino / simil farebbe sempre a' generanti, / se non vincesse il proveder divino»). I versi sono tratti dall'episodio di Carlo Martello nel cielo di Venere, nel corso del quale è discusso il problema dell'origine della diversità dei caratteri umani. In DANTE 2016, *ad loc.*, il passo è parafrasato e commentato come segue: «'Se non intervenisse, prevalendo, la divina Provvidenza, la natura del generato si svilupperebbe [*farebbe il suo cammino*] a somiglianza di quella del generante'. Nozione di scuola: "in rebus naturalibus, forma generati est similitudo quaedam formae generantis" (Tommaso, *S. Th.* II-II 171,6). Nel genere umano, ciò non consentirebbe la diversità delle indoli: in quanto uguali al progenitore, Adamo, saremmo tutti uguali».

303. *Purg.* VII 121-123. I versi sono così parafrasati in DANTE 2016, *ad loc.*: «Raramente il valore umano risale (dal tronco ai frutti) attraverso i rami → si rinnova di padre in figlio: così vuole Colui che lo concede → Dio, affinché si proclami → sia evidente che da Lui esso deriva».

304. Sul Barbavara, cfr. *supra*, 131 e nota relativa. Il francescano Agostino Righini (1489/1490-1583), ferrarese (non genovese, come invece affermato in PRANDI 1999, *ad loc.*), collaborò con i duchi d'Este. Predicatore rinomato, di lui si conservano *Sermones per totum Adventum et Quadragesimam* (1581). Fu in rapporti con Tasso, ospitandolo e sorvegliandolo per conto del duca d'Este in seguito ai suoi episodi di pazzia nel 1577. Francesco Panigarola (al secolo Girolamo, 1548-1594), anch'egli francescano, fu tra i più celebri predicatori del Cinquecento. Oltre alle raccolte di sermoni, fu particolarmente apprezzato il suo *Il predicatore* (1609), commento al *De elocutione* attribuito a Demetrio Falereo. Collaborò con Carlo Borromeo. In *Gianluca* 25, è esempio della figura del predicatore. Sui suoi rapporti con Tasso, che gli indirizzò alcune lettere e gli dedicò dei sonetti, cfr. SANTARELLI 1973; ARDISSINO 2003/2, pp. 102-103.

[140] A.B. Ricerchiamla dunque ne le terre, perché più agevolmente la troverem dapoi negli ingegni.

A.F. Ne le terre io la conosco assai di leggieri, perché le paludi seccate nel paese di Ferrara furono causa de la fertilità; e in altra parte la inno⟨n⟩dazione d'alcun fiume ha potuto cagionare la sterilità.[305]

A.B. Dal vario temperamento dunque de la umidità e della siccità.[306]

A.F. Da questo.

[141] A.B. E potrebbe ancora in alcune altre parti per gli incendi naturali, come son quelli di Pozzuolo, mutarsi il temperamento del caldo e del freddo.[307]

A.F. Potrebbe.

A.B. Dunque per questa cagione ancora una stirpe, mutandosi la complessione degli umori, può divenir malvagia e una malvagia buona.

A.F. Può.

A.B. E la virtù d'una schiatta suol trapassar nel vizio che l'è più vicino e più simile.

[142] ⟨A.F.⟩ Ma nondimeno queste mutazioni de le schiatte non sogliono farsi alcuna volta se non dopo lungo corso d'anni; e in alcun'altre, non so per qual particolar grazia, niun segno di mutazione si vede: come in quella

305. Nel Cinquecento, la pianura ferrarese era assai paludosa e difficilmente coltivabile. Gli Estensi intrapresero notevoli opere di bonifica: si ricorda in particolare la 'grande bonificazione', avviata nel 1564 e protrattasi per oltre vent'anni (Folin 2001, pp. 76-81).

306. Intendi: «[la mutazione ne le terre si fa] dal vario temperamento dunque de la umidità e della siccità».

307. Pozzuoli, posta nell'area vulcanica dei Campi Flegrei, fu teatro di une celebre eruzione nel 1538, descritta in tre opuscoli rispettivamente di Simone Porzio, Girolamo Borgia e Marcantonio delli Falconi (essi si trovano raccolti in Giustiniani 1817). Di tale evento si conservava viva memoria ancora un secolo dopo, come dimostra la seguente testimonianza di Giovanni Bernardino Giuliani: «in Pozzuolo videro i nostri avoli, come ora noi pur tuttavia, doppo passato un secolo, veggiamo, e lo vedranno eziandio i nostri discendenti finché a Dio piacerà, stupendamente nato, e nello spazio di ventiquattro ore, un nuovo monte di mille passi alto, formato dalle sole ceneri che uscirono da una voragine la quale, scoppiando la terra, vi s'aperse l'anno 1538 a 29 di Settembre, nel piano d'una piccola valle ch'era tra 'l Monte Barbaro e quel monticello che dal pericolo prende il suo nome: nella sommità del cui monte una bocca si fece a guisa di coppa, com'è quella dello stesso Vesuvio, d'un quarto di miglio di circuito, donde esalava continuamente fumo, secondo in quel suo breve Trattato dell'incendio di Pozzuolo scrive Marcantonio de' Falconi, il quale, oltre all'esser egli buon filosofo, fu anche Vescovo di Cariati, per quanto me ne dice il diligentissimo e curiosissimo delle più degne e venerande antichità di questo Regno investigatore Bartolomeo Chioccarello, Dottor dell'una e l'altra legge; e lo conferma eziandio spesse volte Giorgio Agricola in più luoghi delle sue opere» (Giuliani 1632, pp. 92-93).

de' nostri e de' vostri antichissimi e clementissimi principi e in quella d'altri signori d'Italia.

A.B. E questo medesimo negli antichi tempi avenne in quelli che discesero d'Eaco e d'Ercole e di Teseo, e ancora ne' Fabi e negli Scipioni.[308]

A.F. Questo medesimo.

[143] A.B. Né perché ne la schiatta loro alcuno fosse nato men valoroso del padre, come si legge ch'era il figliuolo del maggiore Scipione,[309] si poteva conchiudere che la virtù de la stirpe fosse mancata: perché nel seme è in potenza non sol la propia di ciascuno, ma quella de' suoi maggiori. Laonde, s'ella fosse sopita nel figliuolo o per difetto d'infermità o per altra cagione, si manifesta ne' suoi nepoti: e spesso aviene che s'assomigliano a gli avi, a' quali i padri non furono somiglianti, avegna ch'i moti i quali creano si sciolgano ne' vicini, ma più o meno alcuna volta in quelli del padre, altre in quelli de l'avo o de' maggiori.[310] **[144]** Si fa ancora passaggio ne le femine: imperoché

308. Eaco, figlio di Zeus e di Egina e capostipite degli Eacidi, fu re dell'isola di Egina. Era considerato l'uomo più giusto e pio dei suoi tempi. Da lui discesero Achille e suo cugino Aiace Telamonio (PLUT. *Thes.* 10 3; cfr. *De la dignità* 66). Fra i discendenti di Ercole erano annoverati i fondatori di Sparta, in connessione all'invasione dorica del Peloponneso. Nei secoli successivi, furono in molti a far risalire le proprie origini ad Ercole, fra cui anche Alessandro Magno (PS.-APOLLOD. II 161 ss.; DIOD. SIC. IV 57 ss.; STRAB. VIII 5). Teseo, il mitico Re di Atene, fu padre di Demofonte (OV. *Her.* II; VERG. *Ecl.* V 10; PLUT. *Thes.* 34; DANTE, *Par.* IX 100-101) e di Ippolito/Virbio (DIOD. SIC. IV 28; OV. *Met.* XV 531-546; VERG. *Aen.* VII 761-783; PLUT. *Thes.* 27; IGIN. 49, 251). Sui Fabi e sugli Scipioni, cfr. *supra*, 27.

309. Lucio Cornelio Scipione, figlio dell'Africano, fu pretore nel 174 a.C., ma venne espulso dal Senato nello stesso anno. Di salute cagionevole e incline agli eccessi, non apparve figlio degno di tanto padre (LIV. XLI 27 2). L'esempio si trova anche in POSSEVINO 1559, p. 206. Cfr. pure il passo corrispondente in *Forno I* 349, in cui è definito «*il* figliuolo infermo di Scipione Africano» e sono ricordati altri esempi di figli degeneri.

310. Come si può ricavare da questa nota e da quelle successive, qui Tasso traduce e condensa (tanto da risultare qua e là un po' oscuro) un lungo passo dal *De generatione animalium* di Aristotele. Cfr. ARIST. *Gen. An.* IV 767b-768a: «Perciò nei semi sono presenti gli impulsi prodotti da tutte queste facoltà, potenzialmente da qualcuno dei caratteri individuali anche dei progenitori, ma sempre in maggior misura di chi è più vicino. Definisco individuale Corisco e Socrate. Poiché ogni cosa non degenera casualmente, ma nel proprio opposto, anche ciò che nella riproduzione non ha subito una costrizione deve necessariamente degenerare e convertirsi nel proprio opposto, secondo la facoltà su cui non ha prevalso l'elemento che genera e dà impulso al mutamento. Se dunque questo è mancato in quanto maschio nasce una femmina, se in quanto Corisco o Socrate nasce non rassomigliante al padre, ma alla madre, perché come al padre in generale è opposta la madre, al genitore particolare, la particolare genitrice. In modo simile avviene anche per le facoltà successive: il mutamento avviene sempre soprattutto verso il più prossimo dei progenitori, sia di quelli dei padri sia di quelli delle madri. Vi sono alcuni impulsi in atto, altri in potenza. In atto sono quelli del

il movimento di colei la qual concepisce si solve nel movimento de la madre o 'n quello de l'avola e ne l'istesso modo ne' superiori: laonde per la maggior parte, come insegna Aristotele, i maschi sono simiglianti a' padri e le femine a le madri, e 'l movimento si fa ne l'uno e ne l'altro.[311] Ma s'oppone il maschio a la femina e 'l padre a la madre, e la partita si fa negli oppositi: ma si supera il moto del maschio, in quanto egli è maschio, ma non in quanto è Cornelio o Camillo, o supera questo e non quello, aviene ch'i maschi abbiano somiglianza con le madri e le femine co' padri; e se 'l moto del maschio è superato, la femina s'assomiglierà a la madre.[312] **[145]** Né da l'opinione d'Aristotele è diversa quella d'Ippocrate, il qual disse che l'uomo e la donna hanno il seme di maschio e di femina e che nascano le femine quando quello ch'è più valente è

genitore e quelli universali, come quello di uomo e di animale, in potenza quelli provenienti dalla femmina e dai progenitori. Degenerando dunque il seme si trasforma negli opposti; quando invece sono gli impulsi ordinatori che si disperdono, lo fanno in quelli a loro vicini, come per esempio se l'impulso del genitore vien meno passa, con minima differenza, a quello di suo padre, e in un secondo tempo a quello del nonno». Quelli che Tasso traduce con «moti» (o «movimen*ti*», poco oltre) sono gli impulsi del seme che forniscono all'embrione le sue caratteristiche, ossia le «virtù» (cfr. anche *Gen. An.* 767b: «Non c'è differenza tra dire sperma e dire impulso che accresce ciascuna delle parti, né tra impulso che accresce e impulso costitutivo dall'inizio; il concetto dell'impulso resta lo stesso»). Nel seme sono presenti non solo le caratteristiche che il padre possiede in atto (ad es., quelle proprie del suo essere animale, uomo e maschio), ma anche quelle da lui possedute in potenza. Infatti, il seme può fornire caratteristiche proprie non del padre, bensì degli antenati: tali caratteristiche esistono in potenza nel seme paterno.

311. Cfr. ARIST. *Gen. An.* IV 768a: «Nello stesso modo per i parenti della madre: da quello della genitrice a quello di sua madre, e se non a questo a quello della nonna, e in modo simile anche risalendo più in su. Nella maggior parte dei casi le facoltà per cui si è maschio e per cui si è un padre particolare naturalmente insieme o prevalgono o sono vinte; è piccola in effetti la loro differenza sì che non è difficile che le due cose avvengano insieme. Socrate è infatti un uomo fatto in un certo modo. Perciò per lo più i maschi assomigliano al padre e le femmine alla madre, perché la degenerazione avviene contemporaneamente per entrambe le potenzialità». In altre parole, il padre (Socrate nell'esempio di Aristotele, mentre Tasso nomina «Cornelio o Camillo» poco oltre) è un maschio e al tempo stesso un particolare individuo con – ad esempio – gli occhi celesti. Se i caratteri forniti dal padre prevalgono su quelli forniti dalla madre, il figlio sia sarà un maschio sia avrà gli occhi celesti. Solitamente, il maschio è somigliante al padre anche per i suoi tratti individuali, mentre la femmina somiglia alla madre. Può però capitare che – come viene spiegato subito dopo – nascano maschi somiglianti alle madri e femmine somiglianti ai padri.

312. Cfr. ARIST. *Gen. An.* IV 768a: «Al maschio si contrappone la femmina e al particolare padre la particolare madre, e la degenerazione avviene in direzione dell'opposto. Quando però l'impulso dell'essere maschio abbia a prevalere e quello dell'essere Socrate non prevale, oppure questo sì e quello no, allora accade che i figli nascono maschi e somiglianti alla madre oppure femmine e somiglianti al padre».

superato dal più debole, ch'è in maggior quantità; ma ci nascono maschi ove il più valoroso superi l'altro in cui è maggiore debolezza.[313] **[146]** Ma debbiam richiamare a memoria che de' moti altri sono in atto, altri in potenzia, e quelli che sono superati passano ne l'opposito, ma quelli che si solvono passano nel vicino: e nel più vicino, si meno si dissolvono; se più son dissoluti, nel più lontano. Al fine in guisa si confondono ch'alcuno non ci nasce simile a' suoi maggiori, ma solo si lascia questo ch'è commune a tutti, cioè l'essere uomo; ma la cagione del degenerare è 'l difetto di quella facoltà la qual cuoce e muove, o l'abo⟨n⟩danza del freddo in quello che si cuoce e si distingue.[314] In questa guisa suol mancar la virtù de le stirpi; e sin ch'ella dura, dura la nobiltà.

A.F. Così estimo.

[147] A.B. Ma se, mancando la virtù, si conservi la nobiltà, è più difficil questione; e peraventura, come dopo la partita del sole rimane alcuna luce ne l'aria per alcuno spazio di tempo, così lo splendor de la virtù de' maggiori illustra coloro da' quali ella ha fatto partita.

A.F. Sono illustri dunque per l'altrui luce.

A.B. Sono; ma la virtù de la quale parliamo non è moral virtù né d'intelletto, ma di stirpe.

A.F. Virtù di stirpe.

A.B. Tuttavolta la virtù de la stirpe è cagione peraventura ch'altri sia più inclinato a l'operare, altri al contemplare.

A.F. Così credo.

[148] A.B. E alcuno, essercitandosi sotto la buona educazione del padre e de' parenti virtuosi ne le buone operazioni, acquista gli abiti morali, altri studiando s'adorna di quelli de la mente.

313. Cfr. IPPOCRATE 1546 [*De genitura*], c. 33*r*: «Quandoque quidem fortius est semen a muliere emissum, aliquando vero debilius. Similiter etiam quod vir emisit. Et est tum in viro foemineum itemque masculum semen, tum itidem in muliere. Fortior autem masculus foemina est. Necesse igitur est ipsum a fortiore semine generari, habetque res hoc modo. Si ab utrisque semen fortius prodierit, masculus erit partus. Si vero debile, foemina nascetur. Utrum autem multitudine ac copia praevaluerit, iuxta illud ipsum partus nascetur. Si enim multo plus fuerit debilis seminis quam fortioris, superatur forte, et debili permixtum, in foeminam transit. Si vero plus fuerit fortis feminis quam debilis, superatur debile, et in marem transit» (BAFFETTI 1998, *ad loc.*).

314. Cfr. ARIST. *Gen. An.* IV 768b: «In generale dunque si devono porre alcuni presupposti. Uno [...] è che nello sperma vi sono impulsi in potenza e impulsi in atto; due altri sono che quando lo sperma è vinto degenera nel suo contrario, quando invece si disperde nell'impulso contiguo, se è disperso meno in quello più prossimo, se è disperso di più in quello più remoto. Alla fine la prole è così confusa che non assomiglia a nessuno dei parenti e dei congiunti, ma resta l'unico carattere comune, cioè essere un uomo».

A.F. Assai spesso veggiamo ch'i figliuoli fanno la profession del padre.

A.B. E da la perfetta virtù, o di costumi o d'intelletto ch'ella sia, nasce più perfetta distinzion ne la nobiltà.

A.F. Così mi pare.

[149] A.B. Ma quale virtù stimarem più nobile, quelle ⟨che⟩ sono ornamento de la mente, la qual contempla, o quelle che sono intente a la cultura de' costumi?[315]

A.F. A me paiono più nobili le morali, percioché la vita attiva mi pare ancor più nobile de la contemplativa; ma voi filosofi volete che sia l'altra, né ciò vi basta, ma, passando più oltre, v'attribuite la nobiltà, togliendola a' principi, a' re e agli imperatori, de' quali è propria: laonde questa mi par più tosto usurpazione che legitimo acquisto.[316]

[150] A.B. S'ella è usurpazione, deve essere irragionevole: laonde assai mi maraviglio ch'alcun filosofo abbian preso tanto ardire senza ragione, essendo propria de' filosofi l'usarla.

A.F. Non senza ragione se la prende il Possevino; ma forse con miglior ragione se gli potrebbe ritorre, percioché spesse fiate, sì come l'una legge è contraria a l'altra, così è l'una a l'altra ragione.[317]

A.B. Debbono parer più tosto contrarie, percioché ne le buone leggi e ne le buone ragioni non è contrarietà né opposizione. Ma recate le sue perché siano da noi considerate.[318]

[151] A.F. Dice il Possevino quello che da voi è stato spesso conceduto, che la nobiltà si conosce a l'operazione e che quella operazione è più nobile la qual più s'assomiglia a l'operazione d'Iddio.[319]

A.B. E questo ancora si concede.

A.F. Soggiunge che la propria operazion d'Iddio, e la più nobile e princi-

315. *quelle … costumi*: le virtù morali, funzionali alla vita attiva.

316. Sulla superiorità della vita contemplativa rispetto a quella attiva, motivo assai diffuso nella tradizione filosofica, cfr. innanzitutto Arist. *Eth. Nic.* X 7. Il più immediato termine di riferimento polemico è rappresentato tuttavia da Giovan Battista Possevino, come si ricava dal successivo scambio di battute. Anche nel *Porzio* si sviluppa un'articolata riflessione sulla gerarchia di valore tra vita attiva e contemplativa, sulla base della loro utilità.

317. *Non senza ragione … l'altra ragione*: 'Non senza ragione il Possevino attribuisce a sé la nobiltà (in quanto «filosofo»), ma forse con miglior ragione si potrebbe togliergliela, perché spesso, così come una legge può essere contraria ad un'altra, allo stesso modo può esistere una giusta ragione contraria ad un'altra'.

318. *Debbono parer … considerate*: 'La loro contrarietà deve essere solo apparente, perché fra le buone leggi e fra le buone ragioni non può esserci né contrarietà né opposizione. Ma riferite le sue ragioni, perché siano da noi esaminate'.

319. Cfr. Possevino 1559, pp. 166-167, 204.

pale, è l'intender se stesso; e quinci argomenta che l'intender ne l'uomo è più nobile operazione, e men nobile ⟨l'⟩azione.[320]

A.B. Tutto ciò che si fonda su la somiglianza d'Iddio è così ben fondato ch'empietà sarebbe il voler gittare a terra i fondamenti.

[152] A.F. Stiano dunque saldi; perché, s'io avessi alcuna machina per atterrarli, non mene servirei:[321] e, si vi piace, sia più nobile l'uomo contemplativo de l'attivo.

A.B. Voi assai presto concedete la conchiusione: la qual se pur si risapesse, vi potrebbe nuocer non meno che facciano le bestemmie agli empi; ma resti qui sepolta perché non l'odano i principi.

[153] A.F. Il signor duca e 'l signor principe sono d'animo così grande, così temperato, che niuna opinione di filosofo sarebbe da loro ascoltata con disprezzo o con disdegno; e più tosto io temerei de l'ira di madama marchesa e de l'altre dame, a le quali non sogliono piacer gli uomini di robba lunga.[322] Però, signor Agostino, insegnatemi alcuna ragione ch'io possa addurre, degna di filosofo e degna di quel Socrate che richiamò la filosofia dal cielo a le città.[323]

[154] A.B. Se dal cielo vogliam richiamarla, ricerchiam prima quel che nel cielo sia conveniente: e cominciamo dal re ⟨del⟩ cielo, perché non basta il recar nuove ragioni, se non riproviamo in qualche modo quelle de gli aversari de' principi, i quali sono quasi imagini de la sua maestà.[324] E cominciando,

320. Cfr. ivi, p. 167. Inoltre: ARIST. *Eth. Nic.* X 1178b; *Met.* XII 7, 9; THOM. *ST* I q. 14 a. 1-4.

321. *Stiano … servirei*: 'Tali fondamenta rimangano dunque al loro posto, perché, se anche io avessi un qualche strumento in grado di abbatterle, non me ne servirei (per evitare l'accusa di empietà)'.

322. Il «signor duca» è Emanuele Filiberto, Duca di Savoia dal 1553 al 1580. Il «signor principe» è suo figlio Carlo Emanuele, Principe di Piemonte dal 1562 al 1580 (il titolo di 'Principe di Piemonte' era destinato al figlio primogenito del capo di Casa Savoia). «Madama marchesa» è Maria di Savoia, figlia legittimata di Emanuele Filiberto e moglie di Filippo d'Este, Marchese di Borgomanero e Porlezza (al cui servizio era il Forni); su di lei, cfr. anche *Della precedenza* 129-130. Gli «uomini di robba lunga» sono coloro che hanno conseguito il dottorato, perciò gli intellettuali (cfr. *supra*, 34).

323. Cfr. CIC. *Tusc.* V 4 10-11: «Socrates autem primus philosophiam devocavit e caelo et in urbibus conlocavit et in domus etiam introduxit et coëgit de vita et moribus rebusque bonis et malis quaerere».

324. *Se dal cielo … maestà*: 'Se vogliamo richiamare la filosofia dal cielo, esaminiamo prima che cosa sia opportuno nel cielo: e cominciamo dal re del cielo (Dio), perché non basta addurre nuove ragioni a favore dei prìncipi (e della vita attiva), se non confutiamo in qualche modo le ragioni degli avversari dei prìncipi, i quali [riferito a 'prìncipi'] sono per così dire immagini visibili della maestà divina'.

io dico che 'l Possevino argomenta la nobiltà de l'operazione da la proprietà, dicendo che l'intendere è propria operazione d'Iddio.[325]

A.F. Quinci argomenta senza fallo.

A.B. Dunque, se l'intendere è la più nobile operazione de l'uomo, dee esser la sua propria.

A.F. Così par che seguiti.

[155] A.B. Ma non è sua propia, dunque non è più nobile; ma più nobile sarà quella ch'è sua propria, la quale è l'azione.[326] Ma peraventura l'uomo non è più nobile facendo la sua propria operazione, ma lasciandola e assomigliandosi a Dio con l'operazione ch'è propria de l'intelligenze e di lui che le creò. Dunque non da la proprietà, ma da l'eccelenza de l'operazioni egli deveva argomentar la nobiltà.[327]

A.F. Doveva.

[156] A.B. Ma argomentando più tosto da l'eccelenza che da la proprietà, non avrebbe provato che la nobiltà di schiatta, detta da' Greci εὐγένεια, fosse maggiore ne l'uomo contemplativo, ma un'altra nobiltà, che supera l'umana, de la qual ora non parliamo.[328]

A.F. Così mi pare.

A.B. Laonde la sua prova non avrebbe offesi que' principi che son gloriosi per nobiltà di progenie.

A.F. Non per mio aviso.

325. Cfr. Possevino 1559, pp. 166-167, 204. *da la proprietà*: da quale sia operazione propria e peculiare di Dio.

326. Cfr. Arist. *Eth. Nic.* X 7-9, in part. 1177b: «Però un tale modo di vivere [quello secondo l'intelletto] verrà ad essere superiore a quello concesso all'essere umano, dato che egli non vivrà in questo modo in quanto essere umano ma in quanto in lui c'è qualcosa di divino; e di quanto tale elemento divino si distingue dal composto, di tanto anche la sua attività differisce da quella secondo l'altra specie di virtù. Se quindi l'intelletto costituisce qualcosa di divino rispetto all'essere umano, anche la vita secondo l'intelletto sarà divina rispetto alla vita umana».

327. Cfr. Arist. *Eth. Nic.* X 1177a: «Se, poi, la felicità si configura come attività secondo virtù, è logico che lo sia secondo la più eccellente; questa verrà ad essere la virtù di ciò che è migliore [...]. Tale attività [quella dell'intelletto], infatti, è la più eccellente (infatti anche l'intelletto è ciò che di più eccellente c'è in noi, e gli oggetti verso cui si rivolge l'intelletto sono i più eccellenti di quelli di cui abbiamo conoscenza)».

328. Sulla ricezione del concetto di *eughèneia* fra Medioevo e Rinascimento (anche in relazione alla nobiltà dell'intellettuale e dell'attività contemplativa), cfr. Robiglio 2006. Cfr. anche Possevino 1559, p. 210. *un'altra nobiltà ... non parliamo*: Bucci fa riferimento alla nobiltà eroica, sulla quale i due interlocutori si soffermano in seguito (195 ss.). Aristotele definisce la virtù eroica come «una virtù superiore a noi», «in un certo senso [...] divina» (*Eth. Nic.* VII 1145a).

[157] A.B. Tutta volta, perch'egli con le similitudine de le cose divine ha voluta provare la sua intenzione, con queste medesime ci sforzerem di provar la nostra: diciamo adunque che, sì come è congiunta nel cielo la sapienza a la potenza, così dee esser nel mondo. Ma quelli che filosofarono, favoleggiando, aggiunsero Prometeo a Giove: e in quel modo istesso negli eserciti Nestore s'accompagna con Agamennone, e ne le vostre corti il filosofo al principe dee esser congiunto.[329]

A.F. Assai buona mi pare la similitudine.

A.B. Tutta volta quale è la più nobil persona, quella di Giove o quella di Prometeo?

A.F. Quella di Giove.

329. Riguardo alla congiunzione di sapienza e potenza in cielo, si pensi alla dottrina delle tre potenze con riferimento alla Trinità, per cui al Padre corrisponde la potenza e al Figlio la sapienza, come ricordato esplicitamente poco oltre (160) e già accennato nella dedicatoria a Scipione Gonzaga. Alla potenza è associato Giove, mentre alla sapienza Prometeo, il titano che rubò il fuoco per donarlo all'uomo e, secondo un'altra versione del mito, plasmò l'uomo stesso. Per il suo legame con l'intelligenza e la sapienza, cfr. PL. *Prt.* 320D-322D, a cui fra gli altri fa riferimento Giulio Camillo nel dedicare proprio a Prometeo il settimo grado del teatro della memoria, destinato a «tutte le arti, così nobili come vili». Sulla base del *Protagora*, Camillo spiega che il titano, «non trovando altra via da poter alla humana salute provedere, nascosamente col fuoco furò l'artificiosa sapienza di Vulcano et di Minerva, perciochè non si poteva far che alcuno senza fuoco, cioè senza acutezza di ingegno, la potesse né conseguir né usare» (CAMILLO, *L'idea del theatro*, pp. 232-233). Cfr. inoltre CASTIGLIONE, *Cort.* IV 3 5-8 [IV 11], che si fonda parimenti sul *Protagora* nel ricordare il mito di Prometeo. Come osservato in PRANDI 1999, *ad loc.*, una fonte importante per Tasso in riferimento alla figura di Prometeo era anche il *Prometeo incatenato* di Eschilo, espressamente citato in *Porzio* 71-72 (in cui viene ricordato pure il passo del *Protagora*) e in *Risposta di Roma a Plutarco* 47-48 (dove si legge fra l'altro che «Prometeo altro non è, o non significa, che la Providenza»). Nel commento a tale passo della *Risposta*, Claudio Gigante nota che la caratterizzazione di Prometeo quale inventore dell'arte e figurazione della Provvidenza proviene dal *De fortuna* di Plutarco (si veda il postillato tassiano dei *Moralia*: Barb. Cr. Tass. 2, c. 474*v*). Su Giove e Prometeo in relazione a potenza e sapienza, cfr. inoltre FICINO 1576 [*Epistulae*, l. VII, *Apologus. Potentia sine sapientia non regnat*], I, p. 848 (segnalato in PRANDI 1999, *ad loc.*). Tasso allude all'*Iliade* per Agamennone, il comandante dell'esercito greco nella guerra di Troia, e per Nestore, il più vecchio e il più saggio fra i re greci che accompagnarono Agamennone nella spedizione. Riguardo alla figura del filosofo che affianca il re, il riferimento fondamentale è naturalmente Platone, ricordato già in precedenza al medesimo proposito (*supra*, 10-11). Anche altrove Tasso offre esempi di filosofi utili ai principi, ricordando, oltre al caso di Platone e Dionigi, quelli di Senofonte e Ciro il Giovane, Aristotele e Alessandro Magno, Plutarco e Traiano (*De la dignità* 30). Non è escluso che Tasso tenesse presente anche l'*Institutio principis* di Erasmo da Rotterdam e il quarto libro del *Cortegiano* di Castiglione, con la figura del cortigiano «institutore» del principe (per il rapporto fra Erasmo e Castiglione al riguardo, cfr. SCARPATI 1987, pp. 11-44).

A.B. Dunque è più nobile la potenza, la quale è figurata per Giove, che la sapienza, ch'è significata per Prometeo.

A.F. Così mi pare.

[158] A.B. E se la potenza di Giove si manifesta particolarmente ne la sua benificenza, quinci aviene che gli antichi drizzarono molti tempi e molti altari a Giove: e in ogni età e in ogni religione ne sono stati consecrati a Dio salvatore, ma a Dio contemplatore niuno.[330]

A.F. Niuno veramente.

A.B. E se da l'onore s'argomenta la nobiltà, niuno maggiore n'è fatto ad Iddio di quel che gli s'attribuisce per la sua operazione, ch'è quella di giovare a gli uomini, per la quale i mortali furono chiamati dei e onorati con divini onori.[331]

A.F. Così avvenne.

[159] A.B. Ma consideriam l'istesso ne l'intelligenze, de le quali senza fallo Saturno è quella a cui principalmente s'attribuisce la speculazione. Tutta volta troppo ardito filosofo sarebbe colui, o fosse Plotino o altro sì fatto, il qual volesse preporlo di nobiltà al sole, che distingue l'ore e illustra il mondo ed è padre de la generazione e de la coruzione e de la morte e de la vita ed è il maggior ministro ch'abbia la natura, o, come dice Dion Crisostomo, è dio bellissimo e illustrissimo oltre tutti gli altri; o più tosto è tale fra le cose sensibili quale è il sommo Iddio fra l'intelligibili; laonde per tutte queste ragioni si può stimare più nobile di Saturno, che che se ne dica Plotino o altro platonico filosofante.[332]

330. L'epiteto di *soter* (salvatore) era attribuito a molte divinità pagane, ma soprattutto a Zeus (proprio a Zeus Soter è dedicato ad es. il celebre Altare di Pergamo). In ambito cristiano, sono molte le chiese dedicate al Santissimo Salvatore.

331. Al medesimo tipo di riflessione evemeristica si ricollega la disquisizione del *Cataneo-idoli* sugli eroi e sulla tradizionale convinzione della loro generazione divina, che deriverebbe proprio dalle loro opere benefiche nei confronti di comunità più o meno grandi, che poi iniziarono a tributare loro l'onore del culto. Cfr. anche Seznec 2015 [1940].

332. L'astrologia attribuiva agli influssi del cielo di Saturno l'inclinazione alla vita contemplativa (cfr. ad es. *Par.* XXI-XXII). Facendo riferimento al postillato tassiano delle *Enneadi* (per il quale cfr. Russo 2022, p. 390, n. 19), Erminia Ardissino osserva che «in *Enneade* V, v, 3 Plotino, che attribuisce al Sole o Zeus il ruolo di emanatore della vita, associa Saturno all'Uno che contempla se stesso e rimane in sé. Saturno sarebbe quindi per analogia l'Uno e perciò superiore al Sole, ovvero all'Intelligenza emanante. Il passo è segnato a margine con una linea verticale» (Ardissino 2003, p. 43). Per il rinvio a Dione Crisostomo, cfr. Dione Crisostomo 1585 [*De regno* III], p. 24: «Denique quod maximum est, solem vides, quanto praestet omnibus hominibus beatitudine, quum sit Deus, qui tamen non renuat nobis perpetuo subservire et nostrae salutis gratia facere universa? Quid enim aliud quis dicat, solem perpetuo operari, quam ea, quorum homines indigent? Facit et discernit horas, auget et nutrit omnia animantia, omnesque plantas, suppediat pulcherrimum et suavissimum specta-

A.F. Così estimo.

[160] A.B. Ma altri forse, sollevandosi da la mistica teologia de' gentili e lasciando a drietro tutte le favole, direbbe che ne la Trinità, dove tutte le persone sono eguali, s'attribuisce nondimeno la prima al padre, il quale è la somma potenza, e la seconda al figliuolo, ch'è la somma sapienza.[333] Ma questo sarebbe un trapassare i termini del nostro ragionamento: però, se vi piace, restiamo fra quelli che ne prescrive la nostra filosofia.

A.F. Voi potete stringerli e allargarli a vostro senno.

A.B. Come filosofo dunque non mi vergogno di sostenere che l'azione è più propria de l'uomo che non è la contemplazione: e, come più giovevole, è degna ne la città di maggiore onore.

A.F. Già fra la contemplazione e l'azione mi pare che sia convenevolmente giudicato.

[161] A.B. Nondimeno per confermare questa nostra opinione debbiamo ricercare che cosa sia l'onore.

A.F. L'onore, se ben mi ramento, in tre modi è stato diffinito da Aristotele: premio di virtù ne' libri de' *Costumi*, ne la *Republica* segno d'opinione benefattiva, e ultimamente premio de la virtù e de la benificenza; ne la quale diffinizione congiunge l'altre due.[334]

A.B. E da tutte queste diffinizioni raccorrem che l'onore più si convenga a l'uomo attivo ch'a lo speculativo, e prima da la prima: percioché 'l nome di virtù, quantunque convenga agli abiti intellettivi e a' morali, nondimeno è proprio de' morali.[335]

A.F. In questo uso pare usato più comunemente.

[162] A.B. Poi da la seconda più chiaramente, ch'Aristotele trasse da Senefonte, il quale dice che 'l tiranno è onorato per la potestà ch'egli ha di fare altrui benificio, per la quale conseguisce l'onore, dolcissimo oltre tutte le cose;

culum, nempe lucem, sine qua caeterorum bonorum nulla est utilitas, neque caelestium, neque terrestrium, imo neque ipsius vitae» (Baffetti 1998, *ad loc.*). Per la definizione del sole come «maggior ministro ch'abbia la natura», cfr. *Par.* X 28 (Prandi 1999, *ad loc.*). Sul sole come ipostasi di Dio, cfr. anche il *De sole* di Ficino.

333. Cfr. *supra*, 157 e nota relativa. Cfr. anche Dante, *Cv* III 12 12, in cui si distingue tra Padre (Sommo atto), Figlio (Somma sapienza) e Spirito (Sommo amore); *Inf.* III 5-6: «fecemi la divina potestate, / la somma sapïenza e 'l primo amore».

334. Cfr. Arist. *Eth. Nic.* IV 1123b: «l'onore costituisce un premio alla virtù»; *Rh.* I 1361a (non la *Politica*, come invece scritto da Tasso): «L'"onore" è il segno della buona fama del benefattore, si onorano giustamente e soprattutto coloro che hanno fatto del bene, ma viene onorato anche colui che può fare del bene»; *Eth. Nic.* VIII 1163b: «la stima è la ricompensa della virtù e della generosità» (Baffetti 1998, *ad loc.*; Prandi 1999, commento a *Forno I*, rr. 1706-1710; Cambiano 2019, p. 438).

335. Sulla distinzione fra virtù intellettuali e morali, cfr. Arist. *Eth. Nic.* I 1103a.

e usa questo nome come egli s'usava ne' primi tempi, ne' quali non era divenuto ancora odioso, ma tanto valeva quanto quel di re: anzi, come dice s. Agostino, si dava a gli uomini forti come suo propio.[336] Poi da la terza ciò si raccoglie non men chiaramente, ne la quale congiunge la virtù e la benificenza: quasi non ogni benificenza sia virtù, come pare al Possevino, ma ci sia alcuna benificenza diversa da la perfetta virtù, per la quale i tiranni ancora e gli uomini possenti sogliono essere onorati, quantunque non siano a fatto buoni.[337]

A.F. Da tutte queste diffinizioni mi pare che si raccolga assai espressamente quel che voi dite.

[163] A.B. Ma vorrem privar l'uomo contemplativo de l'onore o concedergliele minor parte ch'a l'attivo, o darli cosa maggiore che non è l'onore istesso, come è la gloria?

A.F. Né privar se ne dee, né de la minor parte sarebbe peraventura contento.

A.B. Anzi contentissimo, come quello che non si cura molto de le cose esteriori, ma s'appaga di se stesso e de le sue contemplazioni.

A.F. Adunque concediamgliene minor parte.

[164] A.B. Ma peraventura due sono le specie d'onore: l'una tutta popolare, la qual consiste ne' segni esteriori, la quale si concede non solo a' benefici, ma a la speranza de' benifici: e di questa prende sempre maggior parte l'uomo attivo, perché, quantunque il contemplativo possa far molto giovamento a gli uomini, non ha tante occasioni di giovare altrui; de l'altro, che si concede a l'eccelente virtù, egli n'ha parte eguale, benché non la ricerchi, peroché

336. Cfr. Xen. *Hier.* 7 9: «Infatti gli uomini comuni, quando ritengono che una persona eminente sia in grado di concedere benefici e pensano di poterne ottenere qualche vantaggio, ne parlano sempre con lodi, lo guardano come se ognuno vedesse un proprio bene, volontariamente gli cedono il passo per strada e si alzano dai seggi per affetto e non per paura, e lo incoronano per la virtù pubblica e per la liberalità e desiderano fargli dei doni, ebbene coloro che fanno tali favori mi sembrano onorare veramente costui e chi è ritenuto meritevole di queste cose è onorato realmente»; e ivi, 8 1-2: «il potere non impedisce per niente di essere amati, ma anzi in ciò supera anche la condizione privata. Esaminando se le cose stanno così non guardiamo se chi comanda, grazie ai suoi maggiori poteri, possa anche beneficiare di più» (Baffetti 1998, *ad loc.*; Prandi 1999, commento a *Forno I*, r. 1763). Per il rinvio ad Agostino, cfr. *De Civ. D.* V 19: «Sed ne tyranni non pessimi atque improbi reges, sed vetere nomine fortes dicti existimentur, unde ait Vergilius: *Pars mihi pacis erit dextram tetigisse tyranni*» (Baffetti 1998, *ad loc.*), a cui Tasso fa riferimento anche in *De la dignità* 78.

337. Cfr. Possevino 1559, pp. 2-3: «La definition dell'honore nella *Rhetorica* non è punto superflua, né falsa, né diversa da quella dell'*Ethica*, come ben si può mostrare: perché il medesimo è dire che sia dimostratione d'opinion benefattiva, e dire ch'egli è premio di virtù: essendo opera di virtù singolare il far beneficio a tutti».

è sempre conceduto a l'eccelenza, quantunque egli non operasse.[338] Laonde que' filosofi i quali toglievano a Dio il governo del mondo non ardivano però di torgli l'onore ch'a la sua divina natura pareva conveniente.[339]

A.F. Così mi pare assai convenevole, benché sarebbe stato più ragionevole ch'alcuno giamai non avesse filosofato in quella guisa: e questa senza fallo è la cagione per la quale ne le città sono più onorati i poeti e i pittori, gli scultori di molti altri artìfici, i quali sono più giovevoli a la cittadinanza.

[165] A.B. Due maniere d'onore sin qui abbiam ritrovate: l'una che si dà a l'eccelenza, l'altra a la beneficenza; e quantunque l'eccelenza soglia il più delle volte esser benefica e la benificenza eccelente, nondimeno, s'alcuna volta la eccelenza non giovasse o la benificenza fosse in persona non eccelente, non se gli dovrebbe negar l'onore.

A.F. Saprò dunque per l'avenire chi debbo onorare: e onorerò voi particolarmente, che me l'avete insegnato.

[166] A.B. Ma c'è, se non m'inganno, una terza maniera d'onore, la quale non fa mestieri ch'io v'insegni, percioché l'apparaste giovinetto e ora non ve ne ricordate: anzi più tosto è in voi così naturale come sono gli altri vostri gentili desideri.

A.F. E quale è questa?

338. Secondo Prandi, «il Tasso qui (sulla base del *De honore* di Flaminio Nobili – Lucca, Vincenzo Busdraghi, 1563, p. 13 –, che aveva distinto un onore composto di "solam existimationem" ed uno in cui essa era "signis etiam externis decoratam"), segue da un lato un luogo comune della trattatistica, che chiamava "estrinseco" o "acquistato" l'onore dipendente dai riconoscimenti pubblici; ma se ne discosta dall'altro, poiché, invece di far dipendere l'onore "intrinseco" o "innato" dal giudizio della "pubblica opinione", come accadeva nei testi di scienza cavalleresca, lo fonda sull'"eccellente virtù"» (Prandi 1999, *ad loc.*). A chi scrive, sembra piuttosto che Tasso si limiti a riflettere sulle definizioni aristoteliche di onore appena sopra ricordate, traendone alcune logiche conseguenze. Come si è visto, Tasso ricava dallo Stagirita tre definizioni, ma precisa che la terza deriva in realtà dalla semplice unione delle prime due. Individuando ora due specie d'onore, per la prima egli si ricollega alla seconda definizione d'onore (quella di *Rh.* I 1361a), come suggerito anche dalla precisazione per cui tale specie d'onore «si concede non solo a' benefici, ma a la speranza de' benifici», allo stesso modo in cui, nel corrispondente passo aristotelico, si legge che «si onorano giustamente e soprattutto coloro che hanno fatto del bene, ma viene onorato anche colui che può fare del bene». Fra l'altro, anche nel *Ierone* senofonteo – citato da Tasso come fonte della definizione aristotelica – si trova un'analoga enfasi sui segni esteriori dell'onore (cfr. *Hier.* 7 9). Quanto alla seconda specie d'onore, è evidente la sua corrispondenza con la prima definizione aristotelica, per cui l'onore è «premio di virtù».

339. Tasso si riferisce forse agli epicurei, secondo cui gli dei, nella loro imperturbabile beatitudine, non si occuperebbero del mondo e delle faccende umane. Al tempo stesso, essi costituirebbero dei modelli da imitare per gli uomini.

A.B. L'onore che si fa a la bellezza, il quale in que' luoghi principalmente sogliam conoscere, ne' quali molte donne son ragunate.

A.F. Bella maniera d'onore è questa veramente, con la quale la bellezza medesima è onorata: e se le lodi e l'onore fosser la medesima cosa, dire' che l'orazione la qual compose Isocrate in lode d'Elena, e i bellissimi versi de 'l Petrarca ne' quali è celebrata la bellezza di Laura fossero di questa maniera.[340]

[167] A.B. L'onore e la lode sono distinti, come già da altri è stato detto, percioché l'onore è de l'operazioni e la laude degli abiti.[341]

A.F. Io avrei creduto che la laude fosse il medesimo che la gloria: percioché Elena e Laura furono gloriose per le grandissime laudi ricevute da' poeti e da gli oratori.

A.B. La laude si distingue da la gloria come la cagion da l'effetto: perché molte fiate la gloria è effetto de la laude. Oltra di ciò la laude può esser ristret-

340. I riferimenti sono all'*Encomio di Elena* (*Orat.* 10) di Isocrate, le cui orazioni sono conservate fra i postillati tassiani (Russo 2022, p. 391, n. 24), e ai *Rerum vulgarium fragmenta* nonché ai *Trionfi* petrarcheschi.

341. In modo opposto rispetto a Tasso, Aristotele attribuisce l'onore agli «abiti» e la lode alle «operazioni». Quanto al primo punto, basti ricordare le definizioni aristoteliche dell'onore come premio della virtù (che è per l'appunto un «abito», secondo la definizione dell'*Etica Nicomachea*), a cui Tasso stesso fa esplicito riferimento poco sopra (161). Quanto invece alla lode, cfr. Arist. *Rh.* I 1367b: «la lode ci giunge dalle azioni». Al tempo stesso, tuttavia, Aristotele collega l'onore anche al beneficio, che è un'operazione (anche in questo caso, si vedano le definizioni di onore ricordate *supra*, 161), e dichiara che «la lode è discorso che rende manifesta la grandezza della virtù» e «Le opere sono segni di disposizione acquisita» (*Rh.* I 1367b). Su questa base, a Possevino appare legittimo associare l'onore alle operazioni e la lode agli abiti: «Aristotele dice che noi lodiamo coloro li quali hanno operato e fatto, perché i fatti son segni d'abito. Noi non lodiamo quelli che hanno fatto perché abbiano fatto, conciosia cosa che la laude non sia dei fatti, ma l'onore: ben gli lodiamo perché i fatti son segni d'abito. E pertanto, sì come noi diciamo la laude esser delle opere, la qual nondimeno è della virtù, così non doverà parere strano che noi diciamo l'onore essere della virtù, come ch'egli sia dell'opere. Così noi possiamo interpretare e trovare in che modo l'onor sia della virtù. Noi diciamo la laude propriamente esser della virtù perché ella è dell'abito, e l'onor delle operazioni perché è della felicità e de' benefici, le quali cose sono operazioni. Ma oltre a ciò noi diciamo, se bene impropriamente, la laude essere dell'operazioni, e l'onor della virtù. Quel senso adunque il qual noi diamo quando si dice che la laude dimostra l'opere, quel medesimo dico dobbiamo dare a quello che dice Aristotele, che l'onore dimostra la virtù. Quando la laude dimostra l'operazioni, diciamo questo avvenire perché l'operazioni son segni d'abito. L'onor similmente, perché è dell'operazioni, le quali son segno di virtù, puossi dire che sia della virtù, quantunque impropiamente. [...] [Aristotele] ora dice la laude e l'onore esser dell'opere, ora della virtù. Ma propiamente e per sé la laude è della virtù, e l'onor dell'opere» (Possevino 1559, pp. 13-14; cfr. Prandi 1999, *ad loc.*).

ta tra piccioli confini di tempo e di luogo e non manifestarsi né divolgarsi, ove la gloria vaga e si distende e non è quasi da termine circonscritta.[342]

[168] A.F. Sovviemmi molte fiate aver udito che l'onore è il maggiore de' beni esterni;[343] ma paragonandolo a le ricchezze, a la possanza od altro, s'altro è fuor di noi, non veggo come non debba di gran lunga essere anteposto. Ma dubito se l'onor sia maggior bene de la gloria.

A.B. Quando Aristotele disse che l'onore era il maggior de' beni esterni, no 'l distinse peraventura da la gloria: perché, come la luce s'assomiglia a lo splendore, così pare che l'onore e la gloria siano assomiglianti e, quasi fratelli nati ad un parto, difficilmente l'uno da l'altro è conosciuto. Ma io vi dimostrerò la differenza loro negli essempi: percioché l'onor de la rotta d'Asdruballe fu di Livio Salinatore, percioch'egli trionfò, e Claudio Nerone, suo compagno nel consolato, seguì il trionfo; ma la gloria principalmente o solo fu di Claudio, perché tutti gli occhi erano rivolti in lui solamente.[344]

[169] A.F. A questo essempio a me pare senza alcun dubbio maggior la gloria: perch'io avrei voluto più tosto, come Nerone, trionfar nel cuore e ne l'opinione de gli uomini che nel Campidoglio, come fece Livio.

A.B. Non vi dilungate da l'opinione di Cicerone, percioch'egli vuole che la perfetta gloria di tre cose sia composta: se ci ama la moltitudine, s'in noi ha fede, e se con alcuna maraviglia ci stima degni d'onore; ne le quali parole egli aggiunge la maraviglia a l'onore.[345]

[170] A.F. Non è picciola giunta la maraviglia: perché, s'io n'udi' il vero, ella è di quelli effetti le cagioni de' quali sono occulte, o de quelli che, se ben procedono da manifeste cagioni, sono nondimeno grandi in guisa che supe-

342. In modo piuttosto artificioso, Tasso ricollega alla definizione aristotelica di 'buona fama' la nozione per cui la gloria si estende nello spazio e nel tempo, come si può osservare *infra*, 174: si veda la nota relativa per approfondimenti (e cfr. già *Forno I*, 226, 231-233). Prandi rinvia a DE' NOBILI 1563/2, p. 29 ss. (PRANDI 1999, *ad loc.*).

343. Cfr. ARIST. *Eth. Nic.* IV 1123b: «D'altra parte il valore si attribuisce in riferimento ai beni esteriori, e il più grande tra i beni esteriori è quello che attribuiamo agli dèi, cioè quello che è particolarmente ricercato dalle persone che godono della giusta fama e che costituisce il premio migliore per le azioni più belle, e cioè l'onore; infatti questo è certamente il più grande dei beni esteriori» (BAFFETTI 1998 e PRANDI 1999, *ad loc.*).

344. Bucci si riferisce al trionfo per la vittoria dei Romani contro Asdrubale nella Battaglia del Metauro (207 a.C.), durante la Seconda guerra punica. Cfr. LIV. XXVIII 9 11: «ita consociatus triumphus cum utrique tum magis ei, qui [Claudio Nerone], quantum merito anteibat, tantum honore conlegae [Livio Salinatore] cesserat, gloriam auxit» (PRANDI 1999, *ad loc.*).

345. Cfr. CIC. *Off.* II 31: «Summa igitur et perfecta gloria constat ex tribus his: si diligit multitudo, si fidem habet, si cum admiratione quadam honore dignos putat» (BAFFETTI 1998 e PRANDI 1999, *ad loc.*).

rano l'intelletto; laonde le piramidi d'Egitto e la statua del Sole in Rodi e 'l sepolcro di Mausolo e l'altre fabriche somiglianti, tuttoché si sapesse ch'erano stati fatti da gli architetti e da' muratori co' danari e con la spesa di persone potentissime, nondimeno per la grandezza, ch'eccedeva l'usanza de l'altre fabriche, furono chiamati miracoli del mondo.[346]

[171] A.B. Oltre queste condizioni c'ha la gloria sovra l'onore, n'ha de l'altre che la rendono più eccelente: perch'io direi che la gloria è perpetua, e l'onore molte fiate ha fine con quel segno co 'l quale egli è dimostrato. Laonde io direi che la gloria fosse opinione perpetua e universale de l'altrui valore.

A.F. Assai convenevolmente mi par diffinita.

[172] A.B. E da questa diffinizione possiam raccorre che l'onore può esser ristretto dentro a' confini di picciolo tempo e di picciol luogo, ove la gloria conviene che si distenda per molti paesi e che sia lungamente durata o che possa lungamente durare:[347] laonde onorato sarà il consigliero o 'l mastro di casa del principe con tutte le dimostrazioni d'onore, de la virtù del quale peraventura non ha contezza alcuna né l'Inglese né 'l Polacco: e l'onore potrà fornire facilmente con la vita, ma la gloria passa a' futuri secoli.

A.F. Gran differenza è questa veramente.

[173] A.B. Oltre queste ve ne sono peraventura alcune altre: perché l'onore risguarda più la possanza di benificare, e la gloria più l'eccelenza:[348] onde

346. Nel definire la meraviglia, Tasso sembra avere presente il celebre passo di Aristotele sulla meraviglia come causa del filosofare: «Infatti gli uomini hanno cominciato a filosofare, ora come in origine, a causa della meraviglia: mentre da principio restavano meravigliati di fronte alle difficoltà più semplici, in seguito, progredendo a poco a poco, giunsero a porsi problemi sempre maggiori: per esempio i problemi riguardanti i fenomeni della luna e quelli del sole e degli astri, o i problemi riguardanti la generazione dell'intero universo» (*Met*. I 982b). La Piramide di Cheope, il Colosso di Rodi e il Mausoleo di Alicarnasso sono annoverate fra le sette meraviglie del mondo antico. Prandi propone il confronto con un passo analogo da una lettera di Tasso al cappuccino Marco da Ferrara, dell'11 ottobre 1581: «miracoli sono state chiamate quelle opere de gli uomini, che per la grandezza loro movevano maraviglia; quali furono le piramidi de' re de l'Egitto, e 'l colosso del sole ch'era in Rodi, e 'l sepolcro che a Mausolo drizzò Artemisia» (*Lettere*, II, n. 189, p. 158; cfr. Prandi 1999, commento a *Forno I*, rr. 1788-1789).

347. Cfr. *supra*, 167; *infra*, 174.

348. Per il legame dell'onore con la «possanza di benificare», cfr. le definizioni aristoteliche citate *supra*, 161, in particolare quella di *Rh.* I 1361a. Alle righe subito precedenti (*Rh.* I 1361a), in cui Aristotele definisce la 'buona fama', si riferisce probabilmente Tasso nell'istituire un rapporto fra gloria ed eccellenza: tale luogo viene esplicitamente richiamato poco oltre (174). Cfr. anche Thom. *ST* II-II q. 132 a. 1 co.: «gloria claritatem quandam significat, unde glorificari idem est quod clarificari, ut Augustinus dicit, super Ioan. Claritas autem et decorem quendam habet, et manifestationem». Prandi ricorda un altro luogo tassiano: «chi dice gloria, dice un non so che di più chiaro e di più perfetto e di più universale, che

coloro che sono eccelenti in cosa che non sia molto giovevole, hanno maggior parte de la gloria, e maggior parte de l'onore quelli altri che possono far molto giovamento; ma i capitani di guerra e i buoni principi e valorosi cittadini ne le buone republiche sono egualmente gloriosi e onorati.

A.F. A l'opere eccelenti che non danno utilità non manca la condizion del maraviglioso, ch'è ricercata ne la gloria. Nondimeno mi pare ch'in lei si desiderino l'altre due: perch'uno artefice può esser degno di maraviglia per l'opere sue, al qual non si porti amore né si presti credenza.

[174] A.B. Marco Tullio ragionava in quel luogo non d'ogni gloria, ma de la somma e perfetta, la quale è quella de' re e de' principi ne le città libere, ne la qual son necessarie la benevolenza e la fede de la moltitudine;[349] ma queste possono essere e non essere in quella ch'Aristotele chiamò buona stima; percioch'egli dice che la buona stima è l'esser giudicato virtuoso da ciascuno e avere alcuna cosa tale che sia desiderata da tutti o da' più e de' buoni e de' prudenti:[350] con le quali parole ristringe quel desiderio e quella benivolenza universale che par necessaria ne la gloria; e quinci aviene che M. Tullio non estimò che fossero l'istessa cosa.

A.F. Peraventura la buona stima è contenuta ne la gloria come il più nel meno.

[175] A.B. Ma dove lasciam la fama, de la quale è ragionevole che si ragioni dopo l'onore e la lode e la gloria e la buona stima?

A.F. Dee andare in così buona compagnia.

A.B. Nondimeno ella non è sempre buona né sempre vera come la gloria, ma fallace e rea alcuna volta. Laonde non fu annoverata fra' beni ma fra' mali da quel poeta che disse:

> Fama, malum quo non aliud velocius ullum,
> Mobilitate viget viresque acquirit eundo;

non è l'onore» (*Discorso della virtù eroica e della carità*, p. 193; cfr. PRANDI 1999, commento a *Forno I*, rr. 1794-1795).

349. Cfr. *supra*, 169.

350. Cfr. ARIST. *Rh.* I 1361a: «"Godere di buona fama" significa l'essere ritenuto persona dabbene da tutti o possedere un tipo di bene che tutti, o la maggior parte o i buoni o i sapienti, desiderano» (BAFFETTI 1999, *ad loc.*). Non appare invece condivisibile il rimando di Prandi a *Rh.* I 1371a: «E l'onore e la buona reputazione sono tra le cose più piacevoli dal momento che ciascuno tende a immaginarsi di essere tale e quale un gentiluomo, e ancora di più quando a parlarne siano quelli che si ritiene che dicano la verità. Tali sono: quelli vicini più di quelli lontani, gli intimi e i concittadini più degli estranei, quelli che ci sono più di quelli che verranno, i saggi più degli stolti e i molti dei pochi» (PRANDI 1999, commento a *Forno I*, rr. 1832-1835).

e poi soggiunge:

Tam ficti pravique tenax quam nuntia veri.[351]

[176] Laonde, se la fama è sì fatta, perch'ella meglio da la gloria si conoscesse, aggiungerei a la diffinizione de la gloria una parola, dicendo ch'ella è vera e universale e durabile opinione del valore altrui e de l'altrui bontà; ma la fama è così vera come falsa, così buona come malvagia.

A.F. Così stimo: perch'io l'ho trovata or con l'ali purpuree, or con le nere, or circondata da timori, or da speranze; né però biasimo i poeti, perché mi diletto ne la varietà.[352]

[177] A.B. La varietà de' poeti è troppo costante, e la negligenza troppo accurata;[353] laonde Virgilio, volendo dimostrarci ch'ella non era sempre mala, disse in un altro luogo:

351. Cfr. VERG. *Aen.* IV 174-175: «la Fama di cui niente c'è di più rapido: / rigogliosa di mobilità, andando acquista forza»; ivi, IV 188: «tenace nella maligna finzione e messaggera di verità».

352. Tasso sembra alludere innanzitutto a Silio Italico e a Claudiano, con riferimento rispettivamente a *Punica* VI 552-554: «Interea, rapidas perfusa cruoribus alas, / Sicut sanguinea Thrasimenni tinxerat unda, / Vera ac ficta simul spargebat Fama per urbem» e *De bello gothico* 201: «Famaque nigrantes succincta pavoribus alas» (PRANDI 1999, commento a *Forno I*, rr. 2006-2008). Secondo l'*Iconologia* del Ripa, la Fama buona ha «ali bianche a gl'omeri», le quali «notano la candidezza e la velocità della fama buona» (pp. 154-155). La Fama cattiva viene invece descritta nel modo seguente, sulla base del già ricordato passo di Claudiano: «Donna con un vestito dipinto d'alcune imaginette nere, come puttini con l'ali nere e con una tromba in mano, conforme al detto di Claudiano nel libro della guerra getica contro Alarico: *Famaque nigrantes succincta pavoribus alas*. Sono l'imaginette notate per quei timori che si accrescono nel crescere la cattiva fama. L'ali nere mostrano l'oscurità dell'azioni e la sordidezza» (RIPA 1611, p. 156). Una celebre allegoria della Fama si legge in OV. *Met.* XII 39-63.

353. Bucci evidenzia come le difformità fra i poeti non sono riconducibili a trascuratezza. Nei due ossimori, in particolare nel secondo, si riconosce il riferimento alla celebre formula ciceroniana della *negligentia diligens* (CIC. *Orat.* 23 78), importante già per Castiglione nel definire l'ideale della 'sprezzatura'. Analogamente, Ovidio parla di bellezza *neglecta* (*Ars A.* I 507: «Forma viros neglecta decet») e di arte simile al caso (*Ars A.* III 155: «Ars casus similis»; su Cicerone e Ovidio come fonti della 'sprezzatura' castiglionesca, RICCI 2003/2, p. 241). Fra l'altro, Tasso valorizza anche in ambito esegetico la «nobile negligenza» dei poeti, ossia la loro sprezzatura stilistica (per approfondimenti, PETTERUTI PELLEGRINO 2013, pp. 143-181). Si pensi in particolare all'esaltazione della negligenza di Della Casa di contro alla minuta diligenza di Bembo e dei bembisti nella *Lezione* sul sonetto dellacasiano *Questa vita mortal, che 'n una o 'n due* (*Rime* 64). Con rimando alle *Partitiones oratoriae* di Cicerone (17 57), Tasso scrive: «Avendo parimente letto il Casa nelle Partizioni, che minuta è ogni diligenza; volse con nobile negligenza, per dissimulare l'arte, queste tre voci nel sonetto due

Stat sua cuique dies; breve et irreparabile tempus
Omnibus est vitae; sed famam extendere factis,
Hoc virtutis opus.[354]

Perché, se la fama è operazion de la virtù, è buona: dunque, dimostrandola qui buona e altrove rea, dimostra ch'ella sia or d'una, or d'altra natura, e s'accomoda al proposito del quale ei ragiona; perché rea la chiama quando ella è cagion di morte, buona quando è causa d'immortalità.

A.F. Ragionevolmente e con molto artificio.

[178] A.B. Ma peraventura si potrebbe provare ch'ogni fama, qualunque ella sia, è miglior del suo opposito, cioè del non esser conosciuto: percioché non solo desidera la fama Pier da le Vigne, che, perseguitato da l'invidia, morì

per disdegnoso gusto,
Credendo co 'l morir fuggir disdegno,[355]

e Brunetto Latini letterato e gli altri simili che nel mondo furono di grande estimazione, ma Ciacco parasito ancora, del quale non si poteva spargere altra fama che di goloso e di bevitore e di cinciglione.[356]

volte replicare [...]» (*Lezione sopra un sonetto di Monsignor Della Casa*, p. 130). Tornando al passaggio del *Forno*, forse nella «varietà [...] costante» si può cogliere anche un'eco della *concordia discors* oraziana (*Epist.* I 12 19).

354. Cfr. VERG. *Aen.* X 467-469: «Ognuno ha fisso il suo giorno, la vita di tutti / è breve e irrevocabile, ma estendere con le imprese la gloria, questo è il compito del valore».

355. *Inf.* XIII 71-72. Secondo il racconto dantesco, Pier delle Vigne, consigliere e ministro di Federico II, fu accusato calunniosamente da cortigiani invidiosi di essere coinvolto in un complotto contro l'imperatore. Imprigionato, si tolse la vita (motivo per cui Dante lo pone nella selva dei suicidi). Nei versi qui citati, Pier delle Vigne intende che si uccise per ribellarsi alla situazione umiliante in cui si trovava («per disdegnoso gusto»), credendo che con il suicidio sarebbe sfuggito al disprezzo di chi lo riteneva traditore del suo sovrano («credendo co 'l morir fuggir disdegno»). Rivolgendosi a Dante, egli gli chiede di ricordarlo nel mondo terreno per restaurarne la reputazione: «E se di voi alcun nel mondo riede, / conforti la memoria mia, che giace / ancor del colpo che 'nvidia le diede» (ivi, vv. 76-78). Cfr. anche *Il N. overo de la pietà* 10.

356. Brunetto Latini, autore del *Tresor* e maestro di Dante, è posto da quest'ultimo fra i sodomiti in *Inf.* XV. Alla fine del canto, Brunetto si congeda da Dante con queste parole: «Sieti raccomandato il mio Tesoro, / nel qual io vivo ancora, e più non cheggio» (vv. 119-120). Nel cerchio dei golosi, Ciacco rivolge a Dante la seguente preghiera: «Ma quando tu sarai nel dolce mondo, / priegoti ch'a la mente altrui mi rechi» (*Inf.* VI 88-89). *parasito*: 'parassita'. In alcuni antichi commenti della *Commedia*, Ciacco è definito uomo di corte e parassita. Il parassita è colui che, rendendosi bene accetto con l'adulazione, la loquacità e le facezie, riesce a farsi invitare alla tavola di qualcuno di ricco e, più in generale, a ricavare da lui mezzi di sostentamento. *cinciglione*: 'ubriacone'.

A.F. Certo di molta stima è l'autorità; ma quando l'autorità son contrarie, supe⟨re⟩rebbe senza fallo quella di Virgilio, se l'una fosse opposta a l'altra per diritto.

[179] A.B. Ricerchiam dunque la ragione. La fama è quasi un'ombra de l'essere:[357] onde, perché ciascun desidera l'essere, qualunque egli sia, perciò non è sconvenevole che desideri la fama; e s'il desiderio de l'essere è ne' dannati, è in loro quasi per conseguente questo altro:[358] e questa sarà la prima ragione.

A.F. Assai buona per mio aviso, s'io posso darne giudicio in modo alcuno.

[180] A.B. Ma ce n'è un'altra, ch'essendo l'essenza de' dannati imperfettissima, come quella ch'è spogliata di tutti i doni de la grazia e ha consummati tutti quelli de la natura, non può esser capevole di bene se non imperfettissimo: laonde desidera la fama che può facilmente conseguire, percioch'essendo ombra de l'essere, è per conseguenza ombra di bene.[359]

A.F. La seconda ragione conferma la prima.

A.B. Ma poi che de la gloria e de la fama e de l'onore e de la laude s'è ragionato a bastanza, debbiamo considerar se possono in qualche modo distinguere la nobiltà.

A.F. La considerazione sarà bella e degna di voi.

[181] A.B. Diremo dunque ch'ogni nobiltà sia orrevole: percioché l'onore è una di quelle differenze che pone Aristotele ne la diffinizione.

A.F. Securamente potremo ciò affermare.

A.B. E parimente ogni nobiltà è laudevole.

A.F. Tutte, se non m'inganno, son degne di lode.

A.B. Ma non tutte son degne di gloria o di gloriosa laude, come estimò Licofrone sofista, il quale non pone alcuna essenzial differenza tra i nobili e gli ignobili, quasi non la faccia la virtù.[360] **[182]** Ma per mio aviso gloriosa

357. *La fama ... essere*: perché la fama permette la sopravvivenza nel ricordo anche dopo la morte fisica. Come osservato da Prandi, Tasso si rifà a Cic. *Tusc.* I 45 109, dove il riferimento è al rapporto fra virtù e gloria: «Etsi enim nihil habet in se gloria cur expetatur, tamen virtutem tamquam umbra sequitur». Il medesimo studioso sottolinea il parallelo con il *Torrismondo*: «l'onore / Sèguita il bene oprar, come ombra il corpo» (Atto I, sc. III, vv. 794-795; cfr. Prandi 1999, commento a *Forno I*, r. 2058).

358. *questo altro*: il desiderio della fama.

359. Riguardo alla corrispondenza fra essere e bene, già Sant'Agostino sostiene che tutto il creato, in quanto creazione di Dio, è bene: «omnis autem natura in quantum natura est, bonum est» (*De natura boni contra Manichaeos* 1). Secondo tale prospettiva, il male è semplicemente assenza di bene, quindi non essere. Inoltre, il celebre argomento ontologico addotto da Sant'Anselmo per dimostrare l'esistenza di Dio verte sul fatto che l'esistenza è una perfezione.

360. Cfr. *supra*, 58 e nota relativa.

nobiltà solamente è quella de gli eroi e de' principi e de gli uomini eccelentissimi.

A.F. Così stimo.

A.B. Né tutte saranno famose, quantunque tutte siano onorate.

A.F. Non per mio parere, perché son molti nobili la fama de' quali è contenuta ne la città.

[183] A.B. E se le donne private son nobili ma non famose, si ritrova qualche sorte di nobiltà senza fama.

A.F. Senza dubbio.

A.B. Dunque altra nobiltà è la gloriosa, altra la famosa, altra l'onorata.

A.F. Così pare.

A.B. Ma noi abbiam diviso la nobiltà per differenze estrinsiche e accidentali, e possiam di nuovo più sottilmente dividerla per intrinsiche differenze.

A.F. Con maggior mia utilità sarà divisa senza fallo.

[184] A.B. Dividiamla dunque con quelle che son prese da la virtù, e ditemi: stimate voi che sia diversa la virtù del signore da quella del servo?

A.F. Stimo.[361]

A.B. E diversa ancora la virtù di coloro i quali comandano da quella di coloro ch'ubbediscono?

A.F. Diversa similmente.

A.B. E quale è più nobile?

A.F. Senza dubbio quella del signore e degli altri che sono usi a comandare.

[185] A.B. Ma vi sono alcune virtù che comandano alternamente e ubbediscono.

A.F. Questa distinzione non mi par tanto propria de le virtù quanto degli uomini, perché veggono in loro che danno le commissioni e l'esseguiscono vicendevolmente; ma no 'l veggio né 'l conosco ne le virtù de l'animo.[362]

A.B. Le città esteriori sono fatte a similitudine de le potenze interiori.[363]

A.F. Di questo altre fiate udii favellare, e mi par molto ragionevole.

[186] A.B. Dunque non è senza ragione che l'ufficio di commandare e d'ubbedire sia prima fra le virtù che tra gli uomini. Laonde Teage, uno de' filosofi de la Grecia, alcune d'esse chiamò principi, come la prudenza, altre inferiori e seguaci, come la fortezza, altre composte, come la giustizia, a la quale non più s'appartiene l'ubbedire che 'l commandare; e la temperanza e

361. Sulla virtù dello schiavo in relazione a quella del padrone, cfr. ARIST. *Pol.* I 1259b; più in generale, sulla figura dello schiavo e sul suo rapporto di subordinazione al padrone, cfr. ivi, I 1253b. Cfr. anche POSSEVINO 1559, pp. 223-224; *Della precedenza* 39-40.

362. Sui cittadini che sanno sia comandare sia obbedire, cfr. ARIST. *Pol.* IV 11.

363. Cfr. PL. *Resp.* IV 434 D ss., IX 577 C ss. (PRANDI 1999, commento a *Forno I*, rr. 1329-1331), in cui viene sviluppata l'analogia fra la città e l'individuo.

la fortezza ubbedisce in tutte l'occasioni, anzi, s'ella usurpasse l'imperio a la prudenza, non sarebbe fortezza ma temerità, come fu peraventura quella di Minuzio, il qual volle contendere con Fabio.[364]

A.F. In questa guisa assai convenevolmente son disposti gli uffici ne l'animo: e ora io conosco quel che non conosceva da prima.

[187] A.B. Ma la prudenza del re dee esser quella che conviene al re, e quella del buon soggetto dee convenire al buon soggetto.

⟨A.F.⟩ Similmente.

A.B. Altra dunque sarà la prudenza publica, la quale è a guisa d'architetto e, come dice Aristotele, ha cura de le leggi, altra la civile o privata, che si dimostra ne l'essecuzioni.[365]

A.F. Così mi par ragionevole.

A.B. Abbiam dunque tre specie di nobiltà: la nobiltà de gli uomini contemplativi e quella de gli attivi, la quale si distingue in quella di principe e di soggetto.

A.F. Non potrebbe meglio seperarsi.

[188] A.B. Ma chiamarem principe colui solamente il quale comanda a chi vuole ubbedire, o pur ancora alcun comandamento di principe è fatto a' disobedienti?

A.F. Il comandare a coloro che non vogliono ubbedire fu da molti giudicato operazion di tiranno.[366]

A.B. Nondimeno noi abbiam già detto, seguendo l'opinion di Platone, che le città debbono esser formate a simiglianza de la giustizia ch'è ne l'animo.[367]

364. Cfr. Stobeo 1551 (*Sermo I*, *De virtute*), c. *9r*, in cui è attribuito al filosofo pitagorico Teage di Crotone il seguente pensiero: «manifestum quod et virtutum hae quidem sint principales et duces, aliae vero comites, rursum aliae compositae ex his: duces quidem et primariae velut prudentia, comites vero velut fortitudo et temperantia, composita autem ex his velut iustitia» (Basile 1991/2, p. 38; Baffetti 1998 e Prandi 1999, *ad loc.*). Teage è ricordato al medesimo proposito anche in Piccolomini 1583, p. 210. Fra l'altro, in *Porzio* 143, Tasso riprende proprio da Piccolomini un passo in cui Teage è menzionato per la distinzione da lui operata fra le virtù morali (Piccolomini 1583, p. 185). Su Teage di Crotone, Thesleff 1965, pp. 189-193. Marco Minucio Rufo, co-dittatore con Quinto Fabio Massimo, non condivideva la strategia temporeggiatrice di quest'ultimo e, a causa della propria imprudenza, cadde in un'imboscata preparata da Annibale. Solo l'intervento di Fabio Massimo riuscì a salvarlo da una rovinosa sconfitta (Polyb. III 101-105; Liv. XXII 24-29; Plut. *Fab.* 12-13). Cfr. anche *Malpiglio* 34.

365. Cfr. Arist. *Eth. Nic.* VI 1141b: «La saggezza che ha per oggetto una città, poi, in quanto architettonica, è saggezza legislativa, mentre in quanto riguarda gli atti particolari ha il nome comune di "saggezza politica"; questa ha per oggetto l'azione e la valutazione» (Baffetti 1998, *ad loc.*).

366. Cfr. Pl. *Resp.* IX 577C-D.

367. Cfr. ivi, IV 434D ss. (Baffetti 1998, *ad loc.*).

A.F. Abbiamo.

[189] A.B. E ne l'animo la prudenza costringe gli affetti che malvolentieri ubbediscono e ritien l'ira, se le nega ubedienza, e pon freno a l'amore; che s'ella non fosse, ci trasporterebbe fuor del diritto camino.[368]

A.F. Non si può negare che queste non siano operazioni de la prudenza.

A.B. Dunque il re e 'l buon principe può costringere chi ricusa d'ubbedire, né per questa differenza sarà distinto dal tiranno, come parve ad alcuni, ma per altra.[369]

A.F. Per altra.

[190] A.B. O per altre più tosto: perch'il principe sa comandare e comanda a chi ragionevolmente dee ubbedire, quantunque egli non volesse. Abbiam dunque ritrovata qual sia propriamente la nobiltà reale o di principe: laonde ella è senza dubbio ne la casa de' principi nostri e de' vostri,[370] perché v'è podestà assoluta o quasi assoluta e simile a quella de' re, la quale non è nuova in alcuni di questi altissimi e gentilissimi legnaggi, ma tanto antica che la nobiltà di molte vechissime famiglie potrebbe parer nuova in questa comperazione; laonde i lor vasalli debbono volentieri ubbedire, perché si ricordano d'avere sempre ubbedito e hanno letto ch'ubedirono i maggiori per molte centinaia d'anni. Talché niuno altro segno di nobiltà maggiore posson dimostrare che la servitù co' vostri principi e l'ubbedienza e la fedeltà dimostrata, per la quale sono stati degni di tutti que' gradi e di tutti que' titoli ch'a nobilissimi cavalieri son convenienti; e vivono con splendore e con ornamento eguale a quello de' baroni de' grandissimi regni. **[191]** Ma queste condizioni non si trovavano ne' soggetti de' tiranni allora che Italia n'era piena; né ora si trovano in quelli de molti principi i quali comandono legitimamente.

A.F. Così è veramente; e oltre quelle famiglie le quali anticamente sono ferraresi e de lo stato, molte n'hanno ricevute de' principi e de' signori forestieri, che per diversi avenimenti de la fortuna sono divenuti suoi vasalli, come i Pii, i Bentivogli, i Varani, i Malatesti e i Manfredi e gli Strozzi.[371] **[192]** Molti nobilissimi baroni ancora, ch'anticamente in quegli stati medesi-

368. Cfr. ivi, IV 439B-441C. Si veda anche il mito dell'auriga in *Phdr.* 246A-D, 253C-255B.

369. Tasso fa probabilmente riferimento soprattutto al confronto fra re e tiranno in Arist. *Pol.* V 11. Prandi vede invece un riferimento al IX libro della *Repubblica*, in cui Platone confronta le figure del re e del tiranno anche con riferimento al rapporto con i sudditi (Prandi 1999, *ad loc.*).

370. *de' principi nostri e de' vostri*: i Savoia e gli Este.

371. *Pii* ... *Strozzi*: famiglie legate rispettivamente a Carpi, Bologna, Camerino, Rimini, Faenza e Firenze (ma per gli Strozzi il riferimento è in particolare al ramo ferrarese della famiglia, a cui appartenevano i noti poeti neolatini Tito Vespasiano ed Ercole).

mi prendevano l'investiture da l'imperatore, ora la prendono dal duca: e fra questi sono i Rangoni, i Montecuccoli, i Fogliani,[372] a' quali tutti il duca, come prudentissimo principe, comparte gli onori e le grazie; e ciascun di loro, non che tutti insieme, son tali ch'adornerebbono un regno.

[193] A.B. Già io portava questa opinione: e ora mi piace che da voi mi sia confermata; ma perché l'azioni de la virtù possono esser molte oltre quelle de la prudenza, a la quale abbiamo attribuito il principato, qual porrem nel secondo luogo e qual nel terzo?

A.F. I' vo pensando se mi soviene che rispondere; ma ecco Dante par che me l'insegni:

> Vostra gente onorata non si sfregia
> Del pregio de la borsa e de la spada.[373]

Percioché 'l pregio de la borsa e de la spada stimo che sia la nobiltà, la qual forse si manifesta ne l'operazioni de la borsa e de la spada.

A.B. Così stimo.

[194] A.F. E, se ben mi soviene, egli parla de la casa Malespina; e questo medesimo altrove conferma dicendo:

> Di che valore e cortesia dimora.[374]

Ma, se ben mi sovviene, l'opinione derivò da Aristotele, il qual par che conceda il primo luogo a la fortezza e a la liberalità.[375]

372. *i Rangoni ... i Fogliani*: I Rangoni erano stanziati nel territorio fra Modena e Reggio Emilia, i Montecuccoli nel modenese e i Fogliani a Reggio Emilia. Un Rangone, Torquato, è interlocutore eponimo del dialogo tassiano *Il Rangone overo de la pace*.

373. *Purg.* VIII 128-129 (in realtà, il v. 128 recita: «Che vostra gente onrata non si sfregia»). Dante si sta rivolgendo al marchese Corrado Malaspina il Giovane, appartenente alla nobile famiglia lunigianese che più tardi lo ospiterà durante il suo esilio. I versi in questione significano che la nobile famiglia dei Malaspina non cessa di fregiarsi («non si sfregia») del vanto della liberalità (il «pregio de la borsa») e del valore militare («de la spada»).

374. *Inf.* XVI 67 (in realtà, il verso è: «Cortesia e valor dì se dimora»). Nel passo in questione, Iacopo Rusticucci chiede a Dante se a Firenze si trovano ancora «cortesia e valore».

375. Cfr. Arist. *Rh.* I 1366b: «Parti della virtù sono giustizia, valore, temperanza, magnificenza, magnanimità, liberalità, saggezza, sapienza. Necessariamente le più grandi virtù sono quelle più utili per gli altri, siccome è virtù la facoltà di operare bene, anche per questo motivo si onorano soprattutto i giusti e i valorosi, poiché il valore è utile in guerra, la giustizia è utile agli altri in guerra e in pace. Poi la liberalità: infatti gli uomini di costumi liberali donano spontaneamente e non si mettono a fare questioni sulle ricchezze cui gli altri

A.B. In ciò l'uno e l'altro si dipartì da Platone o parve che sene dipartisse: percioché il principe degli Academici attribuisce il principato a la prudenza e dopo lei ripone la giustizia, e nel terzo grado mette la temperanza, nel quarto la fortezza.[376] Nondimeno l'uno ha maggior risguardo a la dignità di ciascuna, l'altro a gli effetti, i quali sogliono essere stimati da le città perché paiono più giovevoli:[377] dico paiono, imperoch'ove non fosse la giustizia, non rimarebbe luogo a la liberalità e a la fortezza e a la temperanza.

[195] A.F. La giustizia qualche volta è odiosa a molti, e la temperanza pare odiosetta anzi che no, e la nemica sua fu amata almeno negli eroi, io dico in Ercole, in Achille, in Alessandro, i quali si lasciarono vincere bene spesso da l'amore e da l'ira e dal vino;[378] laonde io non so che mi dica de gli eroi: perché, se risguardo le cose fatte da loro, mi paiono maggiori degli altri uomini, ma ne le passioni gli stimo simili, se non peggiori.[379]

aspirano al di sopra di tutto» (Baffetti 1998, *ad loc.*). Meno aderente è il riscontro proposto da Prandi, il quale osserva che, «nella *Grande etica*, Aristotele parla per prima cosa del coraggio (I, 20) in base al principio che l'"attività è migliore della disposizione" (I, 19, 1190 b 1)» (Prandi 1999, *ad loc.*).

376. *l'uno e l'altro*: Dante e Aristotele. Il «principe degli Academici» è Platone. Il riferimento è in particolare a Pl. *Resp.* IV 427D ss. (Baffetti 1998 e Prandi 1999, *ad loc.*).

377. *l'uno … l'altro …*: rispettivamente Platone e Aristotele. Il primo stabilisce una gerarchia di valore in senso assoluto fra le virtù, mentre il secondo si dimostra particolarmente interessato ai loro effetti in ambito politico-sociale.

378. In un accesso di follia, Ercole uccise la moglie Megara e i propri figli, nonché quelli di Ificle. Successivamente, preso dall'ira, uccise l'amico Ifito (che era suo ospite) e profanò l'oracolo di Delfi. Per amore, invece, accettò una degradante servitù presso la regina Onfale e trovò poi la morte a causa della gelosia di Deianira. Tasso poteva leggere le storie relative ad Ercole ad es. nell'*Hercules furens* di Seneca, nelle *Fabulae* di Igino, nel *De laboribus Herculis* di Salutati e nel poema *Hercole* di Giraldi Cinzio. Nel canto XVI della *Liberata*, fra gli *exempla* di amori disonorevoli scolpiti nelle porte del giardino di Armida, si trova anche quello di Ercole per Onfale (chiamata Iole nella versione tassiana). Riguardo ad Achille, cui viene dedicata attenzione specifica poco oltre, basti ricordare la sua ira per la sottrazione della schiava Briseide da parte di Agamennone (tema che costituisce il soggetto dell'*Iliade*) e la rabbiosa strage di Troiani, fino all'uccisione di Ettore, come vendetta per la morte dell'amato Patroclo. Sull'ira di Achille, cfr. anche *DPE*, pp. 104-105; *LP* XLVI 7. Nel *Discorso della virtù eroica e della carità*, Ercole e Achille sono citati per supportare la tesi che la virtù eroica non è basata sulla «mediocrità», bensì sull'eccesso (*Prose diverse*, II, p. 191). Su Alessandro Magno vinto dall'ira e dal vizio del bere, cfr. *supra*, 18 e nota relativa. L'inclinazione all'intemperanza e all'irascibilità da parte degli eroi antichi e di personalità illustri contemporanee è oggetto di discussione anche in *Porzio* 174-199.

379. Sul rapporto fra eroi e passioni, cfr. *Forno I* 133 ss. Cfr. anche *supra*, 18. Per approfondimenti: Favaro 2021, pp. 221-278.

A.B. Come l'onde de l'oceano sono maggiori di quelle del Meditarraneo, così la tempesta de le passioni negli eroi supera gli affetti umani di gran lunga.[380]

A.F. Da questa grandissima agitazione non so che si possa argomentare.

[196] A.B. Ma chi giudicate voi miglior nocchiero, quel che ne le maggiori fortune sa regger la nave o quel che ne le minori?

A.F. Quel che ne le maggiori senza fallo.

A.B. Dunque la prudenza che può regger l'animo degli eroi ne' grandissimi affetti è maggior di quella ch'è moderatrice de' piccioli movimenti.

A.F. Cotesto può esser vero; tutta volta io non veggo che gli eroi de' quali abbiam fatta menzione potesser regger l'animo o la vita a lor voglia.

[197] A.B. La poté Enea sì fattamente nel partirsi da Didone ch'egli ne fu quasi reputato crudele, come appare in que' versi:

Mens immota manet, lacrimae volvuntur inanes;[381]

ma negli altri poteva ritrovarsi una disposizione a la virtù eroica come a tutte l'altre virtù; e se questa disposizione a la virtù eroica si concede, così riporremo in lei la nobiltà eroica come la nobiltà non eroica ne l'altre virtù.[382]

A.F. Convenevolmente.

[198] A.B. La conoscerem dunque da l'operazioni grandi, le quali avanzano l'azioni de gli altri uomini, e particolarmente da quelle le quali sono celebrate da gli antichi poeti in Ercole, in Achille, in Teseo, in Iasone:[383] e a' nostri tempi sono stati simili ne la fortezza del corpo e de l'animo a que' primi eroi Luigi e Carlo Gonzaga;[384] e si può con lor numerare il signor Fracasso Sanseverino e 'l signor Francesco Villa, il quale a la presenza del duca Ercole

380. L'immagine della tempesta delle passioni (che richiama subito dopo la figura del nocchiero) è topica: cfr. ad es. CASTIGLIONE, *Cort.* IV 3 27, 47 [IV 15, 18].

381. VERG. *Aen.* IV 449: «ma la mente rimane immota, scendono inutili lacrime».

382. Il concetto di virtù eroica è introdotto in ARIST. *Eth. Nic.* VII 1145a. Cfr. anche *supra*, 28.

383. Tutti e quattro gli eroi qui citati sono presenti nelle *Metamorfosi* di Ovidio. Ercole e Giasone sono personaggi anche delle *Argonautiche* di Apollonio Rodio, mentre le imprese di Achille sono cantate pure nell'*Iliade* di Omero e nell'*Achilleide* di Stazio.

384. Luigi Gonzaga (1500-1532), detto 'Rodomonte' per l'eccezionale forza fisica, fu conte di Sabbioneta e, in ambito militare, prima capitano imperiale di Carlo V, poi comandante dell'esercito pontificio. Morì per un colpo d'archibugio. Su di lui, BENZONI 2001/2. Suo cugino Carlo (1523-1555), signore di San Martino, fu uomo d'arme al servizio di Carlo V e del Ducato di Firenze. Luigi e Carlo sono ricordati anche in *Genealogia di Casa Gonzaga* LII 1-2; *Conte* 160, 219; inoltre, Tasso indirizza loro il sonetto 765 delle sue *Rime*.

lottò con Rodomonte, e 'l signor Corneglio Bentivoglio e 'l duca di Ferrara, del qual disse il Veniero:

> Moderno essempio degli antichi eroi.[385]

A.F. La fama di questi cavalieri nobilissimi non altramente dovrà passare a' secoli futuri che quella de' più famosi.

[199] A.B. Ercole nondimeno ubbedì ad Euristeo: laonde pare che la virtù eroica e la virtù regia non sia la medesima.[386]

A.F. La virtù regia, se bene io mi ricordo de le cose dette, è quella con la quale si comanda: e per questa ragione non par che sia l'istessa. Ma Euristeo non era degno di comandare, né Ercole d'ubbedire.[387]

[200] A.B. Ma che diremo d'Achille?

A.F. Ch'egli fosse eroe senza fallo.

A.B. Ma era re, non solo eroe: e come re doveva saper comandare a' Mirmidoni.[388]

385. Gaspare Sanseverino (1455-1519), detto 'Fracasso' o 'Fracassa' per il grande valore in ambito militare, fu al servizio di vari signori, fra cui soprattutto Ludovico il Moro. Cfr. Alonge 2017. Francesco Villa (1500-1572) fu un diplomatico e uomo d'arme ferrarese al servizio di Alfonso I e di Francesco d'Este. Governatore di Modena nel 1538, passò successivamente al servizio del Papato, in qualità di capitano di Velletri. Su di lui, cfr. anche *De la dignità* 16. Sulla sua fama di duellatore: Prandi 1990, p. 179. Il duca Ercole è Ercole II d'Este (1508-1559), mentre Rodomonte è il sopra ricordato Luigi Gonzaga. Cornelio Bentivoglio (1519-1585), uomo d'arme al servizio degli Estensi, fu bandito dal Ducato di Ferrara nel 1542, dopo essere stato accusato da Francesco Villa di aver ucciso il cugino Galeotto Malatesta. Nel 1560, dopo la morte di Ercole II, tornò al servizio degli Estensi come luogotenente generale. Sul Malatesta, cfr. anche *Rime* 1234-1235 e, sull'ingratitudine dei suoi discendenti nei confronti di Tasso, *Lettere*, III, p. 215, n. 837. Sulla biografia del personaggio: Anonimo 1966. Il duca di Ferrara è Alfonso II d'Este (1533-1597), mentre il verso di Domenico Venier in sua lode è tratto dal sonetto *Giovene illustre alteramente nato* (Dolce 1556, p. 432). Il Venier (1517-1582), uno dei poeti più rappresentativi della lirica manierista e personalità-guida nell'ambiente letterario veneziano, fu autorevole consigliere di Tasso in ambito epico-romanzesco fin dai tempi del *Rinaldo*, come si ricava esplicitamente dalla prefatoria del romanzo stesso. Sul valore militare e cavalleresco di Alfonso II, cfr. anche *Della precedenza* 69; *Gianluca* 31 e nota relativa.

386. Euristeo, nipote di Perseo, divenne re di Micene ed ebbe alle sue dipendenze Eracle grazie all'intervento di Era. Sempre su istigazione di quest'ultima, ordinò ad Eracle di compiere le dodici fatiche.

387. Sull'inferiorità di Euristeo rispetto ad Eracle, cfr. ad es. Hom. *Od*. XI 621-622 (Prandi 1999, *ad loc.*).

388. Nell'*Iliade*, i Mirmìdoni sono la popolazione tessala agli ordini di Achille. Secondo il mito, essi discendevano da formiche trasformate in esseri umani da Zeus.

A.F. Doveva senza dubbio alcuno, s'egli era buon re.

A.B. Era dunque in Achille la virtù regia, la quale era la sua prudenza; ma non era peraventura la prudenza eroica, perch'egli ad Agamenno⟨ne⟩ non avrebbe dovuto ubbedire. Nondimeno da Pallade fu consegliato ch'egli cedesse, e da Nestore ripreso ch'egli contendesse.[389]

A.F. Non per mio giudizio.

[201] A.B. Ma la fortezza d'Achille fu eroica, come si dimostrò quando egli solo pose in fuga Ettorre e spaventò il campo de' Troiani.[390]

A.F. Fu senza fallo.

A.B. Dunque Achille aveva la fortezza eroica, ma non la prudenza: era dunque e non era eroe; come stanno queste cose che paiono contrarie? Ma peraventura non sono, perch'in Achille non era la virtù eroica perfettamente: perch'egli avrebbe avuto insieme la prudenza e la fortezza in somma perfezione; o, s'ella v'era, la virtù eroica consiste principalmente ne la fortezza e ne la magnanimità.[391]

A.F. Così mi pare.

[202] A.B. Abbiam dunque raccolto in questo ragionamento che si ritrovi una disposizione a la virtù eroica sì come a l'altre.

A.F. Abbiamo.

A.B. E la nobiltà eroica diremo che sia questa virtù di cui s'è ragionato.

A.F. Così stimo.

[203] A.B. Ma se la virtù eroica accresce la virtù reale, la nobiltà eroica per consequente accresce quella de' re, la qual si conosce particolarmente a' benifici fatti da' principi a le città e a' paesi e a' popoli e a le nazioni: perché tanto ciascuno più s'assomiglia a Dio ne l'operazioni, quanto egli più giova altrui.[392]

A.F. In niuno altro modo meglio si può manifestare che negli effetti giovevoli.

389. Nel Libro I dell'*Iliade*, Agamennone manifesta l'intenzione di prendere per sé Briseide, la schiava di Achille. Quest'ultimo è preda dell'ira per l'affronto subìto, ma la dea Atena («Pallade») lo persuade a non uccidere Agamennone (vv. 207-214). Achille accetta di farsi sottrarre la schiava, ma al tempo stesso si ritira dal campo di battaglia. Nestore rimprovera sia Achille sia Agamennone e tenta di comporre il dissidio, ma invano (vv. 254-284).

390. Cfr. Hom. *Il.* XX-XXII.

391. Anche in altri scritti tassiani si trovano critiche ad Achille che mettono in discussione il suo statuto eroico: *DPE*, pp. 104-105; *Giudicio sovra la* Gerusalemme *riformata*, p. 140; *Porzio* 187, 197-199. Le riflessioni tassiane si inseriscono all'interno del più generale dibattito secondo-cinquecentesco sulla virtù eroica di Achille, testimoniato ad es. anche dal *Discorso* di Giason Denores, in Weinberg 1970-1974, III, pp. 373-419. Per approfondimenti: Caputo 2017; Favaro 2021, pp. 242-245, 265-273.

392. Cfr. *supra*, 164.

[204] A.B. Laonde la stirpe de' vostri antichissimi principi dee esser numerata fra l'eroiche e posta in comparazione con quelle del tempo antico per le cagioni ch'abbiam già dette, per le quali Ferrara è una de le più nobili città d'Italia, e ornata di tante nobili stirpi e ricca di tanti ornamenti e forte altrettanto per l'arte quanto per la natura: e 'l suo paese, ch'era prima tutto palude, ora è colto e fecondo e pieno di belle abitazioni, e nutrisce con grande abondanza animali fieri e mansueti d'ogni maniera; e in molte parti si veggono grandissimi palagî fatti con spesa reale e con antica magnificenza da' principi d'Este.[393]

[205] A.F. La grandezza e benificenza di questi principi non solamente s'è dimostra nel Ferrarese e in Ferrara, ma in tutto il suo stato, anzi in tutta l'Italia; e 'l signor duca ad imitazione de gli antichissimi principi, i quali edificavano le città, ha cinto un grandissimo paese di mura, là verso la marina, e sovra i monti edificata una fortezza, che dal suo nome si dice monte Alfonso.[394]

A.B. Dunque non solo riporrem la sua nobiltà fra l'eroiche, ma 'l suo stato ancora ne la specie ch'Aristotele chiama del regno eroico:[395] talché la progenie è degna de lo stato e lo stato de la progenie, la qual fiorisce in Italia e in Germania similmente.[396] E sì come ne l'Asia escono d'un fonte medesimo Eufrate e Tigre, famosissimi fiumi, così queste ebbero in Europa la medesima origine e, dividendosi, fanno belle due nobilissime provincie, ne le

393. *la stirpe de' vostri antichissimi principi*: gli Estensi. Il Forni è al servizio di Filippo d'Este ed è originario di Modena, città di cui gli Estensi sono duchi. Questi ultimi sono detti principi «antichissimi» perché facevano risalire l'origine della loro dinastia al periodo carolingio: nell'*Orlando Furioso*, infatti, troviamo Ruggiero e Bradamante come progenitori della stirpe. *posta … antico*: le modalità di paragone tra gli eroi antichi e le personalità o stirpi moderne sono problematizzate in *Cataneo-idoli* 6-39. Riguardo ai poderosi lavori di bonifica nel Ferrarese nel secondo Cinquecento, cfr. *supra*, 140 e nota relativa. Sulla magnificenza delle opere edilizie promosse dagli Estensi, cfr. almeno Folin 2001, pp. 244-267.

394. Forni si riferisce rispettivamente alla Delizia estense di Mesola, dove Alfonso II fece costruire un castello e dodici miglia di cinta muraria (Marchesi 2011, pp. 470-526), e alla Fortezza di Mont'Alfonso, voluta sempre da Alfonso II a Castelnuovo di Garfagnana, presso il confine del Ducato di Ferrara con la Repubblica di Lucca (per approfondimenti, Velani 2003). A proposito di quest'ultima, è infatti da respingere l'identificazione proposta da Prandi: «di "fortezze" con questo nome si ha notizia soltanto relativamente ad una fortificazione posta nelle mura stesse di Ferrara, tra il baluardo di S. Giorgio e quello di S. Tommaso» (Prandi 1999, *ad loc.*).

395. Cfr. Arist. *Pol.* III 1285b (Baffetti 1998 e Prandi 1999, *ad loc.*). Cfr. anche *Della precedenza* 84.

396. Il ramo tedesco degli Estensi ha origine con Guelfo IV d'Este (morto nel 1101), che diventò Duca di Baviera. Con lui iniziò la casata nuova dei Welfen. Su di lui, cfr. *GL* XVII 79-80. Tasso attinge le informazioni al riguardo dall'*Historia de principi di Este* (1570) di Giovan Battista Pigna.

quali hanno avuti grandissimi stati e l'imperio medesimo.[397] **[206]** Né voglio numerare gli antichi, che potrebbono stancare ogni penna e ogni lingua, ma basta ch'io vi preponga per essempio d'ogni virtù Nicolò, Ercole e Alfonso e Ippolito Primo, Ercole e Ippolito e Alfonso Secondo, figliuolo di Renata, nipote di Luigi Duodecimo re di Francia, cugino d'Enrico, marito di Barbara d'Austria, cognato di Massimigliano e genero di Ferdinando imperatore.[398] **[207]** E s'alcuna lode gli potessero accrescere quelli de la sua medesima stirpe, gliele accresce senza dubbio don Luigi d'Este, cardinale di gran valore e di laudevol prudenza congiunta con gran liberalità e con altezza di grandissime magnificenze;[399] e 'l signor don Francesco suo zio, c'ha pochi pari ne la cognizione de le cose del mondo e ne l'esperienza de la guerra;[400] e 'l signor don Alfonso, valoroso, accorto e cortese principe e conosciuto ne le guerre e ne le corti e amato da' popoli e da' forestieri parimente;[401] e 'l signor marche-

397. Per la notizia – in realtà non corretta – sull'origine del Tigri e dell'Eufrate da una medesima sorgente, cfr. Isid. *Etym.* XIII xxi 10: «Sallustius autem, auctor certissimus, asserit [*Hist.* IV 77] Tigrim et Euphraten uno fonte manare in Armenia, qui per diversa euntes longius dividuntur spatio medio relicto multorum milium; quae tamen terra, quae ab ipsis ambitur, Mesopotamia dicitur». Bucci parla di «imperio medesimo» perché, come nel caso degli Este di Ferrara, anche la linea tedesca della famiglia ottenne la dignità ducale: basti pensare ai duchi di Baviera, di Sassonia e di Brunswick-Lüneburg.

398. Niccolò III d'Este fu Marchese di Ferrara dal 1393 al 1441. Gli succedettero i suoi figli illegittimi Leonello e Borso, significativamente non nominati da Tasso. Borso fu anche il primo ad ottenere il titolo di Duca di Ferrara, ereditato poi anche dai successori – qui invece menzionati – Ercole I (1471-1505), Alfonso I (1505-1534), Ercole II (1534-1559) e Alfonso II (1559-1597). Di Alfonso II, figlio di Ercole II, viene illustrata anche la trama dei rapporti familiari, ricordando la madre Renata di Francia (celebre per l'adesione al calvinismo e per l'ospitalità offerta a vari personaggi sospetti d'eresia), il nonno materno Luigi XII re di Francia, il cugino Enrico II re di Francia (la cui madre era Claudia di Francia, figlia di Luigi XII), la moglie Barbara d'Austria (moglie di Alfonso II d'Este), il cognato l'imperatore Massimiliano II d'Asburgo (fratello di Barbara d'Austria) e il suocero l'imperatore Ferdinando I (padre di Barbara). Sulla virtù eroica di Alfonso II, cfr. *Della precedenza* 102. Gli altri personaggi nominati in questo passo sono il cardinale Ippolito d'Este, fratello di Alfonso I (è il dedicatario dell'*Orlando Furioso*), e il cardinale Ippolito II d'Este, figlio di Alfonso I e fratello di Ercole II.

399. Il cardinale Luigi d'Este era figlio di Ercole II e fratello minore di Alfonso II. Tasso, che fu al suo servizio prima di passare alle dipendenze di Alfonso II, gli dedicò il *Rinaldo* e varie rime, nonché l'*Orazione nella morte dell'illustrissimo cardinale Luigi d'Este*. Per nulla incline alla vita ecclesiastica, praticò uno stile di vita assai mondano, facendo sfoggio, come ricordato da Tasso, di notevole liberalità e magnificenza.

400. Francesco d'Este, figlio di Alfonso I, fu marchese di Massa Lombarda. Già brillante capitano dell'esercito imperiale di Carlo V, passò poi al servizio del re di Francia Enrico II.

401. Figlio naturale (poi legittimato) del duca Alfonso I, Don Alfonso fu marchese di Montecchio. Per approfondimenti: Marchesi 2015/2.

se vostro, o nostro più tosto, de' cui meriti grandissimi basta il testimonio del duca di Savoia, che l'ellesse per genero e l'ama come figliuolo.[402] E crescono con maravigliosa espettazione di virtù il signor don Alfonso il giovine, il signor don Cesare e 'l signor Alessandro, in ciascuno de' quali par che rinasca e si perpetui l'antica gloria de la casa d'Este e l'antica riputazione d'Italia.[403]

[208] A.F. Voi tacete de le donne, le quali non sono men degne di lode e d'onore: percioché la duchessa di Nemorse è specchio di castità e di modestia e d'ogni nobil qualità, e ha fatta bella la Francia co' figliuoli nati di due nobilissime stirpi; e la signora duchessa d'Urbino e madama Leonora di bellezza e d'accorgimento e d'altezza d'animo e d'intelletto sono simiglianti a la sorella;[404] e la signora donna la Marfisa, la signora Bradamante, la signora donna Leonora e la signora Ippolita meritano d'esser nate di così alto legnaggio.[405]

[209] A.B. Io fo come il peregrino che passi per un prato, il quale coglie

402. Il riferimento è a Filippo I d'Este, su cui cfr. *supra*, 129. Marchese di San Martino in Rio, sposò Maria di Savoia, figlia legittimata del duca Emanuele Filiberto di Savoia. In virtù della sua appartenenza alla famiglia Este e al contempo dei suoi legami con il Ducato di Savoia, qui è definito «vostro, o nostro più tosto».

403. Alfonso il giovane (detto anche Alfonsino), Cesare e Alessandro erano figli di Alfonso marchese di Montecchio (i primi due legittimi, mentre il terzo illegittimo). Alfonso il giovane morì ad appena diciotto anni, nel 1578, poco dopo il matrimonio con la cugina Marfisa d'Este (figlia illegittima di Francesco d'Este). A tali nozze è dedicata la canzone 569 delle *Rime* tassiane. Cesare fu duca di Modena e Reggio dal 1597, dopo la devoluzione di Ferrara alla morte del duca Alfonso II. Alessandro fu cardinale e governatore di Tivoli.

404. Forni ricorda qui le tre sorelle di Alfonso II. La prima, Anna d'Este (la «duchessa di Nemorse»), nel periodo in cui è ambientato il dialogo era moglie di Giacomo di Savoia, duca di Nemours e del Genevese. In prime nozze, però, aveva sposato Francesco di Lorena, della potente famiglia francese dei Guisa. Per questo Forni afferma che «ha fatta bella la Francia co' figliuoli nati di due nobilissime stirpi». Anna e i suoi figli di primo letto ebbero un ruolo importante nelle Guerre di religione. Il primogenito Enrico di Guisa, in particolare, fu il capo della Lega cattolica e venne fatto assassinare dal re Enrico III nel 1588. La «signora duchessa d'Urbino» è Lucrezia d'Este, che fu sposata dal 1570 al 1578 con Francesco Maria II Della Rovere, duca di Urbino. La terza sorella, Leonora, dovette condurre vita ritirata per via della salute assai cagionevole. Tasso le dedicò varie rime e, secondo alcune voci, fu suo amante.

405. Marfisa e Bradamante erano figlie naturali (ma legittimate) di Francesco d'Este. La prima sposò nel 1578 il già ricordato cugino Alfonsino d'Este e poi, nel 1580, Alderano Cybo-Malaspina, principe ereditario di Massa e Carrara. Fu protettrice di Tasso, che le dedicò varie rime e la inserì come personaggio nella *Molza*. Ereditò il palazzo ferrarese che è ancor oggi noto come Palazzina di Marfisa. Bradamante fu invece contessa di Maccastorna. Quanto a Leonora (o Eleonora) e Ippolita, si tratta delle figlie di Alfonso marchese di Montecchio. Leonora fu la seconda moglie di Carlo Gesualdo, principe di Venosa e celebre compositore. Ippolita, invece, sposò il conte (e, successivamente, principe) Federico II Pico della Mirandola. Fu una donna molto pia e dedita alle opere di carità.

un fiore, ma non se n'empie le mani: percioché, s'io avessi voluto far corona de le lodi convenienti a ciascuna, non ci sarebbe avanzato tempo per ragionar de la nobiltà.

A.F. Il poco che se n'è detto può destar negli altri desiderio di lodarle più lungamente.

[210] A.B. Ma voi con le lodi date a queste signore m'avete avertito che non debba essere lasciata a dietro quella parte di nobiltà la qual deriva da le donne, ne la qual si considera altrettanto la virtù feminile, quanto la virile è considerata ne l'altra parte.[406]

A.F. Non deve in modo alcuno.

A.B. E s'alcuno ne dubitasse, Aristotele il può trarre di questo dubbio, e la sua opinione ha tanti seguaci quanti bastano per confermarla.[407]

A.F. Non soglion mancar seguaci ad Aristotele.

[211] A.B. Ma soverchio è peraventura ricercar l'autorità, ove si può trovar la ragione: lasciam dunque quel che de la nobiltà di Drance dice Virgilio,[408] o pur quel che nel consiglio de' Greci ragionò Ulisse, anteponendo la sua nobiltà a quella d'Aiace, percioch'egli traeva da ciascuna parte l'origine degli dei.[409] E lasciam quel ⟨che⟩ disse Cesare de la nobiltà di Giulia sua

406. Si ricordi che Tasso è autore anche del *Discorso della virtù feminile e donnesca*. Per approfondimenti: Dutschke 1984; Doglio 1997; Benedetti 1999; Ferretti 2013; Boni 2017. Cfr. anche Possevino 1559, pp. 213-222.

407. Tasso si riferisce probabilmente al *De generatione animalium* di Aristotele, con particolare attenzione ai primi due libri, che illustrano il ruolo della femmina e del maschio nel processo generativo, e al quarto, in cui si discute dell'ereditarietà.

408. Cfr. Verg. *Aen.* XI 340-341: «genus huic materna superbum / nobilitas dabat, incertum de patre ferebat» ('la nobiltà materna gli dava / lignaggio illustre, mentre lo aveva incerto da parte del padre'). L'esempio di Drance è citato per dimostrare l'importanza della nobiltà materna anche in Possevino 1559, p. 222 (Prandi 1999, commento a *Forno I*, r. 1639).

409. Cfr. Ov. *Met.* XIII 141-147: «sed enim, quia rettulit Aiax / esse Iouis pronepos, nostri quoque sanguinis auctor / Iuppiter est, totidemque gradus distamus ab illo. / nam mihi Laertes pater est, Arcesius illi, / Iuppiter huic neque in his quisquam damnatus et exul. / est quoque per matrem Cyllenius addita nobis / altera nobilitas; deus est in utroque parente» ('Tuttavia, siccome Aiace ha tirato fuori / che è il pronipote di Giove, anche della mia stirpe / il capostipite è Giove, e col medesimo grado di parentela. / Mio padre è infatti Laerte, di Laerte Arcesio, di Arcesio / Giove, e nessuno tra questi è mai stato condannato o esiliato. / E per via materna ho anche un ulteriore quarto di nobiltà, / grazie al dio di Cillene: ho dunque un dio da parte di entrambi i genitori'). Ulisse rivendica la propria superiore nobiltà rispetto ad Aiace sottolineando che egli discende da un dio non solo per parte paterna, come nel caso di Aiace, bensì anche per parte materna. Cfr. anche *supra*, 6.

zia,[410] e consideriam se la materia soglia aggiunger alcuna nobiltà ne' composti, e prima ne le cose artificiali, in cui peraventura è più manifesto.[411]

A.F. Come a voi piace.

[212] A.B. Se co 'l medesimo arteficio fosse fatta una statua d'oro e un'altra d'argento, di quale fareste maggiore stima?

A.F. Di quella d'oro.

A.B. Se due statue si facessero, l'una d'argento e l'altra di rame, quale sarebbe in maggior pregio?

A.F. Quella d'argento senza fallo.

A.B. E ciascuna cosa parimente sarà più apprezzata, s'avrà più nobil materia.

A.F. Così aviene senza dubbio.

A.B. Dunque la materia non si dee disprezzar ne le cose artificiali.

A.F. Non si dee.

[213] A.B. Ma non è più ragionevole che si disprezzi ne le naturali, ne le quali si fa molto differenza fra le cose che sono di buona o di cattiva materia.

A.F. Molta da ciascuno.

A.B. Ma la madre è quella che dà la materia, sì come il padre la forma: dunque la madre dee considerarsi, non solamente il padre.[412]

A.F. Dee.

[214] A.B. E se la certezza molto aggiunge a la nobiltà, senza fallo l'accrescerà quella de la madre, percioch'ella è molto più certa del padre: laonde Telemaco, il qual non è manco famoso per la castità de la madre che per la prudenza del padre, dimandato di chi fosse figliuolo, rispose ch'egli era nato di Penelope, la quale affermava averlo generato d'Ulisse.[413]

A.F. Assai cauto fu nel rispondere, e molto temeva di non ingannarsi.

A.B. Quinci aviene peraventura ch'alcune nazioni tolgono il cognome così dal patre come da la madre e ch'alcuni regni ereditari siano trapassati

410. Cfr. SVET. *Iul.* 6. Giulia era zia paterna di Cesare. Nel suo elogio funebre, quest'ultimo ricordò come Giulia discendesse dalla dea Venere per parte di padre (a cui notoriamente la *gens Iulia* faceva risalire la propria origine) e dal re di Roma Anco Marzio per parte di madre (BAFFETTI 1998, *loc. cit.*; PRANDI 1999, commento a *Forno I*, rr. 1634-1637).

411. Sulle «cose artificiali», distinte da quelle naturali, cfr. *supra*, 32 e note relative.

412. Cfr. ARIST. *Gen. An.* I 727b, 729a, 730a, 732a, 765b, 766b; CASTIGLIONE, *Cort.* III 3 29 [III 14]: «dirò questo solo, che (come sapete esser opinion d'homini sapientissimi) l'homo s'assimiglia alla forma, la donna alla materia, e però, così come la forma è più perfetta che la materia, anzi le dà l'essere, così l'homo è più perfetto assai che la donna». Cfr. anche *Forno I* 200.

413. Si tratta del medesimo concetto espresso dal celebre adagio latino «Mater semper certa est, pater numquam». Per il riferimento a Telemaco, cfr. HOM. *Od.* I 215-216 (BAFFETTI 1998, *loc. cit.*; PRANDI 1999, commento a *Forno I*, rr. 1654-1656).

d'uno in altro legnaggio per linea di donne, e altri stati ancora, come in Italia quel del Monferrato e del Montefeltro, e udiamo volentieri esser conservato il nome di quelle due nobilissime stirpi in queste che sono succedute.[414]

A.F. Sono come gli inesti, e portano i frutti d'ambe le piante.

[215] A.B. E se vogliamo aver risguardo non solamente a le cose nuove ma a l'antiche, vedremo che non meno fur chiamati eroi Enea e Achille, ch'ebber la madre dea, ch'Ercole e Sarpedone, che nacquero di padre immortale.[415]

A.F. Così avenne.

A.B. Nondimeno chi dubitasse se l'una o l'altra nobiltà debba esser anteposta, richiama in dubbio se l'uomo fosse più nobile o la donna, o pur l'anima o 'l corpo, o pur ne l'anima intelletto, ch'appertiene al padre d'ammaestrare, o la parte affettuosa, de la quale si prende maggior cura la madre per introdurvi i buoni costumi.[416] Ma di queste cose a bastanza s'è ragionato.

A.F. A bastanza.

[216] A.B. Ma perché, dando quasi colori al disegno, non solamente una parte debbiamo ritoccar ma l'altre, passiamo da la virtù a l'antichità, da la qual si prendeva una differenza assai principal ne la definizione.

A.F. Passiamo.

A.B. E se per la virtù è distinta la nobiltà in privata e in reale, per questa si potrà dividere la stirpe in antica e nuova.

A.F. Convenevolmente: e questa distinzione, se non m'inganno, si ritrova in molte città fra quelli che sono partecipi de l'onore.

A.B. Ma antichissima oltre l'altre famiglie de' principi italiani è quella d'Este.

414. Riguardo alla trasmissione del cognome materno, era già all'epoca famoso il caso spagnolo. Cfr. ad es. GELLI 1589, c. 57*v*: «Il cognome da noi è preso dal padre, e non dalla madre, [...] E quantunque molti Signori della Spagna prendino quello della madre [...]». Guglielmo Gonzaga ereditò dalla madre Margherita Paleologa il Marchesato del Monferrato, elevato a Ducato nel 1574. Quanto al Ducato di Urbino, il duca Guidobaldo da Montefeltro, privo di eredi, adottò per la successione (avvenuta nel 1508) Francesco Maria I della Rovere, figlio della sorella Giovanna e nipote del papa Giulio II della Rovere.

415. Enea e Achille erano figli di due dee, rispettivamente Teti e Venere, mentre Ercole e Sarpedone (nell'*Iliade*, capo dei Lici ucciso da Patroclo) erano ambedue figli di Zeus.

416. La duplice associazione fra, da una parte, intelletto e uomo/marito/padre e, dall'altra parte, passionalità e donna/moglie/madre-corporeità è discussa in maniera più ampia nel *Padre di famiglia*, anche accennando alla questione dell'educazione dei figli (cfr. in particolare 72, 92-93). *la parte affettuosa*: la parte responsabile delle passioni. Per un quadro delle teorie medico-filosofiche al riguardo, cfr. VEGETTI 2018.

A.F. Questa è l'opinione commune del Giovio, del Guicciardino, del Pigna e del Sardi e de gli altri istorici, non solamente de' poeti.[417]

[217] A.B. Ma qual famiglia chiamaremo antica, qual nuova? E se la nobiltà è degnità de gli antichi, qual si può chiamar nova nobiltà?

A.F. Io non nominerò alcuno per nome, ma antichi chiamerei che gli avoli degli avoli ha avuto nobili.[418]

A.B. Ma più di loro istimeremo antichi chi ne può numerar un lungo ordine, come possono i vostri principi.

A.F. Bello ordine e gloriosa successione, la qual è dipinta in alcuni luoghi, ma in Copparo, palagio fuor de la città, e nel cortile del castello più ampiamente.[419]

[218] A.B. Tanto nondimeno si potrebbe ascendere di grado in grado che si ridurrebbono le stirpi ad un principio, se tutte da un principio hanno avuto origine, come debbiam credere.[420]

A.F. Cotesto è vero: nondimeno, come abbiam detto, la virtù e la fortuna degli uomini ha seperata l'una stirpe da l'altra.

417. Nella *Vita di Alfonso da Este* di Paolo Giovio tradotta da Giovan Battista Gelli, si legge: «Noi nientedimanco tegniamo per certissimo, sì per la antichità e sì per la felice fortuna della non mai interrotta successione sua, che ella superi e avanzi di gran lunga tutte l'altre di Italia» (Giovio s.d., p. 9). Quanto alla *Storia d'Italia* di Francesco Guicciardini, si vedano ad es. i seguenti passi: VIII 13 (dove si ricorda «l'antica origine» degli Estensi), XIII 8. Per il Pigna, basti ricordare la sua *Historia de principi di Este* (Pigna 1570). Nelle *Historie ferraresi* di Gaspare Sardi (non del più noto figlio Alessandro, come invece affermato nella nota relativa di Baffetti), si legge: «Sono i Marchesi di Esti per l'antichità loro già conosciuta continovamente per seicento quaranta anni, per lo stato conservato e accresciuto, per la forza, valore e virtù loro i più nobili ch'altri ora siano» (Sardi 1556, p. 66). Cfr. Baffetti 1998 e Prandi 1999, *ad loc.* Riguardo alle opere poetiche che hanno esaltato l'antichità della Casa d'Este, è sufficiente menzionare l'*Inamoramento de Orlando* di Boiardo e l'*Orlando furioso* di Ariosto.

418. Nella trattatistica cinquecentesca sulla nobiltà, è frequente la discussione su quante generazioni di uomini illustri in serie ininterrotta debba annoverare una famiglia per essere considerata nobile (cfr. ad es. Muzio 1571, pp. 59-60). Spesso erano considerate necessarie tre generazioni (Possevino 1559, p. 212: cfr. Prandi 1999, *ad loc.*). Per approfondimenti: Donati 1995, *passim*.

419. I ritratti dei principi estensi nella delizia estense di Copparo (presso il Po di Volano) furono realizzati da Girolamo da Carpi (1501-1556). Cfr. Mezzetti 1977, p. 59; Marchesi 2011, p. 298; Marchesi 2015, pp. 250-254.

420. Il riferimento è alla discendenza di tutta l'umanità da Adamo ed Eva. Si tratta di un motivo topico nella discussione sulla nobiltà. Ad es. lo troviamo già nei pensatori cristiani tardo-antichi e nel domenicano lionese Guglielmo Peraldo (XIII sec.): cfr. Castelnuovo 2014, pp. 123, 147. Soprattutto, lo si può rinvenire nel *Tractatus de dignitate* di Bartolo da Sassoferrato, in particolare nella parte in cui confuta le argomentazioni sulla nobiltà proposte da Dante nella canzone *Le dolci rime*: cfr. Bartolo 1549, c. 52*r*.

[219] A.B. Ma quante centinaia d'anni ricercherem per questa seperazione? Non si può dar peraventura diffinito numero, perch'egli può essere più o meno.

A.F. Forse non si può dar questa determinazione nel più, ma nel meno si può dare.[421]

A.B. S'è vero quel che voi giudicate, aviene come de' numeri, i quali si possono multiplicare in infinito: nondimeno l'unità, ch'è il principio, non si può dividere.[422]

A.F. Sarebbe peraventura ragionevole che si stabilisse un termine ne l'antichità de le stirpi, almeno da quella parte ch'è vicina a noi, quantunque da l'altra parte non sia prescritto alcuno.

[220] A.B. Stabiliscasi come vi piace. Ma l'antichità de la qual ragioniamo è l'antichità de le stirpi umane: laonde si dee stabilire quel termine ch'è lor conveniente, percioché non è l'istessa con l'antichità degli altri animali.

A.F. L'uomo vive più del cavallo e del cane e del bue, ma la cornice e 'l cervo e l'elefante vivono più de l'uomo.[423]

A.B. Quella dunque che parrà antichità de l'umane stirpi, in alcune altre generazioni d'animali non parrà similmente.

A.F. Non per mio parere.

[221] A.B. Né forse chiamaremo antica la schiatta di colui ch'abbia origine dal padre di colui che vive, perché molti han potuto vederlo e conoscerlo, ma porremo il principio ove non arriva la cognizione del senso, ma la memoria o quella notizia che s'ha per fama e per iscrittura.[424]

A.F. Così credo.

A.B. Né quel principio ch'ebbe origine dal padre ⟨del padre⟩ di colui che viva chiamaremo antico:[425] perché molti parimente ha⟨n⟩ potuto vedere e conoscer l'avo, se pur il padre non fosse tanto vissuto che la sua grande età

421. *Forse … dare*: ossia, si potrà determinare solo il numero minimo di anni a cui deve risalire la separazione di una stirpe dalle altre per poter essere considerata nobile.

422. Sulla moltiplicazione dell'unità nei numeri, cfr. *Messaggiero* 138 e nota relativa.

423. Cfr. Plin. *Nat. Hist.* VII 48 153 (Prandi 1999, *ad loc.*, che indica però il capitolo 49 anziché 48): «Hesiodus, qui primus aliqua de hoc prodidit, fabulose, ut reor, multa hominum aevo praeferens, cornici novem nostras attribuit aetates, quadruplum eius cervis, id triplicatum corvis, et reliqua fabulosius in phoenice ac Nymphis». Nel libro VIII, Plinio si sofferma sugli animali citati nel passo tassiano. *Cornice*: cornacchia.

424. Era comune l'idea per cui erano propriamente nobili quelle famiglie che a memoria d'uomo erano sempre state nobili: cfr. *supra*, 53 e note relative, anche per le relative indicazioni bibliografiche.

425. Intervengo sul testo Raimondi con l'integrazione fra parentesi uncinate per sanare un errore che risulta evidente dal contesto: Bucci, infatti, non si riferisce al padre, bensì all'avo (quindi, il padre del padre) di «colui che viva».

n'avesse privo del conoscimento; dunque né dal padre né da l'avo si dee pigliare il principio de l'antica nobiltà, ma de la nuova stirpe può esser principio l'uno e l'altro.

A.F. Così stimo.

[222] A.B. E gli uomini famosi per valor di guerra o per lettere o per negozio ne le corti sono il più illustre principio che possa avere il nuovo legnaggio.[426]

A.F. Senza fallo.

A.B. Il quale suole essere in minor pregio de l'antico, perché l'istesse cose più lontane che vicine sono degne di gloria: laonde i nobili sprezzano ne' vivi quegli onori medesimi per li quali i maggiori sono onorati.[427]

[223] A.F. Sempre veramente le più antiche famiglie sogliono esser in maggior venerazione.

A.B. E quando l'antichità s'aggiunge a la nobiltà reale, sono quasi adorate, come aviene de' principi d'Este, i quali conservano con gran riputazione quello stato che da' lor maggiori fu acquistato con gran valore.

A.F. L'acquisto fu nobilissimo e la conservazione è onoratissima.[428]

[224] A.B. Ma l'altra differenza, se non m'inganno, si prende da la cognizione.[429]

A.F. Da lei.

A.B. Perché, ove l'antichità non fosse conosciuta, forse non parebbe nobile.

A.F. Così stimo.

A.B. E se la antichità, quanto ella ⟨è⟩ maggiore, rende la nobiltà più risguardevole, la cognizione farà parimente questo effetto.

A.F. Senza fallo.

[225] A.B. Ma particolarmente stimo gloriose quelle azioni che si fanno ne la guerra, perché sono argomento di maggior nobiltà; e l'azioni ancora di Milciade e di Temistocle e di Leonida sono fra' Greci molto più conosciute per fama che le picciole vittorie di Filippomene ne le medesime istorie.[430]

426. Il passo è in accordo con l'esaltazione degli uomini d'arme e dei letterati in *De la dignità* 187, 189, dove sono dichiarati meritevoli dei più grandi onori.

427. Cfr. ARIST. *Rh.* II 1390b, a cui Tasso allude più volte in questo dialogo, offrendone anche una traduzione *supra*, 99.

428. Sulle qualità richieste per conservare lo stato, non meno notevoli di quelle utili a fondare un principato nuovo, sono celebri le pagine di Machiavelli nel *Principe*.

429. Per il collegamento (già a livello etimologico) fra nobiltà e notorietà, cfr. *supra*, 35.

430. Milziade fu tra i principali artefici della vittoria dei Greci contro i Persiani nella Battaglia di Maratona (490 a.C.). Temistocle e Leonida si misero in luce invece nella Seconda guerra persiana: il Re di Sparta Leonida I resistendo eroicamente ai Persiani nella Batta-

A.F. Sono senza dubbio.

A.B. E molti peraventura argomentarebbono da la cognizione ch'elle fosser con maggior virtù adoperate.

A.F. Così aviene.

[226] A.B. Tutta volta possono esser più famose perché furono già fatte in maggiore occasione, ne la qual consisteva la libertà e la salute e l'imperio e la gloria de la Grecia: e non è credibile ch'allora si concedesse la somma de le cose se non ad uomini di grandissima virtù.

A.F. Così stimo.

[227] A.B. E la sconfitta di Canne che diede Aniballe a Paulo, o quella ch'egli ebbe ne l'Africa da Scipione sono assai più note ch'alcune vittorie ch'alcuni consoli riportarono da' Latini e da' Sabini.[431]

A.F. Sono a me particolarmente.

[228] A.B. E la battaglia che fece in Tessaglia Cesare con Pompeo, o l'altra fatta dapoi tra quelli che seguirono le parti, e la navale ne la quale fuggirono Marcantonio e Cleopatra hanno ripiene tutte le carte de' poeti e degli istorici e tutti gli animi di maraviglia.[432] **[229]** E se le moderne cose a l'antiche vorremo assomigliare, nobilissima è la giornata ne la quale sotto Ravenna la virtù di Alfonso d'Este e di monsignor di Foes si dimostrarono da la parte francese;[433] e quella in cui Francesco re di Francia ruppe sotto Milano gli Svizzeri, i quali fecero così valorosa resistenza che può quasi esser detta la battaglia de' giganti;[434] e quella ancora ov'egli, così valorosamente

glia delle Termopili (480 a.C.), mentre Temistocle guidando la flotta ateniese alla vittoria nella Battaglia di Salamina (480 a.C.). Filopemene, più volte stratego della lega achea, vinse il tiranno spartano Macanida nella Battaglia di Mantinea (207 a.C.) e poi anche il successore di quest'ultimo Nabide (192 a.C.), annettendo infine Sparta alla lega achea. Le sue imprese sono narrate, oltre che nelle *Storie* di Polibio, anche nella *Vita* a lui dedicata da Plutarco.

431. Bucci fa riferimento alle due battaglie più celebri della Seconda guerra punica: nella Battaglia di Canne (216 a.C.), Annibale riportò una vittoria eclatante sui Romani guidati dai consoli Lucio Emilio Paolo e Gaio Terenzio Varrone; nella decisiva Battaglia di Zama (202 a.C.), invece, Annibale fu sconfitto da Scipione. Per le vittorie dei Romani su Latini e Sabini, si vedano Tito Livio e le *Antiquitates romanae* di Dionigi di Alicarnasso.

432. I rimandi sono rispettivamente alla Battaglia di Farsalo (48 a.C.) fra Cesare e Pompeo, alla Battaglia di Filippi (42 a.C.) fra i cesaricidi (Bruto e Cassio) e i vendicatori di Cesare (Ottaviano, Marco Antonio e Lepido), nonché alla Battaglia navale di Azio (31 a.C.) fra Ottaviano e Marco Antonio, quest'ultimo alleato con la regina d'Egitto Cleopatra.

433. Nella Battaglia di Ravenna (1512), l'esercito francese guidato da Gaston de Foix, a cui si era unito quello del suo alleato Alfonso I, duca di Ferrara, riportò un'importante vittoria sulla Lega Santa. Gaston de Foix morì però in battaglia.

434. Nella Battaglia di Marignano del 1515 (detta anche 'Battaglia dei giganti'), i Francesi guidati da re Francesco I ebbero la meglio sugli Svizzeri ed ottennero così il Ducato di Milano.

combattendo, rimase prigione per valore e per avedimento del marchese di Pescara;[435] e quella ne la quale ottomila Svizzeri, non aspettando il soccorso che giungeva, rupper a Novara senza aiuto di cavalleria Teodoro Trivulzio, espertissimo capitano.[436] **[230]** Ma sopra tutte l'altre sono nobilissime l'azioni di Carlo Quinto, o parlisi de la sua vittoria in Africa, ove il signor Ferrante Gonzaga su gli occhi de l'essercito uccise con un colpo di lancia quel capitano moresco,[437] e quell'altra ov'egli vinse con la pietà e con l'arme la lega de l'indomita nazion tedesca,[438] o quella con la qual fece ritirare Solimano re de' Turchi, il quale con essercito innumerabile era passato in Ungheria.[439] **[231]** Né dee esser taciuta la vittoria del signor Giampiero de' Medici, quando appresso Siena, rompendo lo Strozza, molto accrebbe la riputazione de la parte imperiale, da la quale era il signor Carlo Gonzaga, che fu l'uno de gli eroi de' nostri tempi.[440] Né deono esser passate sotto silenzio l'azioni del signor don Alfonso duca di Ferrara, fatte in servigio del re suo cugino, ne le quali si dimostrò prudentissimo principe e valorosissimo cavaliero;[441] né la grandissima battaglia in cui dal signor duca di Savoia fu sconfitto Anna Me-

435. Nella Battaglia di Pavia (1525), in cui i Francesi furono sconfitti dall'esercito imperiale di Carlo V, il re Francesco I fu fatto prigioniero dal marchese di Pescara Fernando Francesco d'Avalos.

436. La Battaglia di Novara (1513) segnò l'apice delle fortune militari degli Svizzeri, che sconfissero i Francesi agli ordini di Gian Giacomo Trivulzio (non Teodoro, come erroneamente affermato da Tasso): cfr. Guicciardini, *Storia d'Italia* XI 12 (Prandi 1999, *ad loc.*).

437. L'episodio avvenne durante la campagna per la conquista di Tunisi (1535), come si legge in Giovio 1557, c. 378*v*. A Ferrante Gonzaga, uno dei principali capitani di Carlo V, è dedicata una biografia del medesimo Giovio (Giovio 1563). Tasso lo loda in *Genealogia della Serenissima Casa Gonzaga* XCIX-CII e in *Rime* 589, 810, 811 (Prandi 1999, *ad loc.*).

438. Nella Battaglia di Mühlberg (1547), Carlo V sconfisse i principi protestanti riuniti nella Lega di Smalcalda. Tasso fa riferimento alla «pietà» di Carlo V, ossia alla sua devozione religiosa, in considerazione dello scopo di questa battaglia.

439. Il riferimento è all'assedio di Vienna (1529), che si concluse con la ritirata di Solimano il Magnifico nel 1532.

440. L'episodio risale alla Guerra di Siena, che vide contrapposti da una parte il Ducato di Firenze e l'Impero spagnolo, dall'altro la Repubblica di Siena e il Regno di Francia. La guerra si concluse con la fine della Repubblica di Siena e l'annessione del suo territorio da parte del Ducato di Firenze. Gian Giacomo de' Medici (non Giampiero, come erroneamente affermato da Tasso) sconfisse in campo aperto a Marciano il fuoriuscito fiorentino Piero Strozzi, che era alla guida dell'esercito senese. Sulla figura di Gian Giacomo de' Medici e sulla sua partecipazione alla Guerra di Siena, cfr. Minonzio 2020. Su Carlo Gonzaga, signore di San Martino dall'Argine, cfr. *supra*, 198. Cfr. *Della precedenza* 72.

441. Dal 1552 al 1554, Alfonso II d'Este combatté nelle Fiandre per il re di Francia Enrico II, che era suo cugino per parte di madre (Renata di Francia era infatti cognata di Francesco I, padre di Enrico II).

moransi, gran contestabile di Francia;[442] né le vittorie del re di Francia, da lui contra i nemici de la religione così gloriosamente riportate;[443] né quella maritima del signor don Giovanni d'Austria, ch'a tutte l'antiche de' Romani e de' Cartaginesi potrebbe agguagliarsi:[444] né con alcuna di queste potrebbono esser paragonate le picciole e ignote cose che sono fatte fra piccioli signori per differenza de' confini o per animosità di parte. **[232]** E quando la virtù non si può dimostrare ne le vittorie memorabili ch'empiono il mondo di maraviglia, assai gloriosamente si manifesta ne l'occasioni grandi, quantunque non si venga al fatto d'arme: come si appalesò quella del duca d'Alva, quando fece ritirar ne' confini del regno di Napoli il duca di Ghisa, capitano d'infinito valore, o quella del signor duca ⟨v⟩ostro in Ungheria in servigio di Massimigliano suo cognato contra Solimano re di Turchi.[445] **[233]** Né con minor gloria sogliono esser conosciute l'azioni de la prudenza, come si conobbe quella del re cattolico dopo l'acquisto del regno di Granata e di Napoli, e quell'altre ch'a queste possono aguagliarsi;[446] e lo stendere il suo nome e quello de la sua stirpe per vari paesi e per varie nazioni ora con l'arme, ora con la pace è gloriosissima e maravigliosa laude di nobiltà; laonde per questa ragione quella del re di Spagna e de' principi de la casa d'Austria ha pieno il

442. Nella Battaglia di San Quintino (1557), che vide scontrarsi da una parte l'Impero (con contingenti del Ducato di Savoia) e dall'altra la Francia, Emanuele Filiberto di Savoia riportò una vittoria decisiva sull'esercito francese comandato da Anne de Montmorency. Cfr. *Della precedenza* 9.

443. Enrico III, re di Francia dal 1574 al 1589, dovette far fronte alle Guerre di religione fra cattolici e ugonotti.

444. Don Giovanni d'Austria, figlio naturale dell'imperatore Carlo V, fu a capo della flotta cristiana che sconfisse i Turchi nella Battaglia di Lepanto (1571). Cfr. *Della precedenza* 46.

445. Per l'emendazione di *duca nostro* in *duca vostro*, cfr. Baldassarri 1997, p. 327. Nella cosiddetta Guerra del sale (1556-1557), che vide Marcantonio Colonna e la Spagna opporsi al Papa Paolo IV e alla Francia, il comandante spagnolo Fernando Álvarez de Toledo, duca d'Alba e viceré di Napoli, respinse con successo l'attacco del francese Francesco I, duca di Guisa (Mallett-Shaw 2012, pp. 275-279). L'altro riferimento è ad Alfonso II d'Este, che nel 1566 accorse in Ungheria in aiuto del cognato, l'imperatore Massimiliano II, impegnato contro i Turchi. Tasso ricorda il fatto in questi termini perché Alfonso e le sue truppe sopraggiunsero quando ormai le sorti della campagna imperiale contro i Turchi erano decise. Vi si allude anche nel *Ghirlinzone* (47), dove di Alfonso è detto che «non fu sempre vittorioso, quantunque sempre fosse invitto». Al proposito, cfr. Muratori 1740, pp. 395-396; Provasi 2015.

446. Ferdinando II d'Aragona, detto il Cattolico, conquistò il Sultanato di Granada nel 1492, ponendo fine alla *Reconquista*, e il Regno di Napoli nel 1503, grazie al suo capitano Gonzalo Fernández de Córdoba.

mondo di riverenza e di maraviglia.[447] Ma forse si dee tenere ascosa sotto il velo del silenzio, come fecero alcuni pittori quelle bellezze o quelli effetti che non si potevano esprimere. Ma vedete come, ragionando de la cognizione, io era passato a raccontar l'azioni degli uomini valorosi.

[234] A.F. Non fu mai più grato passaggio di questo, perché non solo, mentre ragionavate, mi s'appresentava davanti agli occhi la virtù di coloro de' quali facevate menzione, ma quella ancora del signor Francesco Maria de la Rovere duca d'Urbino, invittissimo capitano, di Prospero e di Fabrizio Colonna, d'Anton da Leva e d'alcuni altri che son vissuti co' padri e con gli avi nostri, assai gloriosi al mondo.[448] **[235]** E de' più antichi mi rivolgea per la memoria gli Alfonsi e i Ferdinandi d'Aragona, Ercole d'Este, il signor Federico duca d'Urbino, il signor Francesco Gonzaga marchese di Mantova e 'l vecchio marchese di Pescara, che morì sventuratamente ne l'insidie moresche, e quel generoso cavaliero di casa di Capova che diede il cavallo al re suo signore, sovra ⟨cui⟩ egli si salvò, e molti altri de' quali volentieri soglio ricordarmi:[449] e di niuna altra ricordanza soglio esser più contento; ma sarei, co 'l

447. Nel secondo Cinquecento i due rami degli Asburgo, ossia di Spagna e d'Austria, dominavano su gran parte d'Europa, senza contare i possedimenti spagnoli d'oltreoceano. Nel *Ghirlinzone*, l'Impero degli Asburgo (cui apparteneva per nascita la duchessa Barbara) è paragonato all'Impero romano per l'estensione geografica e temporale del suo dominio.

448. Francesco Maria I della Rovere, duca d'Urbino dal 1508, fu un valente condottiero al servizio del Papato e di Venezia. I cugini Prospero e Fabrizio Colonna, esponenti della nota famiglia romana, furono fra i più brillanti capitani delle Guerre d'Italia; Fabrizio è noto anche come interlocutore principale dell'*Arte della guerra* di Machiavelli. Antonio da Leyva, capitano di Carlo V, fu il primo governatore di Milano.

449. Tasso si riferisce ai sovrani aragonesi di Napoli Alfonso I (1442-1458), detto il Magnanimo, che conquistò il Regno di Napoli; Ferdinando I (1458-1494), che vinse la Guerra angioino-aragonese (1460-1464) e domò la Congiura dei baroni; Alfonso II (1494-1495), che guidò l'esercito della lega anti-veneziana nella Guerra di Ferrara (1482-1484); Ferdinando II (1495-1496), noto anche come Ferrandino, che dovette far fronte all'invasione del Regno di Napoli da parte del re di Francia Carlo VIII. Ercole I d'Este, duca di Ferrara (1471-1505), militò quale capitano di ventura sotto varie bandiere e combatté contro Venezia nella Guerra di Ferrara (1482-1484). Federico da Montefeltro, conte e poi duca d'Urbino (1444-1482), uno dei più famosi condottieri del secondo Quattrocento, fu al servizio di vari stati italiani, in particolare la Chiesa, Napoli, Firenze e Milano. Francesco II Gonzaga, marchese di Mantova (1484-1519), ebbe un ruolo di grande rilievo nei primi anni delle Guerre d'Italia, ricoprendo fra l'altro il ruolo di comandante nella Battaglia di Fornovo (1495). Il «vecchio marchese di Pescara» è Alfonso II d'Avalos (non Fernando Francesco d'Avalos, come invece si legge in Baffetti 1998, *ad loc.*), alla guida delle forze aragonesi nella fase iniziale delle Guerre d'Italia. Fu ucciso da un colpo di balestra nel 1495, a causa del tradimento di uno schiavo moro: cfr. Ariosto, *OF* XXXIII 33 5-8; Guicciardini, *Storia d'Italia* II 10; Giovio 1931, p. 206 (Prandi 1999, *ad loc.*). Nella Battaglia di Seminara (1495), Giovanni di Capua,

pensiero d'uno in un altro trapassando, arrivato agli antichi Romani e Greci, se voi co 'l vostro ragionare a le cose moderne non m'aveste richiamato.

[236] A.B. Altra occasione ci sarà data di ragionare de la virtù e de la gloria: ora il nostro primo ragionamento vorrei che si continovasse. Torniam dunque a la difinizione, ne la quale dopo l'altre differenze era la parola «continovata».

A.F. Questa ci si para inanzi perché la consideriamo.

A.B. Tutti i nobili non sono generosi, ma alcuni, tralignando da la virtù del padre, il dimostrano ne l'operazioni, che son diverse da quelle de' maggiori.[450]

A.F. Così aviene.

[237] A.B. Nondimeno son nobili o son riputati.

A.F. Sono a creder mio.

A.B. Dunque la continovazione de l'opere non è così necessaria come abbiam detto.

A.F. Non pare per questa ragione.

A.B. Sarebbe nondimeno ⟨sconvenevole⟩ ch'ella fosse in guisa interrotta che si potesse argomentare che fosse mancata la virtù del seme.

A.F. È sconvenevole molto.

[238] A.B. Debbiam dunque prender la continovazione in rispetto di tutta la stirpe, non solo d'un uomo: perché molte fiate suole avenire che la virtù, derivata dal padre in due figliuoli, nel figliuolo de l'un de' figliuoli si manifesti e nel figliuolo de l'altro si stia nascoso; e forse per quella stessa ragione per la quale vediamo in un arbore stesso alcuni rami più fruttiferi e alcuni altri meno.[451]

A.F. Per quella medesima, credo io.

A.B. E suole ancora trapassare da l'un ramo ne l'altro, e or questo, or quello far diversi frutti secondo ch'egli è diversamente disposto e rivolto al sole e al vento.

A.F. Così veggiamo avenire.

[239] A.B. Né di picciola considerazione è nel nascimento degli uomini l'aspetto de' pianeti e del cielo: perché, s'egli non fosse, nulla più importerebbe nascere in Africa ch'in Germania, sol ch'altri nascesse d'un padre e d'una madre.[452]

conte d'Altavilla, morì salvando la vita al Re Ferdinando II di Napoli: cfr. GUICCIARDINI, *Storia d'Italia* II 10.

450. Cfr. ARIST. *Rh.* II 1390b; POSSEVINO 1559, p. 205.

451. Cfr. ARIST. *Rh.* II 1390b.

452. Su questa considerazione si basa la grande importanza attribuita all'astrologia all'epoca di Tasso, nonostante le diffidenze della Chiesa. Il 5 gennaio 1586 (quindi l'anno dopo la redazione del dialogo), papa Sisto V condanna l'astrologia giudiziaria tramite la bolla *Coeli et terrae*. Per approfondimenti, cfr. POMPEO FARACOVI 2013/2, e la bibliografia ivi citata.

A.F. Certissimamente nulla rileverebbe.

[240] A.B. Né 'l padre solamente o la madre, ma la patria è cagione di costumi.[453]

A.F. Così il patre come la patria sogliono aver di ciò parte.

A.B. Dunque non poco importa la qualità de la terra dove alcuno è nato, e del cielo sotto cui nasce.

A.F. Non poco.

[241] A.B. Ma sopra tutte l'altre cose l'educazione e la disciplina è di grandissima importanza, come si conobbe particolarmente nel regno de' Persi: percioché Ciro, allevato secondo le severe leggi de' Persiani in quella dura vita che descrive Senefonte, divenne valoroso e soggiogò il regno de' Medi; ma il figliuolo, cresciuto ne le ricchezze de l'imperio acquistato e corrotto ne le morbidezze de l'Asia e ne la superbia tirranica, fu, come scrive il divino Platone, dissomigliante al padre. Dario ancora, in vita privata sobriamente nutrito, dapoi ch'egli acquistò la monarchia, consentì che Serse il figliuolo crescesse in soverchie delicatezze: laonde egli fu poi simile a Cambise, come il padre era stato simigliante a Ciro.[454] Gran cura adunque dovrebbono aver i principi in far ch'i figliuoli fossero allevati da persona ch'egualmente avesse risguardo a la dignità de lo stato reale e a l'acquisto de le virtù.[455]

A.F. Dovrebbono senza fallo.

[242] A.B. Ma la dignità de la corona non si può conservare senza molte ricchezze; né lo stato ancora de' principi e de gli uomini grandi, né la vita de' cittadini e de' privati cavalieri senza ricchezze è risguardevole.[456]

A.F. Non è.

A.B. Né le buone operazioni possono esser fatte senza loro, perché sono gli instrumenti co' quali opera il magnifico e 'l liberale.[457]

A.F. Così stimo.

A.B. Ma gli instrumenti del forte sono l'arme, i cavalli, gli amici, i parenti e i seguaci: e sono quelle cose per le quali alcuno si dice possente.[458]

A.F. Per loro la possanza si manifesta principalmente.

453. Sul ruolo della patria, cfr. *supra*, 88 e nota relativa.

454. Cfr. *supra*, 18 e nota relativa. Come già in quel passo, Tasso si basa sulla *Ciropedia* di Senofonte e su PL. *Leg.* 695A-E.

455. Sull'importanza che i padri devono assegnare all'educazione dei figli, cfr. *Padre di famiglia* 93 e nota relativa. Cfr. anche POSSEVINO 1559, p. 206.

456. Sull'importanza della ricchezza per la nobiltà, cfr. *supra*, 63-65, 112-113, e note relative.

457. Cfr. *supra*, 89.

458. Sul potere e sui beni ad esso strumentali, cfr. ARIST. *Rh.* I 1360b-1363b; II 1391a.

[243] A.B. Ma le ricchezze del re debbono esser proporzionate al re.[459]

A.F. Debbono.

A.B. E quelle del privato al privato.

A.F. E quelle ancora.

A.B. Altre ricchezze dunque si ricercano ne la nobiltà reale, altre ne la privata; e altra possanza ancora ne l'una e ne l'altra.

A.F. Così mi pare.

[244] A.B. E la maggior possanza e la ricchezza maggiore sogliono esser più conosciute de le minori, sì come la virtù la qual supera è più gloriosa de la superata.[460]

A.F. Così aviene.

A.B. E per tutte queste cagioni è maggiore la nobiltà la qual si dimanda illustre.[461]

A.F. Questi titoli sono usati fra la nobiltà diversamente in diversi luoghi e per diversi rispetti.[462]

[245] A.B. Da qual lato dunque darem principio a la considerazione che se ne dee fare, da l'uso de le nazioni e de' tempi o pur da la ragione istessa?

A.F. Da la ragion prima: e da lei, se vi pare, trapassaremo a l'usanza.

A.B. Distingueremo dunque i titoli i⟨n⟩ quelli che si pongono ne' princìpi di ciascuna opera per dimostrare il soggetto del libro, e in questi che si danno per dimostrazione di virtù: e parlando de la seconda specie, diremo che 'l titolo sia un nome dato per significazione d'onore.[463]

A.F. Così mi par ben diffinito.

[246] A.B. E de' nomi sì fatti alcuni stanno per sé, come quelli di duca, di principe e di marchese, altri sono aggiunti, come serenissimo, illustrissimo ed eccelentissimo.[464]

459. Cfr. *Padre di famiglia* 161.

460. Questa precisazione è funzionale a dimostrare che la nobiltà è in un rapporto di proporzionalità diretta con potere, ricchezza e virtù, in quanto, come già dichiarato *supra*, 35, il termine 'nobile' significa «noto e conosciuto»: pertanto, ciò che è più noto è anche più nobile.

461. Nel *Forno I*, Tasso spiega che è 'illustre' colui che «riceve la luce e lo splendor della dignità» (*Forno I* 361 e, più in generale, 360-363). Cfr. anche *De la dignità* 186-187.

462. Tasso, secondo uno spunto ricorrente nella trattatistica cinquecentesca, mostra come le precedenze fra titoli mutino in base agli usi locali anche in *Della precedenza* 112, 120 e *passim*; *De la dignità*, 169-179.

463. La distinzione fra titolo di un'opera e titolo come «significazione d'onore» è indicativa degli intenti di analisi rigorosa che si prefigge l'autore, al punto tale da rasentare la pedanteria. Sul titolo come «significazione d'onore», cfr. anche *Prose diverse [Secretario]*, II, p. 262 (Prandi 1999, *ad loc.*).

464. Tasso si sofferma diffusamente su questi 'titoli' e 'aggiunti' nel *Della precedenza*, nonché in *Forno I* 359-369; *De la dignità* 129-132, 186-191.

A.F. Così ricerca l'uso veramente.

A.B. Ma peraventura si può ricercare se i titoli sian dati per altra condizione che per la nobiltà de la stirpe.

A.F. Si danno per altre cagioni ancora: perché spesse volte aviene che 'l nome d'eccelentissimo s'attribuisca al principe e al medico.[465]

[247] A.B. Ma perché si dà l'eccelente al medico?

A.F. Per l'operazione ne la quale dimostra alcuna eccelenza, rendendo la sanità a l'infermo.

A.B. E da' principi perché s'usa?

A.F. Perché governano bene i soggetti e sanno l'arte del comandare.

A.B. E chi ben regge e ben comanda, agevolmente suol render la sanità a gli animi infermi de' vasalli e purgarli de' vizî:[466] dunque convenevolmente un titolo stesso a l'uno e a l'altro si concede.

A.F. Con molta convenevolezza.

[248] A.B. E s'i principi provedessero ch'altri non divenisse vizioso, come alcuni co 'l prescriver la regola del vitto schivano l'infermità, questo titolo gli sarebbe più conveniente, perch'è più eccelente operazion di virtù il proibire il male ch'il corregerlo dapoi ch'egli è fatto.[467]

A.F. Senza dubbio.

[249] A.B. Ma se l'istessi titoli si danno al principe e al medico, non sarà per essi alcuna distinzione tra la virtù del principe e quella del medico.

A.F. Non sarà.

A.B. E se la virtù del principe è diversa, è ragionevole che sia distinta con qualche titolo.

A.F. Ragionevolissimo.

A.B. Laonde, quantunque alcuni titoli possano esser comuni fra' principi e gli altri uomini, debbiam ricercare quelli che sian propri a gli uni, e a gli altri non convenienti.

A.F. Così stimo che si debba fare.

[250] A.B. E già voi diceste che si davano per altra cagione che per la nobiltà del principe.

465. Sull'uso di 'eccellentissimo' e di 'eccellente' sia per i principi sia per i medici, cfr. SANSOVINO 1584, cc. 19*r*-20*r*. Cfr. anche *De la dignità*, 189.

466. Chi governa provvede al bene dei cittadini e ne promuove le virtù, come già in ARIST. *Pol.* III 1280a-b. Il motivo è topico negli *specula principis* medievali (si pensi al *De regno* di Tommaso d'Aquino) e ai trattati *de principe* umanistico-rinascimentali. Per l'accostamento fra la figura del governante e quella del medico, cfr. anche ARIST. *Pol.* I 1258a: «in un certo senso, è compito dell'amministratore della famiglia e del governante vigilare sulla salute, in cert'altro invece no, ma è compito del medico».

467. Cfr. ISID. *Sent.* II 23 1 (*PL* 83 624): «Melius est peccatum cavere quam emendare».

A.F. Così dissi.

A.B. Ma forse, sì come la virtù del principe è diversa da la virtù del privato, così l'altre qualità son differenti. Che ve ne pare?

A.F. La dimanda mi par degna di considerazione.

[251] A.B. Consideriam adunque l'altre condizioni del principe, e cominciam da la nobiltà.

A.F. Già abbiam detto che non sia l'istessa di specie.[468]

A.B. Né la possanza dunque sarà de la specie medesima.

A.F. Né la possanza.

A.B. Né le ricchezze.

A.F. Né queste.

A.B. Dunque altro sarà l'oro che spende il principe, altro quello che spende il privato: e così diremo de l'argento e del rame e de gli altri metalli.

A.F. Non è fra loro alcuna diversità.

A.B. Dunque le ricchezze non sono diverse di specie nel principe e nel privato; e se non sono le ricchezze, non debbono esser né la possanza né la virtù.

[252] A.F. Voi mi volgete or a questa parte, or a quella a vostra voglia, come gli esperti cozzoni sogliono fare i cavalli.[469]

A.B. Diciam dunque ciò che prima fu provato assai bene, che la nobiltà e la virtù del principe sia diversa per ispecie da quella del privato.

A.F. Io mi volgo a quella parte ch'a voi piace.

[253] A.B. Ma non però segue necessariamente che debbano ⟨esser⟩ diverse di specie le ricchezze del principe di quelle del privato.

A.F. Così mi pare, bench'io non sappia la ragione.

A.B. Perché l'arte de l'orefice ancora è diversa da quella de l'armeruolo.[470]

A.F. È veramente.

[254] A.B. Nondimeno il martello e la lima e gli altri instrumenti ch'adopera l'uno e l'altro artefice sono diversi non per ispecie ma per grandezza.

A.F. Per grandezza solamente.

A.B. In questo istesso modo, quantunque la virtù del principe sia diversa da quella del privato, gli instrumenti de l'uno e de l'altro sono differenti solo per quantità: percioché le ricchezze del privato sono picciole e quelle del

468. Cfr. *supra*, 90 ss.

469. Qui Bucci si diverte ad indurre l'interlocutore a una conclusione assurda tramite un'argomentazione capziosa, che fa leva sulla categoria della qualità e non su quella ben più appropriata della quantità, come invece avviene nei paragrafi successivi. *cozzoni*: addestratori di cavalli.

470. *armeruolo*: armaiolo, chi fabbrica e vende armi.

principe debbono esser grandi;[471] laonde il titolo che si dà al principe, o si dia per virtù o per altre condizione, dee significar cosa diversa.

A.F. Dee senza dubbio.

[255] A.B. Ma qual titolo troverem noi diverso da quel del privato? forse quel d'illustre?

A.F. Quello particolarmente.

A.B. Tuttavolta, sì come l'eccelente si dà al medico e al principe, così l'illustre si suol dare al principe e al poeta.[472]

A.F. Questo forse aviene perché così gli scritti de l'uno come l'azioni de l'altro sono gloriose.

[256] A.B. Però si legge appresso Virgilio di Iapige, ch'elesse più tosto di ricever da Febo l'arte de la medicina

> e⟨t⟩ mutas agitare inglorias artes,[473]

chiamando mute o senza gloria quell'arti che non adoprano l'eloquenza e la musica, da le quali deriva la gloria ch'illustra gli uomini e gli fa quasi per-

471. Sulla differente quantità di ricchezza di cui deve disporre chi esercita un ruolo pubblico rispetto al privato, cfr. ARIST. *Pol.* I 1259a: «Ed è utile anche per i politici imparare tali cose [le tecniche della crematistica], perché molte Città hanno bisogno di risorse e di questo genere di espedienti di guadagno, come una famiglia, solo in quantità maggiore»; *Eth. Nic.* IV 1122b-1123a: «E la perfetta realizzazione dell'opera è quella magnificenza che consiste nella grandezza. Questo, d'altra parte, è caratteristico dei modi di spendere denaro che chiamiamo "onorevoli", per esempio le spese che si fanno per gli dèi, come offerte votive, erezione di templi, sacrifici e, allo stesso modo, tutte le cose che hanno a che fare con la sfera divina e quelle cose per il bene pubblico fatte per ambizione, come per esempio se si stabilisce che si deve allestire in modo sfarzoso una rappresentazione teatrale o allestire una trireme o offrire un banchetto alla città. In tutti questi casi, [...] si deve tenere conto di chi sia colui che fa la spesa e delle sue possibilità economiche; infatti la spesa deve risultare degna rispetto a questi criteri e deve essere valutata non solo in base al risultato ma anche in relazione a chi la compie. [...] Infatti il magnifico non spende per sé, ma per il bene comune». Cfr. anche CHERCHI 2016, pp. 65-66, 107, 175, 179.

472. Cfr. *De la dignità*, 189: «Ma 'l titolo d'eccelentissimo e d'eccelente vien da "eccelso", e si conviene non solamente a' principi, ma a' letterati grandi».

473. VERG. *Aen.* XII 397: «e praticare senza gloria le arti silenziose». Iapige è il medico che cura Enea dopo che quest'ultimo, nel corso della guerra contro gli Italici, è stato ferito ad una coscia da una freccia. Virgilio racconta come il dio Apollo, invaghitosi di Iapige, gli avesse offerto doni quali l'eccellenza nel vaticinio, nella cetra e nello scagliare frecce, ma Iapige gli chiese di poter apprendere da lui piuttosto l'arte medica, per prolungare la vita di suo padre Iasio. La medicina è chiamata da Virgilio arte muta perché non dona la gloria eterna a chi la esercita, a differenza di quelle che si basano sull'eloquenza o sulla musica, come ricordato subito dopo da Bucci.

petui. **[257]** E per questa ragione la corona de l'alloro fu conceduta agli uni e agli altri; laonde è

> Arbor vittoriosa e trionfale,
> Onor de imperatori e di poeti.[474]

A.F. Mene ricordo.

A.B. Già mi pare che tre sorti d'uomini abbiam ritrovate, a le quali si conviene l'illustre: e queste sono i principi, i gran capitani e i gran poeti. **[258]** Ma vorrei che noi ricercassimo se ci fosse alcuna propria cagione per la quale questo più a' principi ch'a gli altri sia conveniente.

A.F. Ricerchiamla.

A.B. I poeti, prima ch'abbian composte l'opere loro, non sono illustri.

A.F. Non sono.

A.B. Né i capitani prima ch'abbiano acquistate le vittorie.

A.F. Né i capitani.

[259] A.B. Ma i principi sono illustri prima ch'abbiano cominciato a regnare.

A.F. Prima senza dubbio.

A.B. E subito ch'è nato il principe, se ne sparge la fama per gli suoi stati e per le vicine regioni, e 'l suo nascimento suole esser onorato da le nazioni straniere, e sogliono venire ambasciatori a rallegrarsi; e alcuna volta è celebrato con le lodi de' suoi maggiori, percioch'egli non ha fatta ancora cosa alcuna per la quale possa esser laudato. Ogni lode adunque risguarda o la memoria de gli avoli o la speranza de' suoi discendenti.[475] Ma 'l nascimento de' privati suole essere ignoto, se non forse in quella città dove nasce il bambino: dunque per alcuna cagione particolare si dà l'illustre a' principi.

A.F. Veramente.

474. *Rvf* 263 1-2. L'alloro, caro ad Apollo perché in esso si era trasformata la sua amata Dafne (Ov. *Met.* I 452-567), si prestava a simboleggiare la gloria immortale in quanto sempreverde. Una corona d'alloro era posta sul capo del comandante vittorioso al momento dell'acclamazione a *imperator* da parte dell'esercito. Anche i poeti potevano ricevere l'onore della corona d'alloro: celebre è in particolare l'incoronazione poetica di Petrarca in Campidoglio per mano del re Roberto d'Angiò (1341). Tasso stesso avrebbe dovuto essere incoronato d'alloro nel 1595, ma la morte lo colse prima della cerimonia.

475. Cfr. Arist. *Rh.* I 1367b: «L'encomio riguarda le opere (quelle cose, ad esempio i buoni natali e l'educazione, che per le circostanze contribuiscono alla persuasione: è verosimile infatti che da buoni nascano buoni e che chi è stato cresciuto in un certo modo sia tale), per questo facciamo l'encomio anche di chi le ha compiute. Le opere sono segni di disposizione acquisita, perciò facciamo l'encomio anche se non se ne siano realizzate, se possiamo persuadere di essere tali da compierle».

[260] A.B. E 'l nome si prende da l'effetto che fa la luce ne l'illustrare, molto simigliante a quello de la gloria.[476]

A.F. Convenevolmente.

A.B. Ma 'l titolo di serenissimo, co 'l quale gli imperatori e i re e i principi del sangue loro sogliono essere onorati, non è così bello né così proprio come quello del quale abbiam ragionato: perché la serenità può esser senza luce; onde assai propriamente direm serena la notte, ma non direm così propiamente ch'ella sia illustre, se non avendo risguardo a qualch'azione ch'in lei sia fatta; ma propiamente sarà detta serena e serenissima.[477]

A.F. Così usiamo di ragionare.

[261] A.B. Ne' titoli nondimeno è osservato altramente: percioch'il serenissimo nulla aggiunge a l'illustrissimo.

A.F. Così è piaciuto a colui che dà i titoli, il quale vedendo che 'l titolo d'illustrissimo e d'illustre, per esser troppo usato, avea perduto alquanto de la sua riputazione, gli hanno lasciati da parte e datili a' minori principi: e per loro s'è preso quel di serenissimo e per quelli che sono congiunti seco di parentado.[478]

[262] A.B. Non c'era però ragion convenevole per la quale il titolo d'illustre dovesse esser tralasciato, perch'egli molto più significa che «sereno»: dunque, se a l'usanza avremo risguardo, chiameremo i principi maggiori serenissimi; s'a la ragione, illustrissimi.

A.F. Così stimo che debba farsi.

[263] A.F. Ma ricercando quel ch⟨e⟩ ricerca l'esquisita ragione, cominciam da l'illustre, anzi più tosto da l'illustrissima nobiltà, la quale avanza tutte l'altre d'autorità, di possanza, di ricchezze, di virtù con grandissima utilità del mondo e con grandissima gloria di cose adoperate.[479]

476. Cfr. *Forno I* 363: «Se le cose s'illustrano co' paragoni, a me pare ch'a questa materia de gli illustri si possa dar luce con un lucidissimo paragone: percioché il sovraillustre sarà come il sole, ch'è principio e fonte della luce. Quelli poi che per diversi rispetti sono illustrissimi e illustri, saranno come la luna e le stelle, ch'a paragon del sole sono illustri, ricevendo la luce da lui: a comparazion poi dell'aria e dell'acqua, illustrate da loro, sono illustrissime». Per il paragone fra la gloria e la luce, cfr. *supra*, 168.

477. Cfr. *Forno I* 365. Per l'etimologia di 'sereno', cfr. *De la dignità* 187.

478. Cfr. *Forno I* 366: «De' titoli avviene quel che di molt'altre cose, che quanto son più in uso, tanto sono in minor pregio: onde, essendosi questo titolo d'illustrissimo accommunato tanto che per l'uso era divenuto quasi plebeo, i regi e coloro che lor s'assomigliano presero questo nome di serenissimo, che per sé è di men valore, ma per la novità e per non esser così commune parve più caro». Sulla perdita di valore del titolo di 'illustre' a causa del troppo uso, cfr. anche ivi, 361: «questo titolo per l'uso è molto avvilito».

479. Sulla differenza fra 'illustrissimo' e 'illustre', cfr. *Forno I* 361-362: «niun titolo si può dare a principe maggiore d'illustrissimo, perché illustrissimo è colui da chi si riceve la

A.F. Da la casa d'Austria dunque cominciaremo.

[264] A.B. Illustrissimo dunque sarà l'imperatore, e gli altri molt⟨o⟩ illustri e illustri:[480] perché non mi pare che questo titolo possa usarsi più ch'in tre maniere, avegna che ciascuna lingua ascenda dal positivo al comparativo e dal comparativo al superlativo.[481] Laonde quelle lingue che non hanno il superlativo usano alcune particelle in quella vece, dicendo «tre volte possente, tre volte ricco, tre volte libero»;[482] e chi volesse oltre questi tre modi moltiplicare, tenterebbe di far cosa che da la ragione d'alcuna lingua non è ricevuta, e ancora chi gli ristringesse in duo, come fanno i legisti, i quali hanno i gradi di superillustre e d'illustre, e sotto loro son posti gli altri duo, «chiarissimo» e «risguardevole».[483]

luce e lo splendor della dignità: onde questo titolo anticamente si dava solo a gli imperatori e a quei re che son sovrani ne' lor regni e da altri non riconoscono la dignità; ma poi questo titolo s'accommunò, perché, se bene altronde ricevono la dignità, possono nondimeno compartirla a gli inferiori e far de gli altri illustri. Onde, sì come le spezie che son dette subalterne sono spezie in rispetto de' generi sovraposti e generi a paragon delle spezie sotto ordinate, così questi principi del secondo ordine son detti illustri a comparazion de gli imperatori e de' re sovrani, e illustrissimi in rispetto de' marchesi e de' conti ch'essi posson creare; ma i conti e i marchesi, che non possono altrui compartire l'illustrezza, per adulazion del volgo impropriissimamente son detti illustrissimi, e propriamente sono illustri o più tosto chiarissimi».

480. Si è emendato il testo Raimondi sostituendo «molti illustri» con «molto illustri», lezione attestata sin dalla *princeps* del dialogo ma relegata in apparato dall'editore critico. La scelta di quest'ultimo appare però poco comprensibile, considerando il contesto e il senso logico della frase.

481. Cfr. Isid. *Etym.* I vii 27: «Secunda pars nominis conparatio. Conparatio dicta quia ex alterius conparatione alterum praefert. Cuius gradus tres sunt: positivus, conparativus, [et] superlativus. Positivus dictus quia primus ponitur in conparationis gradu, ut "doctus". Conparativus ab eo, quod conparatus positivo praefertur illi, ut "doctior"; plus enim novit quam doctus. Superlativus eo, quod conparativo superferatur, ut "doctissimus"; plus enim scit quam doctior».

482. Nelle lingue antiche era notoriamente comune tale forma di superlativo, come si può riscontrare in quella egizia (cfr. Plut. *De Is. et Os.* 36 365C), in ebraico (cfr. ad es. Is 6,3), nonché in greco e in latino (per entrambe si veda Calepino 1559, s.v. *Ter*). Si ricordi anche il celebre caso di Ermete, chiamato 'Trismegisto' ossia 'tre volte massimo': cfr. *De la dignità* 136. Inoltre, già all'epoca di Tasso si riconduceva a tale origine la forma del superlativo in francese, come dimostra ad es. la seguente nota di commento ad un verso oraziano: «Id enim particula, *ter*, sonare mihi videtur quae nota perfectionis est, ut indicat adagium *Ter*: cui respondet Gallicus superlativus *tres*, ut *tresbon*, *tresbeau*, *tresclair*, quasi ter bonus, ter pulcer, ter clarus: pro quo Latini uno verbo, optimum, pulcerrimum, clarissimum efferunt» (Orazio 1584, p. 14). Cfr. Deonna 1954.

483. Sul titolo di 'superillustre', *Corpus iuris civilis*, *Novellae* 71 (= *Authenticum* V 18), *Ut ab illustribus et qui super eam dignitatem sunt omnimodo super pecuniariis causis sed et iniuriarum criminaliter per procuratorem dicatur; clarissimis autem in pecuniariis licere causis et per*

[265] A.F. Assai più convenientemente mi paiono distinti in tre gradi ch'in più o 'n meno.

A.B. Ma questi titoli si danno non solamente per rispetto de la nobiltà, ma de la dignità eziandio: perché molte volte con altro titolo è onorato il primogenito, con altro il secondo, quantunque non sia men nobile, ma in minore dignità.[484]

A.F. Così aviene.

A.B. E questo argomento può conchiudere che la nobiltà e la dignità non siano a fatto l'istessa cosa.[485] **[266]** Ma lasciando a migliore occasione i titoli che si danno per la dignità e parlando di quelli ch'alla nobiltà sono conceduti,[486] debbiam ricercar se molte possano essere le stirpi illustrissime o veramente una sola.

A.F. A me pare ch'ogni regno e ogni nazione e ogni provincia possa aver la sua, la quale fra l'altre sia illustrissima, come era fra' Troiani quella di Priamo, fra gli Argivi quella d'Agamennone, e quella d'Achille fra coloro che nascevano in Tessaglia.[487]

[267] A.B. Ma se illustrissima dovesse esser detta una stirpe non in rispetto d'un popolo o d'una gente ma di tutta l'umana generazione, sarebbe quella a la quale l'imperio si concede convenevolmente: percioch'il superlativo per tutto è semplicemente e tale, come dice Aristotele;[488] e perché la monarchia è ne la casa d'Austria, sola fra tutte l'altre è simplicemente illustrissima, e può compartire a ciascuna gli altri titoli di molto illustre e d'illustre e di chiarissimo e di risguardevole.[489] **[268]** Ma la casa d'Este, antichissima oltre tutte

procuratorem et per se litigare. Cfr. anche *De la dignità* 186. Sulle etimologie di 'chiarissimo' e 'risguardevole', *De la dignità* 190 (ove 'risguardevole' è assimilato a 'spettabile'); per esempi dei loro usi, SANSOVINO 1584, cc. 20*r*-24*v*.

484. Tasso fa riferimento ai privilegi della primogenitura, per cui ad es. il feudo, con la dignità ad esso connessa, veniva ereditato dal primogenito maschio. I figli cadetti erano invece tradizionalmente destinati alla carriera militare o ecclesiastica.

485. Per la dimostrazione della non coincidenza fra nobiltà e dignità, cfr. *De la dignità* 14-18, 32-36.

486. I «titoli che si danno per la dignità» saranno oggetto di discussione storico-etimologica in *De la dignità* 70-191.

487. Priamo, Agamennone e Achille erano re rispettivamente di Troia, di Micene (nell'Argolide, regione del Peloponneso) e di Ftia (nel sud-est della Tessaglia).

488. Cfr. ARIST. *Top*. V 134b: «Inoltre si sbaglia se non si precisa il riferimento della caratteristica peculiare alla specie, poiché la caratteristica apparterrà ad uno solo degli oggetti contenuti nella nozione cui è attribuita la caratteristica peculiare. In realtà il possesso di una caratteristica al massimo livello appartiene ad un solo oggetto, come nel caso in cui la caratteristica peculiare del fuoco sia quella di essere la più leggera fra tutte le realtà» (PRANDI 1999, *ad loc.*).

489. La nobiltà del Sacro Romano Impero faceva capo all'imperatore, appartenente alla famiglia Asburgo, il quale concedeva i titoli nobiliari.

le nobili d'Italia c'hanno alcuno stato, è detta illustrissima ragionevolmente sovra tutte quelle che sono ne la Marca Trivigiana o ne la Romagna o ne la parte inferiore de la Lombardia;[490] e ogni principe di questa casa può sicuramente usar questo nome. Ma la Gonzaga è illustrissima oltre tutti i Lombardi che sono ne la parte di sopra;[491] e dapoi ch'è mancata la signoria de' Visconti e degli Sforzeschi, niuna altra si può attribuire questo nome assolutamente.[492]

A.F. Assai mi paiono buone le vostre ragioni.

[269] A.B. E s'elle vi paiono sì fatte, potrete agevolmente conchiudere quali siano quelle stirpi, nel rimanente d'Italia, a le quali per rispetto de la nobiltà si convenga il titolo de illustrissimo: percioch'egli, dandosi per questa cagione, si dee concedere a tutti coloro che nascono del medesimo legnaggio, e negare a tutti gli altri de l'istessa nazione; ma da coloro c'hanno risguardo a la dignità di ciascuno si dee usare altramente.[493]

A.F. Così mi par molto ragionevole: tutta volta l'usanza è molto diversa.

[270] A.B. I principi nondimeno debbono corregger l'uso cattivo, quanto si può, senza danno, e i supremi più de gli altri: laonde assai cortesemente hanno consentito che sia preso il titolo di serenissimo dal duca di Savoia, di Ferrara e di Mantova, che gli sono parenti.[494] Serenissimo dunque è il signor

490. Per l'antichità della Casa d'Este e le fonti su cui si basava Tasso al riguardo, cfr. *supra*, 216. Come già più volte ricordato, l'esaltazione dell'antichità e del primato degli Este va considerata nel contesto dell'annosa questione della precedenza fra Este e Medici. Con la denominazione di 'Marca Trevigiana' si faceva riferimento all'epoca ad un territorio pressappoco corrispondente all'attuale Veneto (Arnaldi-Mengaldo 1970). Dante delimita il territorio della Romagna «tra 'l Po e 'l monte e la marina e 'l Reno» (*Purg.* XIV 92). Quanto alla Lombardia, con tale nome si designava un territorio ben più vasto dell'attuale regione omonima. Per Dante, è una regione confinante per l'appunto con la Marca Trevigiana e con la Romagna: pertanto, Ferrara è in essa compresa (*DVE* I x 7-8; Baruffini-Mengaldo 1970).

491. Questa lode dei Gonzaga, Signori di Mantova, va letta tenendo conto dei forti legami fra tale famiglia e gli Este, oltre che della dedica del dialogo tassiano a Scipione Gonzaga. D'altronde, già nella dedicatoria Tasso osservava di aver riempito «molte carte de le laudi de la casa d'Este e de la Gonzaga» nel corso del dialogo, ricordando anche che la prima versione del testo era stata composta in occasione delle nozze fra Alfonso II d'Este e Margherita Gonzaga. Cfr. *Della precedenza* 105, in cui si legge che «il duca di Mantova deve dopo quel di Ferrara tenere immediatamente il luogo».

492. I Visconti furono Signori e poi Duchi di Milano fino al 1447, quando Filippo Maria Visconti morì senza eredi. Ad essi succedettero gli Sforza, grazie al matrimonio fra il condottiero Francesco Sforza e Bianca Maria Visconti, figlia illegittima di Filippo Maria. Gli Sforza ressero il Ducato di Milano fino al 1535, anno della morte di Francesco II.

493. *ma … altramente*: come spiegato già *supra*, 265.

494. Emanuele Filiberto di Savoia (1528-1580) era parente dei Re di Francia, in quanto aveva sposato Margherita di Valois, figlia di Francesco I e sorella di Enrico II. A proposito dell'uso del titolo di 'serenissimo' per i Duchi di Savoia, Francesco Sansovino scrive: «Al

duca vostro, illustrissimi tutti i suoi parenti e quelli a' quali sia conceduto il nome de la sua casa; illustri o molto illustri chiamarem i nobilissimi feudatari ch'agguagliano di splendor e di magnificenza e di virtù tutti gli altri d'Europa: come sono i Bevilacqua, i Sacrati, i Turchi, i Calcagnini, i Tassoni, i Boschetti, i Condolmieri, ⟨i⟩ Cesi, i Sertori, i Ruggieri ⟨e⟩ altri del Modonese e del Reggiano;[495] co' quali vanno in compagnia alcuni cavalieri di molta stima e di gran valore de le principali famiglie di quello stato, come il signor Camillo Gualengo, il signor Alessandro Fiasco, il signor Cesare Trotto, il signor Francesco Villa.[496] E tutte quelle case ne le quali sono stati i primi magistrati de la città e i primi uffici de la corte sono illustri.

Sereniss. ed Eccellentiss. S. Emanuel Filiberto Duca di Savoia mio padrone e signore. E si dee notare che a questo Duca si dà titolo di Serenissimo, credo io perché è congiunto col sangue del Re di Francia, o perché il suo stato è somigliante ad uno regno, o pur perché esso pretende la signoria d'alcuni regni ch'erano de' suo' maggiori, o per acquisto fatto, o per congiunzione di donne reali che entrarono in quella casa per via di matrimoni» (Sansovino 1584, c. C3*r-v*; cfr. anche Monod 1633, pp. 13-14). Alfonso II d'Este, invece, aveva sposato nel 1565 Barbara d'Austria, figlia dell'imperatore Ferdinando I e sorella di Massimiliano II. Quest'ultimo gli attribuì il titolo di 'serenissimo' nel 1574 per decreto, ma la corte imperiale sconfessò tale concessione (Quazza 1960). Quanto ai Gonzaga, il duca Guglielmo (1538-1587) aveva sposato nel 1561 Eleonora d'Austria; inoltre, il duca precedente, Francesco III (1533-1550), aveva preso in moglie Caterina d'Austria nel 1549, morendo però pochi mesi dopo. Sia Eleonora sia Caterina erano sorelle dell'imperatore Massimiliano II, il quale favorì in molti modi il cognato. Anche in questo caso, dapprima la corte imperiale intimò al duca Guglielmo di non fregiarsi del titolo di 'serenissimo', con cui in un primo tempo egli veniva appellato dai suoi cortigiani, dagli ospiti che giungevano a corte e nella corrispondenza. Più tardi, tuttavia, l'autorizzazione gli fu concessa (Tamalio-Besutti 2004). Il suo diritto di fregiarsi del titolo di 'serenissimo' è affermato anche in *Della precedenza* 123. È significativo che Tasso non menzioni i Medici, considerando che, insieme ai duchi di Savoia, Cosimo I (1519-1574) e Francesco I de' Medici (1541-1587) erano coloro che più avevano diritto al titolo di 'serenissimo', per via dell'elevazione di Cosimo a Granduca nel 1569 da parte del Papa (la legittimità del titolo fu confermata da un diploma imperiale nel 1576). Dopo essersi soffermato sui Savoia, infatti, Sansovino aggiunge che il titolo di 'serenissimo' «si dà anco al Gran Duca di Toscana» (Sansovino 1584, c. C3*v*).

495. Un elenco assai simile si legge in *Della precedenza* 85 (cfr. anche ivi, 94). Le famiglie Bevilacqua, Sacrati, Turchi, Calcagnini e Condolmieri erano ferraresi, mentre Tassoni, Boschetti, Cesi e Sertorio modenesi (un ramo dei Tassoni, denominato Tassoni Estense o Tassoni d'Este, era però ferrarese) e i Ruggeri reggiani (in Prandi 1999, *ad loc.*, sono invece ascritti fra le famiglie modenesi, ma non si comprende su quale base; sul loro stanziamento a Reggio Emilia, cfr. Stemmario Torello, c. 13*r*). Per dettagli su alcuni membri di rilievo di queste famiglie e sui loro rapporti con Tasso, cfr. Prandi 1999, *ad loc.*

496. Camillo Gualengo, di nobile famiglia ferrarese, fu ambasciatore al servizio del cardinale Luigi d'Este e del duca Alfonso II. Amico di Tasso, lo aiutò quando, dopo aver dato i primi segni di pazzia, il poeta fuggì da Ferrara nel 1577. Per parte sua, il poeta gli dedica *Rime* 635, 809, 842, lo eleva a modello di perfetto ambasciatore in *Messaggiero* 201 e

A.F. Così stimo senza dubbio.

[271] A.B. E oltre le ⟨famiglie⟩ de' quattro nominati signori io aggiungerei alcune altre, de le quali presi informazione quando ci fui per alcun mio bisogno: come sono la Costabile, la Mozzarella, la Giliola, l'Ariosta, la Rondinella, la Montecatina, la Pendaglia, quella degli Argenti e de' Castelli e de' Cati, la Romea, la Bendidia, la Macchiavella, la Guerina, la Cortile e la Coccapani e altre che sarebbe lunga cosa a raccontare. Né parlo di quelle di Modena, perch'io n'ho minore informazione, quantunque io sia securo che la Molza e la Cortese e la Sadoletta e la Bertana e la vostra sono fra quelle.[497]

[272] A.F. Io vi ringrazio de l'onore che mi fate e l'accetto così volentieri da voi come i' farei dal principe.

A.B. Se dunque nobilissimo è 'l principe, nobilissimo è 'l principato, perché sono a qualche cosa: laonde sempre l'uno prende da l'altro qualità; e se nobilissimo è 'l principato, nobilissimo è 'l principe.[498]

A.F. Cotesto è vero; nondimeno il duca per se stesso senza alcuna relazione o risguardo è nobilissimo signore, e 'l ducato, anzi più tosto i tre fiorentissimi ducati sono pieni di gentilezza.[499]

[273] A.B. Ma tempo è omai che finiamo il nostro ragionamento: nel quale prima abbiam ricercato se la nobiltà sia, e poi quel ch'ella sia, considerando due volte diligentemente il genere de la definizione e le differenze; e ultimamente abbiamo ragionato de' titoli i quali si danno per rispetto de la nobiltà.

lo cita per una questione cavalleresca in *Rangone* 2 ss. (Turchi 2003). Alessandro Fiaschi, maggiordomo di Alfonso II, è anch'egli lodato come ambasciatore esemplare in *Messaggiero* 201 (Grana 1997). Cesare Trotti vantava un notevole ascendente presso la corte estense, in quanto figlio naturale del duca Ercole II. Francesco II Villa, marchese di S. Michele, fu ambasciatore e uomo d'arme, al servizio fra gli altri dei duchi di Ferrara e del duca Carlo Emanuele I di Savoia (Gualdo Priorato 1674, c. A2*r*-*v*). In Baffetti 1998, *ad loc.*, viene confuso con l'omonimo personaggio nominato *supra*, 198, mentre è corretta l'identificazione in Prandi 1999, *ad loc.*

497. Su alcuni esponenti di queste famiglie e sui loro legami con Tasso, cfr. Prandi 1999, *ad loc.*

498. Nel *De la dignità*, Tasso pone la dignità del principe fra quelle definite in relazione al soggetto, nella fattispecie il principato: «Ma fra le dignità c'hanno relazione al soggetto è quella di duca, che l'ha al ducato, e quella di principe, che l'ha al principato, e quella di marchese, che si riferisce a la marca, e quella di cavaliero, che si dice del cavallo» (129). Altrove, Tasso osserva che talvolta il titolo di duca è reputato superiore a quello di principe (*De la dignità* 176; *Delle dignità* 7; cfr. anche *Della precedenza* 111-112). I «tre fiorentissimi ducati [...] pieni di gentilezza» (ossia di nobiltà) sono quelli di Savoia, Mantova e Ferrara.

499. Nel *Forno I*, Bucci spiega che i duchi possono essere appellati 'illustrissimi' come gli imperatori e i re: «questo titolo [di 'illustrissimo'] s'accommunò a quei duchi c'han podestà regia, e con ragione lor s'accommunò, perché, se bene altronde ricevono la dignità, possono nondimeno compartirla a gli inferiori e far de gli altri illustri».

Ma nel fine mi soviene del mio sogno, nel quale mi pareva di vedere un sole ch'illustrasse tutte le specie intelligibili: a somiglianza del quale sopra ogni grado d'illustre è quell'altissimo principe che sparge lo splendore e dona le grazie e concede le dignità secondo la fede e i meriti di ciascuno.[500]

500. Dopo aver ricapitolato le fasi argomentative che hanno scandito il dialogo (cfr. anche il paragrafo 'Struttura' nell'Introduzione), Bucci rievoca uno dei punti culminanti della conversazione, quello in cui ha raccontato il suo sogno (cfr. *supra*, 126-131). *quell'altissimo … ciascuno*: Dio. Per il paragone con il sole, cfr. *supra*, 159 e nota relativa. In implicita polemica con i protestanti è la precisazione per cui Dio «concede le dignità secondo la fede e i meriti di ciascuno».

De la dignità

Introduzione e commento
di Maiko Favaro

Genesi e tradizione

Secondo Raimondi, la prima redazione del *De la dignità* – dialogo concepito come continuazione del *Forno overo de la nobiltà* – risale alla metà circa del 1580. Tuttavia, è probabile che la composizione vada retrodatata di qualche mese (cfr. Baldassarri 1991, p. 83, nota 49). Ben presto, motivi di opportunità indussero Tasso a correggere i toni troppo smaccatamente filoimperiali che dovevano contraddistinguere tale prima versione (oggi perduta), affermando al contempo il primato dell'autorità papale. A tale scopo, oltre che per cercare di guadagnarsi il favore dei Medici (mai ricordati nel *Forno* del 1580 e anzi aspramente biasimati nel *Della precedenza*, del medesimo anno), Tasso compose un breve trattato *Delle dignità* in un periodo compreso fra il 1580 e il 29 marzo 1582 (cfr. Baldassarri 1991, pp. 79-80). Le istanze palinodiche che informavano il trattatello vennero riassorbite nel rifacimento del *De la dignità*, a cui Tasso si dedicò a partire dal giugno 1585. Completata la nuova versione, egli inviò il manoscritto al Licino perché lo facesse pubblicare insieme al *Forno*. Nel novembre dello stesso anno, lo sollecitava invano perché i due dialoghi fossero stampati al più presto. Nel maggio 1586, Tasso prese a chiedere la restituzione del manoscritto per apportare correzioni e modifiche. La richiesta rimase però inascoltata. Il *De la dignità* venne infatti pubblicato senza alcun ulteriore controllo da parte dell'autore fra il marzo e l'aprile 1587, nella *Parte Quinta e Sesta* delle *Rime e Prose*. A pubblicazione avvenuta, nella primavera del 1587, finalmente il Licino restituì il manoscritto. Apportate in breve tempo le modifiche, Tasso gli inviò nuovamente il dialogo per far stampare la nuova versione, salvo poi comunicare la necessità di ulteriori interventi. Il Licino però non fece nulla. Ancora una volta deluso dalla negligenza del suo interlocutore, Tasso pretese la restituzione del manoscritto, che riottenne nell'ottobre 1588, senza però approdare a una nuova edizione. Sappiamo che il manoscritto si conservava ancora al tempo del Foppa, che lo menziona nel 1666 nel suo catalogo di inediti tassiani, ma poi se ne persero le tracce.

Raimondi pubblica il dialogo sulla base della stampa del 1587, dato che sia la primitiva redazione del 1580 sia l'autografo che conteneva la versione del 1585 con i successivi interventi del 1587 sono perduti. Su tale testo di base, Raimondi

introduce le correzioni e integrazioni indicate nelle lettere del 1587, pur nella consapevolezza di ottenere così una versione ibrida, in quanto tali interventi erano riferiti alla redazione manoscritta del 1587. Per approfondimenti, cfr. RAIMONDI 1958, I, pp. 30-33, 119.

Argomento

Il tema della 'dignità' (termine con cui Tasso indica «ogni superiorità [...] conceduta per onore»: cfr. § 51), di per sé strettamente legato a quello della nobiltà, era già adombrato nel *Forno*, soprattutto nella parte finale dedicata ai titoli. Nel *De la dignità*, la questione viene ripresa in modo approfondito, avendo cura – in particolare nella prima parte – di esaminare attentamente analogie e differenze fra i concetti di 'nobiltà' e di 'dignità'. Il dialogo si dimostra coerente con la prospettiva che emergeva nel *Forno*. Al di là della conferma della definizione di nobiltà ivi elaborata, anche in versione abilmente riadattata per valorizzare il nesso con la dignità (24-27: la nobiltà è ora «virtù di schiatta antica e ne le dignità conosciuta»), Tasso affronta il nodo dei rapporti fra dignità, virtù individuale e privilegio ereditario. Egli naturalmente non nega l'importanza della 'virtù', del 'merito' individuale, come di prammatica nella copiosa trattatistica secondo-cinquecentesca sulla nobiltà (cfr. AGUZZI BARBAGLI 1989). Agostino Bucci, interlocutore del dialogo insieme ad Antonio Forni, dichiara che «se l'onore è premio de la virtù, [...] dee concedersi a coloro ne' quali la virtù risplende, quantunque non abbiano avuto gli avoli gloriosi; né i nobili che degenerano son meritevoli del medesimo premio» (161). Tuttavia, lo stesso Bucci si premura subito di precisare che «la virtù de gli uomini è degna di premio non solo in loro medesimi, ma ne' figliuoli e ne' suoi nepoti» (162). Pertanto, le dignità si trasmettono anche ai discendenti dei 'virtuosi' e i loro eventuali «errori» devono essere più facilmente perdonati. A tali considerazioni, e alla netta distinzione che ne consegue fra classe nobiliare e popolo, invitano pure ragioni di equilibrio politico. Infatti, «se ne la città libera l'ordine de' nobili non fosse distinto da quel de' plebei, non si potrebbono concedere a gli uni gli onori de gli altri senza mutar le leggi, le quali non possono agevolmente esser mutate: e la mutazion de le leggi e de le antiche usanze potrebbe esser tale che ne seguisse mutazion ne la forma del governo» (164). Tali argomentazioni sono in linea con la concezione della nobiltà quale «virtù di schiatta antica» difesa nel *Forno*.

Al tempo stesso, l'esigenza di premiare la 'virtù', anche di chi non può contare sull'appartenenza a una famiglia di antico lustro, dà adito a Tasso di esaltare il ruolo del principe, che può conferire *motu proprio* i titoli nobiliari ai meritevoli avvalendosi del proprio saggio discernimento (22 e 164-165). Anche in questo caso, emergono evidenti le assonanze con la celebrazione del principe – non priva di

risvolti encomiastici – presente nel *Forno*, in cui tale figura assume persino connotazioni eroiche. L'ottica filo-aristocratica si rivela chiaramente nella contrapposizione fra, da una parte, i principi e gli ottimati, «dritti estimatori de la virtù e de l'azioni de gli uomini» e quindi anche «giudici convenevoli de la nobiltà», e, dall'altra, i governanti delle repubbliche popolari, spesso «ingiusti estimatori de l'azioni de gli uomini» e quindi indegni del delicato compito di riconoscere la vera nobiltà (19-22). Tale opinione è coerente con la gerarchia delle forme di governo, dalla migliore alla peggiore, proposta da Tasso nella lettera politica a Giulio Giordani (1578). La rivendicazione del diritto del principe a conferire titoli nobiliari era però meno innocente di quanto potrebbe sembrare, toccava anzi un nervo scoperto nel dibattito coevo. Erano infatti in molti a lamentare la proliferazione di privilegi nobiliari attribuiti dal principe a individui non meritevoli, magari dietro corresponsione di ingenti somme di denaro: si vedano ad esempio gli scritti sulla nobiltà di Girolamo Muzio, Annibale Romei e Alessandro Sardi (cfr. Aguzzi Barbagli 1989, p. 426; Donati 1995, pp. 151-152). Tasso, la cui posizione si fonda in gran parte su quella dell'influente giurista medioevale Bartolo da Sassoferrato (cfr. *Fonti*), è ben cosciente delle resistenze e delle perplessità che esistono su tale punto: non è un caso che Bucci osservi che molti di quanti verranno nobilitati dal principe «non parran nobili al filosofo, il quale è più severo giudice de la nobiltà» (23).

Come sopra accennato (cfr. *Genesi e tradizione*), la seconda redazione del *De la dignità* attenua decisamente le posizioni filo-imperiali che contraddistinguevano la perduta prima versione del dialogo e il *Della precedenza*. Si riallaccia invece alle posizioni filo-papali espresse nel trattatello *Delle dignità*, il quale contiene un'esplicita palinodia del primo *De la dignità*. Fra l'altro, la rinuncia all'idea di pubblicare il *Della precedenza*, con conseguente passaggio dall'originale progetto di trilogia (*Forno – De la dignità – Della precedenza*) ad un 'ragionamento' in sole due parti (cfr. Baldassarri 1991, p. 78), ha indotto Tasso a far confluire e rielaborare nel *Della dignità* alcuni materiali provenienti dal *Della precedenza* (oltre naturalmente a quelli del trattato *Delle dignità*, segnalati nelle note di commento in Baldassarri 1991). A titolo di esempio, si vedano le riflessioni sulla distinzione fra 'regno' e 'monarchia' (*Della precedenza* 22-23; *De la dignità* 98, 100) e fra 're' e 'tiranno' (*Della precedenza* 37; *De la dignità* 101), sulla definizione di città (*Della precedenza* 93; *De la dignità* 76), sulle difformità nelle precedenze fra titoli in base agli usi locali (*Della precedenza* 111-112; *De la dignità* 176) e sulle differenze fra i titoli di conte, marchese e duca (*Della precedenza* 114; *De la dignità* 127, 129). Anche a causa di un cambio di strategia riguardo le protezioni da ottenere, nel *De la dignità* Tasso esalta la dignità papale a detrimento di quella imperiale. Al pontefice, infatti, viene riconosciuta la supremazia non più solo in campo spirituale, come invece nel *Della precedenza*, ma anche in quello temporale. Bucci argomenta che

la dignità è tanto più perfetta quanto meno è divisibile. Pertanto, la dignità papale, di per sé indivisibile, è superiore a quella imperiale, che si è dimostrata suscettibile di divisione già a partire dalla riforma dioclezianea. Inoltre, la dignità papale «contiene in sé tutte l'altre e tutte può darle e torle», come dimostra ad esempio il passaggio dalla dinastia merovingia a quella carolingia legittimata da papa Zaccaria, nonché l'incoronazione imperiale di Carlo Magno per mano di papa Leone III (57-64).

Il confronto fra le tipologie di dignità richiama l'opposizione fra vita attiva e vita contemplativa. Si tratta di un tema affrontato da Tasso in varie opere e da differenti prospettive (cfr. l'*Introduzione* al *Forno*). In particolare, è importante considerare la trama di testi più strettamente legati al *De la dignità*. Mentre nel *Forno* viene esaltata la vita attiva, osservando che l'azione rende più onorati, anche se la contemplazione è in sé più eccellente, nel trattato *Delle dignità* si sottolinea la dipendenza della vita attiva da quella contemplativa, in quanto il meno nobile dipende sempre dal più nobile: è un'argomentazione funzionale a dimostrare la dipendenza della dignità imperiale da quella papale (cfr. Baldassarri 1991, pp. 100-101). Nel *De la dignità*, Bucci classifica le quattro specie di dignità ricollegandone due (la sacerdotale e la scolastica) alla vita contemplativa, e due (la civile e la militare) alla vita attiva (53-54). Naturalmente, il privilegio accordato alla dignità papale e, più in generale, a quella sacerdotale conferisce alla vita contemplativa un rilievo maggiore che nel *Forno*. Sono però interessanti anche le notazioni a proposito dell'altra specie di dignità contemplativa, quella scolastica. Se già nel *Forno* Bucci rimarcava che il titolo di 'illustre' è attribuibile al grande poeta oltre che al principe e al grande capitano (anche se è proprio soprattutto del principe: *Forno* 255-257), nel *De la dignità* dichiara che il titolo di 'eccellente' o di 'eccellentissimo' «si conviene non solamente a' principi, ma a' letterati grandi: laonde si può ripor fra gli altri de le scolastiche dignità» (189). In questo modo, Tasso suggerisce implicitamente di essere meritevole di tale titolo (cfr. Cambiano 2019, pp. 444-445).

Ambientazione, interlocutori e dedicatario

Il dialogo è immaginato come proseguimento della conversazione iniziata con il *Forno*. Il *De la dignità* si apre infatti con la proposta di Agostino Bucci ad Antonio Forni di «fornire il ragionamento de la dignità». Lo stesso Bucci ricorda la discussione del *Forno* come avvenuta «l'altro giorno». Interlocutori e dedicatario sono i medesimi: per le relative informazioni, si rimanda pertanto all'*Introduzione* a quel dialogo.

Struttura argomentativa

Dedica

I. *La dignità e la nobiltà sono la medesima cosa?* [1-17]
   a. La dignità si può trovare in tutte le cose, come la nobiltà [3-13]
   b. Dignità e nobiltà non sono la medesima cosa [14-18]
      b.1. La nobiltà è dignità degli antenati [14]
      b.2. Non sempre le dignità si ereditano insieme alla nobiltà [15-16]
      b.3. Talvolta le dignità dei nobili sono concesse a non nobili, che rimangono tali: esempio del consolato presso i Romani [17]

II. *La nobiltà civile e la dignità* [18-39]
   a. La nobiltà civile [18-30]
      a.1. Il giudizio sulla virtuosità o meno delle azioni spetta al principe e ai suoi ministri o a chi detiene posizioni di comando [18-21]
         a.1.1. Eccezione: nelle repubbliche popolari, spesso chi governa è giudice ingiusto delle azioni [21]
      a.2. Chi è giusto estimatore della virtù, lo è anche della nobiltà: pertanto, il principe attribuisce giustamente il titolo di nobile ai virtuosi cui conferisce onori e dignità [22]
      a.3. Il filosofo, che di per sé è «più severo giudice de la nobiltà», deve riconoscere la legittimità dei titoli nobiliari attribuiti dal principe [23]
      a.4. Considerando la nobiltà «universalmente», risulta confermata la sua definizione di «virtù di schiatta conosciuta per molte e continovate operazioni» [24-26]
      a.5. Considerandola tuttavia «particolarmente», la nobiltà può essere definita «virtù di schiatta antica e ne le dignità conosciuta» [27]
      a.6. Le insegne delle dignità sono argomenti certi di nobiltà [28-30]
   b. Relazioni fra nobiltà naturale, nobiltà civile e dignità [31-39]
      b.1. I tre tipi di nobiltà: naturale, civile, teologica [31]
      b.2. Nobiltà civile e dignità non sono la medesima cosa: esempi della legittimazione, dell'adozione e dell'albergo [32-36]
      b.3. La nobiltà naturale può coesistere con l'ignobiltà civile: esempio della *traductio ad plebem* presso i Romani [37-39]

III. *La definizione di dignità* [40-52]
   a. La dignità è ciò che spetta a chi è degno delle «cose buone e desiderate da' buoni» [40-44]
   b. La dignità consiste in cose diverse a seconda delle categorie di persone: per il popolo è la libertà, per i potenti le ricchezze, per i buoni le virtù [45-46]
   c. La dignità è superiorità concessa per onore e per merito, non per ricchezza o potere [46-52]

IV. *Le specie della dignità e la loro gerarchia* [53-69]
a. Le specie delle dignità [53-56]
a.1. Le quattro specie delle dignità: dignità della vita contemplativa (sacerdotale e scolastica) e della vita attiva (civile e militare) [53-54]
a.2. Le sottospecie delle dignità [55-56]
b. La gerarchia fra le dignità [57-69]
b.1. A somma dignità corrisponde somma potestà [57-59]
b.2. La potestà è tanto più perfetta quanto meno è divisibile [60-64]
b.2.1. Superiorità della dignità papale rispetto a tutte le altre dignità compresa quella imperiale, che è divisibile: esempio della divisione dell'Impero romano [61-63]
b.2.2. La dignità del papa contiene in sé tutte le altre e tutte può darle o toglierle [64]
b.3. Rispetto dell'autonomia dell'ordine sacerdotale da parte del principe [65-67]
b.4. Subordinazione delle dignità militare e scolastica rispetto a quella civile [68-69]

V. *L'origine delle dignità* [70-157]
a. Cronistoria delle dignità [70-88]
a.1. La prima dignità dopo il Diluvio universale: il padre di famiglia [70-72]
a.2. La nascita della città e la dignità di re [73-79]
a.2.1. Distinzione fra re e tiranno [78-79]
a.3. Le dignità sacerdotali [80]
a.4. Le dignità militari [81]
a.5. La lega fra le città e il re a capo di essa: dagli Assiri ai Medi ai Persiani [82-85]
a.6. Re e dignità subordinate presso Persiani, Greci e regni ellenistici, Romani [85-86]
a.7. La dignità imperiale [87]
a.8. Dignità di duca, conte e marchese presso Longobardi e Sacro Romano Impero [88]
a.9. Dignità di cavaliere e dottore [88]
b. Regno e monarchia [89-125]
b.1. Definizione di regno [89-98]
b.2. Distinzione fra gran re (o monarca) e tiranno [99-112]
b.3. Definizione di barbaro [113-119]
b.4. L'Impero romano fu giusto e voluto dalla Provvidenza [120-125]
c. Altre dignità [126-157]
c.1. Dignità in relazione al sovrano: conte, ambasciatore [126-128]
c.2. Dignità in relazione al soggetto: duca, principe, marchese, cavaliere [129-132]
c.3. Dignità sacerdotali: papa, sacerdote, ministro [133-147]
c.4. Dignità scolastiche: dottore, maestro [148-157]

VI. *Dignità e virtù* [158-165]
   a. La virtù è degna di premio anche nei discendenti del virtuoso [158-163]
   b. Il principe può concedere dignità a nuovi nobili per le loro virtù [164-165]

VII. *Precedenze e titoli* [166-191]
   a. Dignità che conferiscono la precedenza a *homines novi* rispetto a nobili di antica stirpe [166-168]
   b. Le precedenze fra titoli variano in base agli usi locali [169-179]
   c. Etimologie dei titoli [180-191]

Fonti

La prima parte del dialogo ha rapporti particolarmente stretti con il *Forno*, poiché discute la coincidenza o meno dei concetti di 'nobiltà' e 'dignità'. Pertanto, non stupisce che, come già nel *Forno*, anche qui l'autorità di Aristotele giochi un ruolo importante (sulle tracce aristoteliche nel *De la dignità*, cfr. anche CAMBIANO 2019, pp. 442-445). Nel corso della discussione, risulta confermata la definizione della nobiltà come «virtù di schiatta conosciuta per molte e continovate operazioni» (§ 26), derivata dalla *Retorica* e dalla *Politica*. Il riferimento ad Aristotele è importante pure per la definizione della dignità: è anche avvalendosi della riflessione aristotelica relativa alla giustizia distributiva (cfr. *Eth. Nic.* V 1131a), per cui «al popolo par che la dignità sia la libertà, al potente le ricchezze, a' buoni la virtù» (46), che Tasso giunge a definire la dignità come superiorità, concessa per onore e per merito (51-52). Non mancano le allusioni puntuali: significative sono quelle dei §§ 52 e 54 all'*Etica Nicomachea*, così come quella del § 169 all'*Historia animalium*. Per alcune questioni, Tasso compulsa sia le opere aristoteliche sia quelle platoniche. Per esempio, è il caso dell'origine delle prime dignità nella storia più remota, dal periodo immediatamente successivo al Diluvio universale alla fondazione delle prime città, per cui sono punti di riferimento fondamentali le *Leggi* di Platone e la *Politica* di Aristotele (71-81). Oppure, si può ricordare la discussione di ambito linguistico-etimologico nella parte conclusiva, in cui Tasso attinge sia al *Cratilo* platonico sia al *De interpretatione* aristotelico, beneficiando per quest'ultimo del commento di Ammonio (173-179). Nelle battute iniziali del dialogo, in cui si mira ad appurare se la dignità sia presente in ogni ambito del reale, come la nobiltà, i due interlocutori ripercorrono una scala gerarchica degli esseri parallela alla *scala naturae* della cosmologia aristotelica, ma tale da denunciare innanzitutto la propria filiazione neoplatonica e cristiana. Risalta in particolare il riferimento a Plotino quando, parlando del Sole quale «principe de' pianeti», Bucci ricorda che l'autore delle *Enneadi* «co 'l re di tutte le cose pone altri re, quasi compagni de la dignità, ch'insieme con lui tutte le governano» (13;

cfr. *Enn.* V v 3). Tasso introduce il riferimento a Plotino nella redazione del 1585, allo stesso modo in cui i rinvii plotiniani nel *Forno* compaiono a partire dalla versione di quel medesimo anno. È infatti dal 1585 che Tasso inizia ad utilizzare sistematicamente tale autore, con citazioni precise che derivano dall'attenta lettura e postillatura delle *Enneadi* tradotte e commentate da Ficino (cfr. ARDISSINO 2003, pp. 42-44). È degno di nota anche il ricorso al Cicerone filosofo, in particolare per il *De officiis*.

Fra le autorità fondamentali con cui Tasso si confronta nel *De la dignità*, però, emerge anche il *Tractatus de dignitatibus* del giurista Bartolo da Sassoferrato, ossia il suo commento alla *lex si ut proponitis* del Codice giustinianeo (*Codex* XII I 1). La rilevanza della *repetitio* bartoliana in relazione al dialogo tassiano non è stata finora valorizzata. Anche in questo si rivela la natura complementare del *De la dignità* rispetto al *Forno*, in accordo a quanto suggerito da Tasso stesso. Infatti, in un punto cruciale del *De la dignità*, Bucci afferma l'esigenza di definire la nobiltà non solo secondo l'approccio del filosofo già adoperato nel *Forno*, ma anche secondo «l'opinione de gli uomini civili» (23): è in tal senso che, in aggiunta all'Aristotele della *Retorica* e della *Politica*, esplicitamente lodato da Bucci per la sua attenzione all'«opinione de gli uomini civili», viene recuperata la più recente tradizione bartoliana. Del resto, già nella conclusione del *Forno I* Bucci coglie lo spunto per preannunciare il *De la dignità* proprio soffermandosi sulla definizione di nobiltà offerta da Bartolo: «Ma in altra occasione a più bell'agio potremo considerar non sol tutte le parti di questa sua diffinizione [di Bartolo], ma anche se vi siano tre maniere di nobiltà, come egli pone: l'una teologica, l'altra naturale e la terza civile; e insieme potremo filosofare intorno a tutto quello che da' legisti è detto della dignità e della nobiltà» (373; nelle righe successive, inoltre, si trovano accennate le questioni che troveranno effettivamente sviluppo nel *De la dignità*). Qui come nella successiva redazione del *Forno* (cfr. 68-69), la definizione bartoliana di nobiltà come «grazia conceduta dal principe a' suoi più cari, per la quale gli distingue dagli onesti plebei» viene sì rifiutata, ma significativamente perché – da un punto di vista strettamente filosofico – il giurista ha offerto in realtà la definizione non della nobiltà, bensì proprio della dignità. È naturale pertanto che nel *De la dignità* Tasso tenga in considerazione l'autorità di Bartolo, il quale all'epoca godeva di grande fortuna anche grazie alla mediazione di André Tiraqueau: nei suoi *Commentarii de nobilitate et de iure primigeniorum*, che ottennero un'accoglienza straordinaria nell'Italia degli anni Sessanta e Settanta del Cinquecento, l'autore francese riprendeva la definizione bartoliana della nobiltà come «qualitas illata per principatum tenentem» (cfr. DONATI 1995, pp. 113-116). Proprio la legittimità che Bartolo riconosce al principe nel conferire titoli nobiliari richiama l'interesse di Tasso. Quest'ultimo è infatti propenso ad esaltare la figura e le prerogative del principe sia nel *Forno* sia per l'appunto nel *De la dignità* (cfr. *Argomento*).

Tasso riprende da Bartolo anche la tripartizione della nobiltà in naturale, civile e teologica (31): naturalmente, il pensiero del giurista si rivela utile soprattutto per la riflessione sulla nobiltà civile, che è quella su cui Tasso principalmente si sofferma in questo dialogo. Non viene invece accolta l'equiparazione bartoliana della *dignitas* alla *nobilitas*, resa possibile grazie anche alla sottile distinzione fra *dignitas* e *officium* (sull'accezione di tali termini in Bartolo, cfr. BARNI 1958). Nel *De la dignità*, al contrario, Tasso tiene a rimarcare la non sovrapponibilità di 'dignità' e 'nobiltà'.

L'*iter* tormentato che conduce dalle posizioni filo-imperiali del *Della precedenza* e della prima redazione del *De la dignità* alla "conversione" filo-papale del trattato *Delle dignità* e della seconda redazione del *De la dignità* si riflette anche nel rapporto con le fonti. Nel *Della precedenza*, in termini verosimilmente analoghi alla prima redazione del *De la dignità*, Tasso sosteneva il primato del papa e dell'imperatore rispettivamente nel campo spirituale e in quello temporale attenendosi alla teoria dantesca dei due soli (ricordata anche nella lettera a Giacomo Buoncompagni del 17 maggio 1580: cfr. *Lettere*, II, n. 133, a p. 80). Nel passaggio alla seconda redazione del *De la dignità*, rimangono evidenti allusioni alla *Monarchia* (libro in quegli anni proibito): è il caso dell'argomento secondo cui l'Impero romano fu legittimo e voluto dalla Provvidenza perché Cristo scelse di nascere sotto l'imperatore Augusto (125; sui rapporti con la *Monarchia*, cfr. GIGANTE 2007, p. 232). Fra l'altro, Tasso fa esplicito riferimento al Dante del *De vulgari eloquentia* nel definire la dignità come «termine de' meriti» (44). Tuttavia, l'affermazione della supremazia papale anche sul piano temporale induce a valorizzare altre autorità, come il *De regno ad Regem Cypri* (noto anche come *De regimine principum*), iniziato da Tommaso d'Aquino e completato da Bartolomeo Fiadoni, ovvero Tolomeo da Lucca. Come nel caso del *Tractatus de dignitatibus* di Bartolo, si tratta di un'opera la cui importanza per il *De la dignità* non è stata finora adeguatamente messa in luce. Il *De regno* lascia chiare tracce nel dialogo tassiano anche per varie questioni puntuali, come quella dell'attribuzione ai principi elettori tedeschi della facoltà di eleggere l'imperatore da parte di papa Gregorio V (cfr. 147). Il *De regno* difende con decisione la *plenitudo potestatis* del pontefice, per cui il potere temporale dei principi deriva da quello spirituale dei papi. Si sofferma inoltre su vari esempi di sovrani e imperatori che furono deposti dal pontefice o dovettero comunque sottostare al suo volere. È significativo che, in una lettera dell'agosto 1586, Tasso comunichi – invano – al Licino di voler introdurre nel dialogo «alcune ragioni di s. Tomaso de l'autorità del papa» (cfr. *Lettere*, III, n. 629, a p. 26). Altro punto di riferimento importante è lo Pseudo-Dionigi Areopagita, poiché dal *De coelesti hierarchia* e dal *De ecclesiastica hierarchia* sono ripresi numerosi passi, perlopiù traducendoli parola per parola (138-145). Lo Pseudo-Dionigi permette di esemplare sulla gerarchia celeste quella terrena, al cui vertice

sta un pontefice che, in qualità di vicario di Cristo, è dotato parimenti di dignità regia e di suprema dignità sacerdotale. Sempre in merito al rapporto fra le due sfere, Tasso allude ai celebri capitoli dei *Discorsi* machiavelliani sull'importanza della religione per la conservazione dello stato, senza fare il nome del Segretario fiorentino, la cui opera era stata messa all'Indice già nel 1559 (65).

Assai ricca è l'esemplificazione storico-erudita, per la quale Tasso attinge a numerose fonti, fra cui Senofonte, Diodoro Siculo, Strabone, Dionigi di Alicarnasso, Livio, Giuseppe Flavio, Plutarco (non solo per le *Vite*, ma anche per alcuni opuscoli dei *Moralia*), Svetonio, Giustino storico, Massimo di Tiro, Cassio Dione, Diogene Laerzio, lo Pseudo-Aurelio Vittore, Eutropio, Paolo Diacono, ma soprattutto il *De civitate Dei* di Sant'Agostino per la storia e la cronologia dei tempi più remoti. Come nel *Forno*, Tasso ricorre pure al repertorio del bizantino Stobeo. In ambito lessicografico, fa ampio uso delle *Etymologiae* di Isidoro da Siviglia e del *Dictionarium* del Calepino, in particolare nelle pagine finali dedicate alle etimologie dei titoli. Frequenti sono inoltre i riferimenti alle più note opere poetiche e narrative della tradizione classica e volgare, attraverso sia allusioni trasparenti sia citazioni dirette: spiccano Omero (*Iliade* e *Odissea*), Ovidio (*Metamorfosi*), Virgilio (*Georgiche* ed *Eneide*), Orazio (*Ars poetica*), Dante (*Commedia*), Petrarca (*Trionfi* e *Rerum vulgarium fragmenta*) e Boccaccio (*Decameron*). Con riferimento alle opere cinquecentesche, emergono alcuni interessanti punti di contatto con il *Cortegiano* di Castiglione, l'*Italia liberata dai Goti* di Trissino e le *Historiae* di Giovio, oltre ai già ricordati *Discorsi* di Machiavelli.

Edizioni

Prima edizione: *Gioie di Rime e Prose... Quinta, e Sesta Parte*, Venezia, Giulio Vasalini, 1587, cc. 130*r*-170*v*.

Ulteriori edizioni: *Le prose ... divise in cinque parti. Nuovamente poste in luce separate dalle Rime, dal reverendiss. P. D. Angelo Grillo ...*, Venezia, Evangelista Deuchino, 1612, I, pp. 393-460; *Opere ... colle controversie sopra la Gerusalemme liberata divise in sei tomi*, Firenze, Tartini e Franchi, 1724, III, pp. 113-133; *Delle opere ... con le controversie sopra la Gerusalemme liberata ...*, Venezia, Stefano Monti e Compagno, 1737, VII, pp. 271-303; *Opere ... colle controversie sulla Gerusalemme poste in migliore ordine, ricorrette sull'edizione fiorentina, ed illustrate dal professore Gio. Rosini*, Pisa, Niccolò Capurro, 1822, VIII, pp. 195-247; *Dialoghi*, Milano, Tipografia di Commercio, 1825, I, pp. 329-391; *Prose filosofiche di Torquato Tasso*, Firenze, Alcide Parenti, 1847, II, pp. 1-43; *I dialoghi ...*, a cura di Cesare Guasti, Firenze, Le Monnier, 1859, II, pp. 291-346; Raimondi 1958, II/I, pp. 391-448.

Edizioni commentate di riferimento: Maier 1964-1965, IV, pp. 790-852; Baffetti 1998, I, pp. 443-504.

Bibliografia essenziale

Per approfondimenti sul concetto di 'dignità', si segnala in particolare, da una prospettiva giuridica: Barni 1958. Si vedano inoltre: Cancelli 1970; Piscitelli Carpino 1979; Gilli 2003; Minkova 2005; Borsa 2007; Treggiari 2014; Di Fonzo 2018; Di Fonzo 2019. Per la questione della nobiltà, si rimanda alla bibliografia fornita per il *Forno*.

Il *De la dignità* non ha attratto particolarmente l'interesse degli studiosi. Si vedano: Tateo 1997, pp. 209-211; Ardissino 2003, p. 44; Gigante 2007, pp. 230-233; Cambiano 2019, pp. 442-445. Sul trattato *Delle dignità*, precedente fondamentale per il dialogo, cfr. Baldassarri 1991.

A l'illustrissimo e reverendissimo signor
Scipione Gonzaga,
patriarca di Gierusalemme,
signore e patron mio osservandissimo[1]

La dignità de la città vien dal principe[2] e a l'altre fu accresciuta da' principi del mondo; ma solo a Gierusalemme l'accrebbe Cristo medesimo e in lei volle esser coronato di spine e trionfar de la morte. E se niuno dopo san Pietro ebbe maggior dignità di san Iacomo il giusto, il quale fu non solamente fra' dodici eletti, ma de' tre più cari discepoli del vero figliuolo d'Iddio ch'ascesero seco nel monte e videro la sua gloria,[3] al nostro tempo ancora quelli che succedo-

1. La dedicatoria segue la nomina di Scipione Gonzaga a patriarca di Gerusalemme, avvenuta il 23 settembre 1585 (cfr. *Lettere*, II, n. 420; per Olivadese 2016, p. 96, è «presumibilmente scritta nel 1585»). Il Gonzaga sarà poi elevato al soglio cardinalizio nel dicembre del 1587.

2. Cfr. *infra*, 77.

3. Giacomo il Giusto (detto anche 'il fratello del Signore') fu il capo della Chiesa di Gerusalemme dopo la morte di Gesù. Gli viene attribuita la *Lettera di Giacomo*. Morì martire per lapidazione a Gerusalemme, probabilmente nel 62. Tasso lo annovera fra i dodici apostoli («fra' dodici eletti»), ma si tratta di un dato problematico. Fra i dodici apostoli, due portano il nome di Giacomo: Giacomo di Zebedeo (detto Giacomo il Maggiore) e Giacomo di Alfeo (detto Giacomo il Minore). L'esegesi biblica distingue con certezza fra Giacomo il Giusto e Giacomo il Maggiore, mentre più discussa è la sua identificazione con Giacomo il Minore. Tasso identifica in Giacomo il Giusto il Giacomo che, insieme a Pietro e Giovanni, assistette alla trasfigurazione di Cristo sul Monte Tabor, mentre in realtà si tratta di Giacomo il Maggiore (Mt 17,1-9; Mc 9,2-8; Lc 9,28-36; II Pt 1,16-17). Grazie al codice Falconieri (Bergamo, Biblioteca Civica 'Angelo Mai', Cassaforte 6 15), che contiene «Copie di varie lettere che si sono trovate qui in Ferrara del Signor Torquato Tasso», riusciamo a comprendere su che base Tasso si fondasse per tale identificazione. Sotto la lettera scritta come dedicatoria del *De la dignità*, il copista aggiunge una lunga nota, in cui, fra le altre cose, si legge: «là dove dice di san Giacomo il giusto, è notato di mano del Tasso: "Nell'*Aurea catena* si legge che tra i condotti sul monte fur senza peccato, laonde uno debbe esser il giusto, non ci parla se non di quello che fu Vescovo di Gerusalemme, e cognominato il giusto, ma muti come pare a V.S. Ill.ma [ossia Scipione Gonzaga]"» (la nota è trascritta in Olivadese 2016, pp. 97-98; sulla dedicatoria al Gonzaga nel codice Falconieri, con riferimento anche alla questione di Giacomo il Giusto, è intervenuta di recente Giulia Mari nel convegno *Torquato Tasso e i suoi corrispondenti*, Sapienza Università di Roma, 13-14 novembre 2025). Tasso fa riferimento alla *Catena aurea* di Tommaso d'Aquino, il commento ai Vangeli che il filosofo realizzò negli anni Sessanta del XIII sec. citando in modo continuato le autorità patristiche. Verosimilmente Tasso leggeva la *Catena aurea* nel vol. XV dell'*Opera omnia* di

no al santo figliuolo di Gioseppe[4] debbono essere onorati dopo il successore di Pietro e vicario di Cristo sovra tutti gli altri vescovi e patriarchi; laonde, avendo Sua Beatitudine, che non lascia alcuna buona opera e alcuna virtù senza premio,[5] essaltata Vostra Signoria illustrissima a sì alta dignità, l'ha

Tommaso (Roma, eredi di Antonio di Blado, 1570-1571: cfr. Olivadese 2016, p. 98 nota 17), ma è possibile reperire altre edizioni cinquecentesche dell'opera, come, fra le altre, quella stampata da Jacques Giunta nel 1520 e poi più volte riedita nei decenni successivi. Ad ogni modo, Tasso fa probabilmente riferimento alla seguente citazione di Tommaso da Remigio di Auxerre: «REMI. Ostensurus autem Dominus gloriam suae claritatis discipulis, duxit eos in montem, unde sequitur: *Et duxit illos in montem excelsum seorsum*. In quo docet, quia necesse est omnibus qui Deum contemplari desiderant, ut non in infimis voluptatibus iaceant, sed amore supernorum semper ad coelestia erigantur, et ut ostendat discipulis, quatenus gloriam divinae gloriam divinae claritatis non in huius saeculi profundo querant, sed in coelestis beatitudinis regno. Ducuntur autem seorsum, quia *sancti viri toto animo et fidei intentione separati sunt a male*, funditusque separabuntur in futuro, vel quia multi vocati, pauci vero electi» (Tommaso d'Aquino 1570, XV [*Secundum Matthaeum*, cap. XVII], c. 62*r*; corsivo mio). La confusione fra Giacomo il Giusto e Giacomo il Maggiore può essere stata facilitata anche da un passo della *Lettera ai Galati* (Gal 2,9) in cui Giacomo il Giusto è nominato proprio insieme a Pietro e Giovanni come «colonna» della Chiesa, per rimarcare il suo ruolo fondamentale nella Chiesa di Gerusalemme dopo la morte di Gesù. Giacomo il Maggiore (non il Giusto), Pietro e Giovanni furono effettivamente i tre apostoli prediletti da Cristo: oltre che nell'episodio della trasfigurazione del Monte Tabor, essi furono i soli a cui Gesù permise di accompagnarlo anche in occasione della resurrezione della figlia di Giairo (Lc 8,40-56) e della preghiera del Getsemani (Mt 26,36-46). Tasso osserva che «niuno dopo san Pietro ebbe maggior dignità di san Iacomo il giusto». Tale affermazione deriva naturalmente dal fatto che Giacomo il Giusto fu vescovo di Gerusalemme. Se, data la confusione tassiana fra Giacomo il Giusto e Giacomo il Maggiore, consideriamo anche quest'ultimo, risulta assai difficile preporlo a suo fratello Giovanni (ossia san Giovanni evangelista), comunemente considerato secondo solo a Pietro fra i dodici apostoli. Fra l'altro, Giovanni è perlopiù identificato con il «discepolo che Gesù amava» del *Vangelo secondo Giovanni* (anche se tale interpretazione è stata messa in dubbio da alcuni esegeti moderni) ed è l'unico fra i discepoli ad essere presente durante la crocifissione di Cristo, che gli affida la propria madre. Va però notato che, nelle liste degli apostoli presso i Vangeli, il nome di Giacomo il Maggiore precede quello di Giovanni (tuttavia, nella lista di Act 1,13, Giovanni è nominato al secondo posto dopo Pietro).

4. *santo figliuolo di Gioseppe*: non si tratta di Cristo (come invece indicato in Baffetti 1998, *ad loc.*), bensì proprio di San Giacomo il Giusto, primo capo della Chiesa di Gerusalemme, di cui Scipione Gonzaga è per l'appunto successore in quanto neo-eletto patriarca di Gerusalemme (mentre vicari di Cristo sono san Pietro e i suoi successori, i pontefici romani, come ricordato subito dopo). Tasso definisce Giacomo il Giusto «figliuolo di Gioseppe» sulla base delle attestazioni che lo indicano come 'fratello del Signore' e quindi figlio (o nipote) di Giuseppe: cfr. ad es. Gal 1,19; Joseph. *Ant. Iud.* XX 9 1.

5. *che non lascia … premio*: una formula analoga è attribuita a Dio in *Cataneo-idoli* 32 («l'infinita providenza di colui che non lascia alcuna buona opera senza giusto premio»). Qui è riferita a papa Sisto V.

posta nel sommo grado de la riputazione che si conveniva a la sua prudenza, al sapere, a la nobiltà e a la servitù di molti anni, e datoli gran parte di quel pensiero che si conviene a' vescovi, di riunire questo gran vescovado, il quale è uno, com'una è la Chiesa. E benché molti siano i rivi de l'operazioni e molti i rami pieni de' suoi fatti e molti i raggi ch'ella semina de la sua dottrina, uno è nondimeno il fonte, uno il tronco fondato sovra tenacissima radice, uno il sole che sparge la chiarissima luce: e l'unità si conserva ne l'origine, e un capo solamente regge molte membra,[6] parte de le quali sono divise da questo corpo per l'eretica pravità, altre per l'ottomanna tirannide, la quale usurpa le più belle parti de l'Oriente e del Mezzogiorno.[7] Ma Vostra Signoria reverendis-

6. Tasso stesso rivela di avver attinto da san Cipriano per questo passo, come riscontriamo nella redazione della dedicatoria presso il codice Falconieri: «uno nondimeno è il fonte, *come dice S. Cipriano*, uno il tronco fondato sovra tenacissime radici, uno il Sole che sparge la chiarissima luce, e l'unità si conserva nell'origine» (si veda la trascrizione in Olivadese 2016, p. 96; corsivo mio). Il riferimento andrà identificato nel seguente passaggio dal *Liber de unitate ecclesiae* di Cipriano: «Episcopatusunus est, cujus a singulis in solidum pars tenetur. Ecclesia quoque una est, quae in multitudinem latius incremento foecunditatis extenditur. Quomodo solis multi radii, sed lumen unum; et rami arboris multi, sed robur unum tenaci radice fundatum; et cum de fonte uno rivi plurimi defluunt, numerositas licet diffusa videatur exundantis copiae largitate, unitas tamen servatur in origine [...] unum tamen caput est et origo una» (*PL* 4 501-502). Per il postillato tassiano delle *Opere* di Cipriano, cfr. Russo 2022, p. 396, n. 55 (cfr. anche *Forno* 125 e nota relativa). Come spesso avviene nella scrittura dialogica tassiana, il riferimento è spia di un più diffuso ricorso al medesimo testo anche nelle righe successive. Per l'immagine dell'unico «capo» che «regge molte membra», cfr. anche Rm 12,4-5: «Sicut enim in uno corpore multa membra habemus, omnia autem membra non eumdem actum habent: ita multi unum corpus sumus in Christo, singuli autem alter alterius membra»; I Cor 12,12-27: «Sicut enim corpus unum est, et membra habet multa, omnia autem membra corporis cum sint multa, unum tamen corpus sunt: ita et Christus. Etenim in uno Spiritu omnes nos in unum corpus baptizati sumus, sive Judaei, sive gentiles, sive servi, sive liberi: et omnes in uno Spiritu potati sumus. Nam et corpus non est unum membrum, sed multa. [...] Nunc autem multa quidem membra, unum autem corpus. [...] Et si quid patitur unum membrum, compatiuntur omnia membra: sive gloriatur unum membrum, congaudent omnia membra. Vos autem estis corpus Christi, et membra de membro».

7. Il lamento, in sé topico nel Cinquecento, sulle gravi mutilazioni inferte all'ecumene cattolico dall'eresia protestante e dall'espansionismo ottomano assume una connotazione particolare in questa dedicatoria, considerando il peculiare momento storico e la carica del destinatario. Si pensi al trauma rappresentato pochi anni prima dalla Quarta guerra turco-veneziana (1570-1573), in cui gli Ottomani diedero prova di perfidia e di crudeltà inaudite. La conquista di Cipro da parte di questi ultimi portò alla dissoluzione della locale Chiesa latina. I cattolici furono costretti a convertirsi all'Islam oppure ad abbracciare il culto greco-ortodosso. La maggioranza di essi decise di lasciare l'isola. Fra l'altro, in seguito alla guerra i territori delle soppresse arcidiocesi di Nicosia e diocesi di Pafo, Limassol e Famagosta ricaddero sotto la giurisdizione proprio del Patriarcato latino di Gerusalemme. Il

sima con gli altri può considerare i mezzi co' quali si possono ricongiungere, accioché uno sia l'ovile e uno il pastore, sì come una è la fede e uno il battesmo.[8] E se la qualità de' tempi porta alcuno impedimento ne l'azione, niuno almeno può impedire ch'ella non contempl⟨i⟩ i misteri altissimi de la celeste Gierusalemme, ch'è l'idea de la Chiesa.[9] Talché l'opere mie a gran pena ardirebbono d'appresentarsele, ove la cortesia da me conosciuta non mi assicurasse al modo usato, dal quale tutti gli altri debbono prendere essempio. Le mando adunque il mio nuovo dialogo de la dignità a rallegrarsi de la sua nuova dignità, e le bacio le mani.

Di Vostra Signoria illustrissima e reverendissima

servitor

Torquato Tasso

motivo del conflitto con gli Ottomani e dell'amara servitù cui sono soggetti il Mediterraneo orientale e la Terra Santa compare in più punti del coevo *Cataneo-idoli* (composto entro la primavera del 1585), dall'esordio, che rievoca la Battaglia di Lepanto, al § 35. Un appello alla reazione all'espansionismo ottomano caratterizza anche il finale della *Cavaletta*, dialogo verosimilmente steso agli inizi del 1585.

8. *uno sia l'ovile e uno il pastore*: «Monet ipse in Evangelio suo et docet dicens: *Et erit unus grex et unus pastor* (Joan. X, 16)» (*PL* 4 505 [Cypr. *Unit. Eccl.*]). La citazione evangelica è tratta dalla parabola del pastore in Io 10,1-21, in cui, sulla base della letteratura veterotestamentaria, Cristo presenta sé stesso al contempo come porta dell'ovile («Ego sum ostium. Per me si quis introierit, salvabitur: et ingredietur, et egredietur, et pascua inveniet») e come buon pastore («Ego sum pastor bonus. Bonus pastor animam suam dat pro ovibus suis»). *una è la fede e uno il battesmo*: «quando et beatus apostolus Paulus hoc idem doceat et sacramentum unitatis ostendat dicens: *Unum corpus et unus spiritus, una spes vocationis vestrae, unus Dominus, una fides, unum Baptisma, unus Deus* (Ephes. IV, 4-6)» (*PL* 4 501 [Cypr. *Unit. Eccl.*]).

9. L'immagine della Gerusalemme celeste, contraltare della Babilonia terrena, è di derivazione biblica: cfr. Apc 21,1-22,15. Si pensi anche all'opposizione fra 'città di Dio' e 'città terrena' nel *De civitate Dei* di Sant'Agostino, opera di cui Tasso fa ampio uso nel *De la dignità*. Si è emendato *contempla* dell'edizione Raimondi in *contempli* (da notare che nella copia della dedicatoria presso il codice Falconieri, trascritta in Olivadese 2016, p. 97, si legge *contempli*, il che sembra avvalorare l'emendazione qui proposta).

De la dignità

Interlocutori: Agostino Bucci, Antonio Forni

[1] A.B. Vogliamo sedere o passeggiare, signor Antonio? Ché ne l'uno e ne l'altro modo mi par si possa fornire[10] il ragionamento de la dignità.

A.F. Se voi platonico sete e insieme peripatetico, or come platonico sedendo, or come peripatetico passeggiando, e in qual modo più vi piacerà, potrete ragionare: ch'io volentieri v'ascoltarò in quella maniera che più vi sarà a grado.[11]

[2] A.B. L'altro giorno fui da voi ricercato se la nobiltà fosse, e quel che fosse; e ora, se non m'inganno, ci rimane da ricercare se la dignità sia l'istessa che la nobiltà, o quel ch'ella sia.

A.F. Così determinammo.

A.B. Ma soverebbevi[12] d'alcuna ragione per la quale poteste richiamare in dubbio se la dignità si ritrovasse, come già dubitaste se la nobiltà si ritrovaria?[13]

A.F. Nulla mi rimane che dubitare, perché, sciogliendo i primi dubbi, avete tolta ogni occasione ch'io ne muova de' somiglianti.

[3] A.B. E se la nobiltà fu ritrovata da noi in tutte le cose,[14] è ragionevole che de la dignità si ricerchi in tutte.

A.F. Ragionevole senza fallo.

A.B. Dunque ricerchiamne con ordine contrario a quel che fu da noi usato ne l'altro ragionamento:[15] e cominciando da le cose inanimate, che son ripo-

10. *fornire*: concludere.

11. Secondo la tradizione, Aristotele era solito tenere le sue lezioni e discutere di filosofia passeggiando nel viale del giardino del Liceo (il Peripato). Sulla base di questa abitudine, gli appartenenti alla sua scuola furono detti 'peripatetici' (da περιπατεῖν = passeggiare). Le lezioni della scuola fondata da Platone si tenevano invece all'interno dell'Accademia.

12. *soverebbevi*: vi sovverrebbe, vi verrebbe alla mente.

13. Cfr. *Forno* 17-29.

14. Cfr. ivi, 30-32.

15. Cfr. *ibid*.

ste ne l'infimo luogo de la dignità, da quelle, quasi per grado, ce n'anderemo ascendendo sino al cielo.

[4] A.F. Cominciate a montare per quella scala,[16] ch'io vi seguirò quanto posso.

A.B. Ne le cose naturali, che non hanno l'animo, e ne l'artificiali parimente si ritrova la dignità: perché noi diciamo ch'elle son degne di chi le possiede o di chi le dona, sì come aviene d'uno smeraldo o d'un bel rubino posseduto da nobil gentiluomo, il qual diremo che sia degno del padrone, e del prezioso monile, con molto artificio lavorato e degno dono co 'l quale s'onori l'altrui virtù.[17]

A.F. È veramente.

[5] A.B. E le piante, ne le quali è l'anima vegetativa,[18] dimostrano l'ombra de la dignità in quelli ordini in cui sono compartite: percioché molte fiate le prime sono maggiori de l'altre, e spesse volte quelle che stanno in mezzo par che siano superiori.[19]

A.F. Così aviene sovente.

A.B. E chi ben conosce la dignità de le piante sa (come disse Platone) in qual tempo e in qual regione debbano esser piantate; né buono agricoltore è colui che vuol cavar guadagno da quell'arbore la quale è indegna de la coltura.[20]

16. Come già in *Forno* 32, Tasso fa riferimento al modello della *scala naturae*, che trae origine dalla tradizione platonica e neoplatonica, nonché dall'*Historia animalium* di Aristotele.

17. Lo smeraldo e il rubino sono associati rispettivamente alla fedeltà e all'amore. Fondamentale testo di riferimento per la classificazione e l'interpretazione delle pietre preziose, nonché per il loro impiego in ambito terapeutico, è la *Naturalis historia* di Plinio il Vecchio (cfr. i libri XXXIII-XXXVII, cui Tasso ricorre anche nel *Ficino* 56-57 e nel *Porzio* 149-152). Per approfondimenti su tali questioni nella cultura antica e tardo-antica, cfr. Entwistle-Adams 2011; Endreffy-Nagy-Spier 2019.

18. In base alla filosofia aristotelica (cfr. Arist. *de An.* II 2), l'anima è tripartita in vegetativa (o nutritiva), sensitiva e razionale. La facoltà vegetativa è propria di tutte le creature viventi, perché è quella che permette di nutrirsi e di riprodursi. A tali funzioni si limita la vita delle piante, che pertanto dispongono della sola facoltà vegetativa, non di quelle sensitiva e razionale.

19. Tasso fa forse riferimento alla classificazione delle piante introdotta da Teofrasto in *Hist. Pl.* I 3, in cui sono distinte le seguenti quattro tipologie: alberi, arbusti, suffrutici ed erbe, elencate, come si può notare, secondo un ordine decrescente di grandezza. Oltre all'*Historia plantarum*, all'epoca di Tasso i testi fondamentali di riferimento per la classificazione delle piante erano la *Naturalis historia* di Plinio (che si rifà a Teofrasto: cfr. i libri XII-XXVII) e il *De materia medica* di Dioscoride (in particolare per le piante medicinali). Fra i postillati barberiniani, si conservano traduzioni latine dell'*Historia plantarum* e del *De causis plantarum* di Teofrasto, fittamente annotate da Tasso (cfr. Aristotele-Teofrasto-Alessandro di Afrodisia 1513, censito in Russo 2022, p. 391, n. 26). In *Malpiglio secondo* 95, il Forestiero Napolitano dichiara il ricorso all'opera di Teofrasto sulle «cagioni de le piante». Sulla classificazione delle piante proposta da Teofrasto, cfr. Pavord 2005.

20. Pl. *Ipp.* 225C-226A (Baffetti 1998, *ad loc.*).

A.F. Così stimo.

[6] A.B. Or montiamo al terzo grado, il qual è la dignità de gli animali irragionevoli.

A.F. Montiamo.

A.B. Ella è primieramente manifestissima ne' tori, percioché uno di loro sempre è quasi duce de gli altri, e sogliono contendere de l'imperio; onde si legge:

Quis pecori imperite⟨t⟩, quem tota armenta sequuntur?[21]

A.F. Manifestamente.

[7] A.B. E ne le pecchie[22] ancora, ne le quali nasce il re per natura, perché essi sogliono espor la vita non altramente ch'i valorosi cavalieri; laonde è scritto:

... Pulchramque petunt per vulnera mortem.[23]

A.F. Maravigliosa istoria è quella de l'api senza dubbio.

A.B. E ne le gru, quando in ordinanza passano da l'una a l'altra regione,[24] e ne' cervi, che dal lito calavrese a quel di Sicilia soglion trapassare,[25] e ne gli elefanti, passando i fiumi,[26] suol manifestarsi.

21. VERG. *Aen.* XII 719: «chi sia a capo della mandria, chi seguono gli interi armenti?» (trad. mia). In realtà, la lezione comunemente accettata prevede *nemori* e *sequantur* al posto rispettivamente di *pecori* e *sequuntur* (quindi: «chi avrà il comando del bosco e guiderà tutto l'armento?»). Tuttavia, va notato che larga parte della tradizione offre *pecori* anziché *nemori* (cfr. VIRGILIO 2019, *ad loc.*).

22. *pecchie*: api.

23. VERG. *Georg.* IV 215-218, di cui Tasso cita l'ultimo verso: «Il re è custode dei loro lavori, lo riveriscono e tutte / lo circondano con un denso ronzio, gli stanno attorno in gran numero, / lo alzano sulle spalle, espongono i loro corpi alla guerra, / e tra le ferite cercano la bella morte». Curiosamente, le parole citate da Tasso si ritrovano identiche anche in *Aen.* XI 647 (sul punto, va corretto il repertorio offerto da PRANDI 1996, a p. 134, che rimanda per l'appunto al verso dell'*Eneide*). Come si può notare, ancora all'epoca di Tasso si credeva che l'ape regina fosse di sesso maschile. Fu il biologo ed entomologo olandese Jan Swammerdam (1637-1680) a chiarire per primo l'equivoco. Cfr. anche *infra*, 107; *Forno I* 83, 105.

24. Per il volo delle gru, cfr. VERG. *Aen.* X 264-266; DANTE, *Inf.* V 46-47. Qui e negli esempi successivi, l'«ordinanza» esprime la gerarchia e quindi i differenti gradi di dignità all'interno di ciascun gruppo di animali.

25. Sulla traversata a nuoto dei cervi dalla Sicilia a Reggio, cfr. MASSIMO DI TIRO 1517 [*Sermo XXXX*, *Quid est scientia?*], c. CX*v*. Il riferimento è alla traduzione latina presente fra i postillati barberiniani di Tasso (cfr. RUSSO 2022, p. 395, n. 46).

26. Cfr. PLIN. *Nat. Hist.* VIII 4-5.

A.F. Chiaramente.

[8] A.B. E alcuni animali irragionevoli hanno gli ornamenti reali, come il pico, di cui fe' menzione il Petrarca:

> Canente e Pico, un già de' nostri regi,
> Or vago augello; e chi di stato il mosse
> Lasciògli il nome e 'l real manto e fregi.[27]

E la fenice, sotto la cui somiglianza il poeta celebra la sua donna:

> Questa fenice da l'aurata piuma
> Al suo bel collo candido e gentile
> Forma senz'arte un sì caro monile
> Ch'ogni core addolcisce e 'l mio consuma:
> Forma un diadema natural ch'alluma.[28]

E 'l leone ancora ha gli ornamenti che son detti giube;[29] e l'aquila si chiama reina de gli uccelli;[30] e 'l reatino, che tanto significa quanto picciolo re, ha quel medesimo nome fra' Latini il qual si concede a' baroni de' regni.[31]

A.F. Quell'istesso.

27. PETRARCA, *Tr. Cup.* II 175-177. Pico, antico re laziale, fu trasformato in picchio da Circe per aver rifiutato il suo amore; sua moglie Canente, invece, si consunse per il dolore (OV. *Met.* XIV 320-434; VERG. *Aen.* VII 187-191).

28. *Rvf* 185 1-5. Cfr. anche *Ghirlinzone* 21.

29. *giube*: criniere.

30. Cfr. ad es. PLIN. *Nat. Hist.* X 6.

31. *reatino*: scricciolo. Già i latini chiamavano lo scricciolo 're degli uccelli' o 'reuccio' (*rex avium, regulus*): cfr. PLIN. *Nat. Hist.* VIII 90 («parva avis, quae trochilos ibi vocatur, rex avium in Italia»). In tal modo, si sottolineava la sua capacità di resistenza e combattività, che risultava particolarmente sorprendente, trattandosi del più piccolo degli uccelli. Erano note le leggende della vittoria dello scricciolo sul gelo dell'inverno, nonché sull'aquila nella sfida a chi volasse più in alto. Sulla rivalità fra aquila e scricciolo, cfr. ARIST. *Hist. An.* IX 615a («Lo scricciolo [...] viene chiamato vecchio e re: perciò si dice che l'aquila lo combatte»); PLIN. *Nat. Hist.* X 203 («Dissident [...] aquilae et tronchilus, si credimus, quoniam rex appellatur avium»). Di qui derivano i nomi ricordati da Tasso, ossia la voce di area settentrionale 'reattino' (diminutivo di 're', con doppio suffisso) e 'regolo' (traduzione del lat. *regulus*, ossia 'piccolo re', 'reuccio'). Siccome il lat. *regulus* indicava il re di un piccolo dominio o subordinato a un altro re più potente, poteva essere usato per estensione ad indicare il signore di un feudo. Cfr. anche *infra*, 86; *Della precedenza* 117. BAFFETTI 1998, *ad loc.*, menziona ISID. *Etym.* XII 4 8, in cui tuttavia il termine *regulus* è adoperato in riferimento al basilisco. Per approfondimenti, cfr. MARCATO 1982, pp. 254-255; GIACOMELLI 1983; CORTELAZZO-ZOLLI 1999, s.v. *re*; NOCENTINI 2010, s.v. *reattino*.

[9] A.B. Sovra gli animali senza ragione troviam gli uomini, fra' quali senza dubbio si ritrova la dignità compartita in molti gradi, perché tra loro sono imperatori, re, duchi, a somiglianza de' quali le fiere e gli uccelli son chiamati con questi nomi istessi.

A.F. Ne gli uomini è non solo più manifesta che ne gli altri, ma occupa molti gradi.

[10] A.B. Ma sovra gli uomini chi porremo?

A.F. Nel cielo conviene ascendere per mio giudicio.

A.B. Nel cielo, se vogliamo lasciare i demoni da parte e l'opinion di coloro che gli ponevano quasi mezzi fra l'anime ragionevoli e gli intelletti divini.[32]

A.F. Lasciamoli, se vi piace, o discendiamo sotterra e ritroviamo ancora la dignità ne l'inferno.

A.B. Ne l'inferno non è altra dignità che quella per la quale alcuno è degno de le pene; ma questa non è propriamente dignità.

A.F. Dunque cerchiamo la propria.

[11] A.B. Per cercarla conviene che seguitiamo il nostro viaggio, ascendendo da l'imo al sommo, come dal sommo a l'imo discendemmo. E s'è vero quel che da gli astrologi è scritto, che nel cielo siano alcune stelle principali fra l'altre, è ragionevole che l'avanzino in dignità.[33]

A.F. Così mi pare.

A.B. E chi crede al senso, il sole tanto supera tutte l'altre di grandezza ch'è detto convenevolmente il principe de' pianeti.[34]

[12] A.F. Con molta convenevolezza: e se l'imagine è senso,[35] soglio ima-

32. *coloro ... divini*: i filosofi della tradizione platonica. I demoni sono definiti entità intermedie tra dèi e uomini, ad es., in PL. *Symp.* 202D-E. Nella miscellanea platonica conservata in duplice copia fra i postillati barberiniani di Tasso (MANUZIO 1497: cfr. RUSSO 2022, pp. 395-396, nn. 50-51), sono varie le opere che si soffermano sulla questione dei demoni: si ricordano in particolare il *De anima et daemone* di Proclo, il *De sacrificiis et diis atque daemonibus* di Porfirio e il *De daemonibus* dello Pseudo-Psello (ma anche il cap. XV del *De doctrina Platonis* di Albino è dedicato ai demoni). Cfr. anche AUGUST. *De Civ. D.* VIII. Sul tema, si veda il *Messaggiero*; per approfondimenti ulteriori: TIMOTIN 2012.

33. Cfr. ad es. PLIN. *Nat. Hist.* II 28.

34. La definizione del sole quale «principe de' pianeti» è comune. Si veda ad es. BOCCACCIO, *Gen. Deor.* I 34 8.

35. Poiché, nella battuta precedente, il Bucci si appella all'esperienza sensoriale (e dunque a un metodo empirico-induttivo), il Forni coglie l'occasione per rivendicare il valore probante dei prodotti dell'immaginazione, in quanto anche quest'ultima si fonda sulla sensazione. L'immaginazione (*phantasìa*), infatti, attinge agli stimoli che gli oggetti sensibili esercitano sul senso, derivandone immagini meno vivide di quelle sensibili, ma anche meno vincolate alle caratteristiche concrete dei singoli oggetti (ARIST. *de An.* III 429a). Nella sua battuta successiva, Bucci riporterà il discorso sul piano di una più rigorosa argomentazione filosofico-razionale e poi, andando oltre i limiti della ragione stessa, teologica.

ginar assai spesso la dignità leggendo i poeti, perché ho quasi veduti a consiglio, quando per commandamento di Giove son congregati da la giustizia, non solamente gli dei maritimi, ma quelli de' fiumi e de le selve; e in altri luoghi mi pareva che Giove risguardasse la battaglia fra Greci e Troiani, e in altri ch'egli si querelasse de l'ingiuria che da Licanio avea ricevuta.[36]

[13] A.B. In tutti questi facilmente la riconoscerete, se vi lasciate guidar da l'imaginazione; ma è più ragionevole che vi conduca la ragione de' filosofi, fra' quali Plotino co 'l re di tutte le cose pone altri re, quasi compagni de la dignità, ch'insieme con lui tutte le governano,[37] o più tosto, superando la ragione istessa, crediate a la santa rivelazione de' teologi, i quali intorno al re de' re e signor de' signori pongono tre ordini d'angioli, e ciascun ordine in tre altri ordini è da loro diviso.[38]

A.F. Così debbo far senza dubbio.

[14] A.B. Ma se la dignità si ritrova in tutte le cose come la nobiltà, debbiam dire che sia l'istessa o pure diversa?

A.F. Se pur sono diverse, sono molto somiglianti.

A.B. Consideriamle dunque diligentemente: e prima, se la nobiltà è dignità de' maggiori, par ch'ella sia dignità; pur non assolutamente, ma con quella giunta «de' maggiori».[39]

A.F. Così mi pare.

[15] A.B. Molti ancora, ereditando la nobiltà de l'avo o del padre, sono detti figliuoli degni e degni nepoti; laonde i nobili e i degni pare che siano gli istessi.

36. Gli episodi menzionati da Forni sono intesi ad evidenziare la gerarchia tra le dignità divine e negli eventi della storia umana a cui prendono parte gli dei. Per il concilio degli dei, HOM. *Il.* XX 4-9. Per lo sguardo di Zeus sulla guerra fra Greci e Troiani, HOM. *Il.* VIII 51 ss.; XV 4-11. Per l'episodio di Licaone (Forni lo chiama Licanio), OV. *Met.* I 209-243. Un giorno Giove, dopo essersi rivelato come dio, chiese ospitalità a Licaone, re dell'Arcadia. Questi, per metterlo alla prova, gli fece servire della carne umana come pasto. Preso dall'ira, Giove trasformò Licaone in lupo.

37. PLOT. *Enn.* V 5 3 (BAFFETTI 1998, *ad loc.*). È stato osservato come Tasso inserisca il riferimento a Plotino solo durante la revisione del dialogo nel 1585, in seguito alla lettura e alla postillatura della traduzione ficiniana delle *Enneadi* da lui posseduta (su tale volume, cfr. RUSSO 2022, p. 390, n. 19). Fra i passi sottolineati da Tasso, vi è proprio quello qui richiamato: «Rex ille supernus [...] divinique collegii dominus, rex certe regis atque regum; atqui et pater deorum iustiori nomine nuncupatus», corredato dalla seguente postilla a margine: «rex / sup(er)nus / rex / veritatis» (cfr. ARDISSINO 2003, p. 44).

38. In PS.-DION. *Coel. Hier.* VI-IX, gli angeli sono suddivisi in tre gerarchie, a loro volta suddivise in tre ordini, sulla base della loro prossimità a Dio: 1) Serafini, Cherubini, Troni; 2) Dominazioni, Virtù, Potestà; 3) Principati, Arcangeli, Angeli. Cfr. anche THOM. *ST* I q. 108; DANTE, *Par.* XXVIII 88-129.

39. *maggiori*: antenati.

A.F. Veramente.

A.B. Nondimeno non sono eredi sempre de l'istesse dignità, perché quella di marchese, di conte e di cavaliere si ritrovò spesso nel padre, né si ritrova nel figliuolo.

[16] A.F. Così aviene ch'il signor Alfonso Villa, nobilissimo cavaliero e insieme valorosissimo, nacque di padre che fu maestro di campo generale ne la guerra di Siena e poi governator di Modena ed ebbe l'ordine di san Michele e ha lasciato erede il figliuolo del valore e de la nobiltà, ma non de le dignità, quantunque d'ambedue si mostri degno ne gli anni giovenili.[40]

[17] A.B. Ma consideriamo la differenza di nuovo. Appresso i Romani era distinto l'ordine de' plebei da quello de' padri;[41] e l'uno era de' nobili, l'altro de gli ignobili.

A.F. Senza fallo.

A.B. Tuttavolta a molti de gli ignobili si concedeva il consolato, ch'era dignità de' nobili, né però trapassavano da l'un ordine a l'altro;[42] laonde si conosce che non sono a fatto l'istesse.

[18] A.F. Da le vostre parole io raccolgo che non siano a fatto diverse né in tutto l'istesse, ma in parte le medesime e in parte differenti.

A.B. Bene avete raccolto, ma forse le cose che furono dette da noi nel ragionamento de la nobiltà furono provate con filosofiche ragioni; ma de l'istesse l'uom civile potrà con maggior persuasione ragionare in questa guisa.[43] Di-

40. Francesco Villa, padre di Alfonso, fu un diplomatico e uomo d'arme ferrarese al servizio di Alfonso I e di Francesco d'Este. Contrariamente a quanto affermato da Tasso, le fonti riferiscono che egli fu prima governatore di Modena (a partire dal 1538) e solo successivamente venne nominato maestro generale di campo, per l'appunto durante la Guerra di Siena (1552-1555). Nel 1557 passò al servizio del Papato, diventando capitano di Velletri. Morì nel 1572. Anche Alfonso Villa fu al servizio degli Estensi e si distinse in varie battaglie in Piemonte, in Piccardia e in Toscana. Divenne celebre per aver ferito Cacciaguerra Cacciaguerri, uno dei più valenti capitani del tempo. Cfr. Villa 1562; Manente 1567, pp. 308-309; Ughi 1804, II, pp. 214-215. Anziché con la Guerra di Siena del 1552-1555, Baffetti 1998 identifica la «guerra di Siena» ricordata dal Forni con i tentativi messi in atto dal papa Clemente VII (1523-1534) per impadronirsi di Siena, salvo poi dover rinunciare dopo la sconfitta dell'esercito pontificio a Camollia nel 1526. Su Francesco e Alfonso Villa, si vedano rispettivamente anche *Forno* 198 e *Beltramo* 2.

41. *padri*: patrizi. Sulle possibili ragioni per cui i patrizi venivano chiamati 'padri', Dion. Hal. *Ant. Rom.* II 8-10; Liv. I 8 7; Plut. *Rom.* XIII 3-6; Thom. *De regno* IV 26.

42. Con le *Leges Liciniae Sextiae* (367 a.C.), fu previsto l'accesso dei plebei al consolato. L'anno dopo, uno dei tribuni della plebe che avevano promosso tali leggi, Lucio Sestio, divenne console. Cfr. Liv. VI 42.

43. Viene qui enunciata la fondamentale differenza fra il *Forno* e il *De la dignità* nell'approccio alla questione della nobiltà. Mentre nel primo dialogo la prospettiva era eminente-

temi, signor Antonio: conoscete la virtù in niun'altra cosa meglio che ne l'operazione?[44]

A.F. A niun'altra.

[19] A.B. Ma quando l'operazioni son tali che possano lasciare altrui dubbio s'elle son fatte con vizio o con virtù, possiamo accertarci s'elle son buone o ree co 'l prestar fede al giudicio del volgo?

A.F. Molto fallace suole essere il giudicio del volgo.[45]

A.B. Dunque nel regno al giudicio del principe più tosto ne crederemo, e da que' pochi che dal principe son eletti per ministri del governo.

A.F. Così mi pare convenevole.

[20] A.B. E ne gli esserciti, de l'azioni de' soldati, a chi debbiam più credere, al giudicio del generale e de gli altri capitani, o pur a quello de la moltitudine, ch'alcuna fiata raccolta tumultuatamente, sa appena adoperar l'armi?

A.F. Al giudicio del generale e de gli altri capitani.

A.B. E ne le republiche de gli ottimati quali stimeremo azioni giuste o quali ingiuste, quelle che parranno sì fatte a coloro che son partecipi del governo, o pur ci atterremo al parer de la plebe?

A.F. Ci appigliaremo sempre sicuramente al giudicio de' pochi prudenti.

[21] A.B. Ma s'alcuna republica è popolare, in quella stessa a chi darem maggior fede, al giudicio di coloro che governano o a l'opinione de gli altri che ne sono esclusi?

A.F. Ne le republiche popolari molte fiate quei che governano sono ingiusti estimatori de l'azioni de gli uomini.

A.B. Dunque non sarem sicuri s'elle sian buone o ree.

mente speculativo-filosofica, nel secondo viene privilegiato il punto di vista più pragmatico della 'scienza civile', ossia della politica e del diritto.

44. Si tratta di un assunto di chiara derivazione aristotelica: oltre alle argomentazioni sulla priorità dell'atto rispetto alla potenza (cfr. ARIST. *Met.* IX 8), si tengano presenti quelle sulla felicità come supremo bene umano consistente in un'attività dell'anima secondo virtù (cfr. ARIST. *Eth. Nic.* I 6). Cfr. anche CIC. *Off.* I 19. Si veda già *Forno* 37 ss., sulla nobiltà come perfezione della forma operante.

45. La sentenza per cui il volgo è pessimo giudice della verità è un *topos* fin dall'Antichità: cfr. ad es. CIC. *Off.* I 65; SEN. *Vit. Beat.* II 2. Nel contesto storico-politico del Cinquecento, sono interessanti le attestazioni in MACHIAVELLI: *Istorie fiorentine* III 5 («e' si vede ora per esperienza quanto la opinione degli uomini è fallace e il giudizio falso»); *Discorsi* II 22(«Quanto siano false molte volte le opinioni degli uomini, lo hanno visto e veggono coloro che si truovono testimoni delle loro diliberazioni: le quali, molte volte, se non sono diliberate da uomini eccellenti, sono contrarie ad ogni verità»); *Principe* XVIII («E li òmini *in universali* iudicano più alli occhi che alle mani, perché tocca a vedere a ognuno, a sentire a pochi: ognuno vede quello che tu pari, pochi sentono quello che tu se', e quelli pochi non ardiscano opporsi alle opinioni di molti che abbino la maestà dello stato che li difenda»). Per approfondimenti sul tema in Machiavelli, cfr. LANDI 2001.

A.F. Non saremo.

A.B. E solamente ci parrà d'essere certi ch'elle sian virtuose o viziose, se da giusti estimatori saranno estimate; e quanta certezza avremo de la bontà de l'operazioni, tanta n'avremo de la virtù de' cittadini.

A.F. Così mi pare.

[22] A.B. Ma s'i principi e i generali e gli ottimati son dritti estimatori de la virtù e de l'azioni de gli uomini, sono ancora giudici convenevoli de la nobiltà.[46]

A.F. Senza dubbio.

A.B. Ma da loro si concede questo nome a' valorosi, a' quali danno gli onori e le dignità.

A.F. Così aviene.

A.B. E s'oltre i valorosi alcuni da loro ne sono onorati, ordinariamente son quelli i quali derivano dal padre e da gli avi che furono uomini di valore.[47]

A.F. Così stimo.

[23] A.B. Ma per aventura molti di questi non parran nobili al filosofo, il quale è più severo giudice de la nobiltà;[48] ma s'egli dovrà esser tenuto in pregio, conviene ch'abbia molto risguardo a l'opinione de gli uomini civili, com'ebbe Aristotele particolarmente in que' libri ch'egli scrisse de l'*Arte retorica* e ne' *Politici*.[49] Laonde egli si sforzerà di mostrare che la diffinizione de

46. Un'analoga rassegna delle forme istituzionali (principato, oligarchia, democrazia) si trova in *Cataneo-idoli* 55. Anche in quel caso viene evidenziata la superiore capacità di giudizio del principe e degli ottimati rispetto al volgo, nello specifico con riferimento a retori e oratori.

47. Sulla nobiltà come grazia concessa dal principe, Bartolo 1549, c. 52*v*, §§ 61-62: «ille est nobilis, quem Princeps sua gratia vel lex sibi gratum vel nobilem facit [...] Nobilitas est qualitas illata per principatum tenentem, qua quis ultra honestos plebeios acceptus hostenditur» (cfr. *Forno I* 372; *Forno* 68-69). Sebbene specifichi che il principe concede la nobiltà unicamente per propria grazia, e non perché sia tenuto a farlo in ragione dei meriti del beneficiario, Bartolo individua tre motivi che, pur senza costringerlo, inducono il principe a conferire la distinzione nobiliare. Due di tali motivi corrispondono a quelli qui ricordati da Tasso, ossia: 1) le virtù e gli atti virtuosi del beneficiario; 2) la famiglia a cui appartiene. Cfr. *ibid.*: «Fateor tamen quod possunt aliquae causae praecedere, quae ex congruo impellunt concedentem ad concedendum, non autem impellunt ex necessitate: et istae causae possunt esse triplicis generis. Primo, virtutes et actus virtuosi [...]. Tertio sunt quaedam quae non sunt vitia nec virtutes, ut progenies».

48. Il filosofo è presentato come giudice severo, che non ammette eccezioni, anche in una lettera che Tasso scrisse a Curzio Ardizio nell'estate del 1584: cfr. *Lettere*, II, n. 291, pp. 283-288. In quel caso, il giudizio severo del filosofo, meno accondiscendente del poeta e dell'oratore, era rivolto alla vita di corte e a vizi e virtù dei cortigiani.

49. Tasso fa riferimento alle definizioni aristoteliche di nobiltà già richiamate nel *Forno*, ossia: *Rh.* I 1360b, II 1390b; *Pol.* III 1283a, IV 1294a (cfr. anche Baffetti 1998, *ad loc.*).

la nobiltà ch'egli avea data prima sempre convenga a la nobiltà de tutti gli uomini ch'in alcun modo son nobili, e chiederà a voi, che da le ragioni de l'uomo politico vedrà molto persuaso: **[24]** Credete ch'al filosofo si appertenga parlar de la nobiltà solamente de' principi e de le republiche e de' gentiluomini d'Italia, o pur de la nobiltà universalmente?

A.F. Generalmente de la nobiltà.

A.B. Dunque sarà da lui considerata quella ancora de' Turchi e de' Tartari e de' Persiani, non pur quella de' Germani e de gli Spagnuoli.

A.F. Sarà per mio parere.

[25] A.B. E se fra gli Indiani di nuovo ritrovati è qualche popolo il qual viva come già viveva la gente di Saturno, de la sua nobiltà potrà similmente ragionare il nostro filosofo.[50]

A.F. Senza fallo.

A.B. Se fra loro dunque fosse alcuna stirpe che, lontana da negozî simili, vivesse de' frutti de le sue terre, secondo i costumi de' suoi paesi liberalmente, e in tutte l'operazioni si dimostrasse non solo liberale ma temperante e forte e giusta, credereste voi che fosse nobile?

A.F. Crederei.

[26] A.B. Né, perché fosse senza titolo e senza l'altre civili dignità, vi parrebbe ignobile.

A.F. Non mi parrebbe.

A.B. E s'alcuno legnaggio sì fatto or non si trovasse, ma si fosse ritrovato in quei primi tempi de' primi re e de le prime republiche, non dovrebbe ancora esser considerato dal filosofo?[51]

A.F. Dovrebbe.

A.B. Dunque assai bene è stat⟨o⟩ diffinit⟨o⟩ che la nobiltà sia virtù di

50. Nell'immaginario rinascimentale è facile rinvenire prospettive di segno opposto sulle genti del Nuovo Mondo: da una parte, possono essere connotate sotto il segno della 'barbarie' e della 'bestialità' (in tal senso, si veda anche *Porzio* 215); dall'altra, è comune anche la loro associazione al mito dell'Età dell'oro (quella del regno di Saturno nel Lazio, a cui fa riferimento il passo tassiano) e al *topos* del *locus amoenus*. Grazie all'innocenza del loro 'stato di natura', i nativi americani sono additati a modelli esemplari per la palingenesi dell'Europa vecchia e corrotta. Si tratta di una tendenza che trova il suo naturale sviluppo nel genere dell'utopia (More, Campanella, Bacon) e nel mito del 'buon selvaggio' (da Montaigne a Rousseau). Per approfondimenti, DUPRONT 1993 e, con riferimento specifico a Tasso (in particolare alla digressione sulle scoperte geografiche in *GL* XV 24-32), ZATTI 1996, pp. 146-207.

51. *E s'alcuno … filosofo?*: 'E se al giorno d'oggi non ci fosse alcuna stirpe di tal fatta (cioè come quella vissuta nell'età dell'oro), ma ci fosse stata ai tempi dei primi re e delle prime repubbliche, non dovrebbe essere anch'essa oggetto della considerazione del filosofo?'.

schiatta conosciuta per molte e continovate operazioni.[52] **[27]** Ma nondimeno, poi che 'l filosofo avrà considerato universalmente la nobiltà, potrà considerar particolarmente quella de' regni e de le città le quali con maggior lode di religione e di prudenza son governate, e aver non altramente risguardo a queste maniere di governo ch'oggi sono in uso, ch'Aristotele avesse que' de' suoi tempi; e se conoscerà che a quelle non sia alcuna stirpe giudicata nobile, la cui virtù non sia stata manifesta ne le dignità, potrà convenevolmente dire che la nobiltà sia virtù di schiatta antica e ne le dignità conosciuta.

A.F. Così mi pare.

[28] A.B. E assai facilmente potrà avedersene s'andrà risguardando le stirpi giudicate nobili, de le quali son poche che ne l'arme non abbian l'insegne d'alcuna dignità; e altre ne vedrà con la corona imperiale, altre con la reale, altre con la ducale, altre co 'l cerchio, altre co 'l capello, altre con la mitra, altre con cimiero e altre senza. Tutti questi ornamenti de la dignità ho veduti ne l'arme di coloro che sono stimati nobili; e l'armi istesse, quantunque siano senza ornamento, furono prese da coloro ch'ebbero alcuna dignità overo alcun onore militare, e lasciate a' successori.

A.F. Così stimo senza dubbio.

[29] A.B. E gli scudi de' cavalieri e l'altre insegne appese ne' tempi son certi argomenti di nobiltà.

A.F. Certo per mio parere.

A.B. E più certo i trofei, le corone e li scettri e le insegne de' generalati.

A.F. Più certo, anzi certissimo.

[30] A.B. Debbiamo dunque riprovare il giudicio di coloro i quali, rimirando gli altrui maggiori con gli occhi de l'invidia e de la malignità, cercano di scemar la gloria de' morti, la qual per util de la città deve più tosto essere accresciuta che in alcuna parte diminuita: percioché in quelle republiche e 'n que' regni e 'n quelli stati ne' quali la virtù de' morti non riceve grande onore, si porge a' vivi minore occasione di bene operare.[53]

52. Viene qui ripresa e confermata la definizione di nobiltà fornita in *Forno* 115-116. Si è emendato *stata diffinita* dell'edizione Raimondi in *stato diffinito*.

53. Il ricordo delle personalità illustri del passato come stimolo alla virtù per i discendenti e, più in generale, per la comunità è un *topos* di lunga durata, che in Italia trova la sua attestazione più celebre nei *Sepolcri* foscoliani. Cfr. ad es. Sall. *Iug.* IV: «Nam saepe ego audivi Q. Maxumum, P. Scipionem, praeterea civitatis nostrae praeclaros viros solitos ita dicere, cum maiorum imagines intuerentur, vehementissime sibi animum ad virtutem accendi. Scilicet non ceram illam neque figuram tantam vim in sese habere, sed memoria rerum gestarum eam flammam egregiis viris in pectore crescere neque prius sedari quam virtus eorum famam atque gloriam adaequaverit». Con riferimento specifico alla questione della nobiltà, cfr. ad es. Castiglione, *Cort.* I 4 6-7 [I 14]: «Voglio adunque che questo

A.F. Assai stimo ch'un filosofo sì fatto sarà non solo grazioso ma utile al principe, come fu Platone a Dionigi o pur al comico Dione, che più gli credeva,[54] Senofonte a Ciro,[55] Aristotele ad Alessandro[56] e Plutarco a Traiano.[57]

nostro cortegiano sia nato nobile e di generosa famiglia, perché molto men si disdice ad un ignobile mancar di far operationi virtuose che ad uno nobile, il qual, se desvia dal camino dei soi antecessori, macula il nome della famiglia e non solamente non acquista, ma perde il già acquistato. Perché la nobiltà è quasi una chiara lampa che manifesta e fa veder l'opere bone e le male, ed accende e sprona alla virtù, così col timor d'infamia, come anchor con la speranza di laude». Rimanendo nell'ambito degli scritti tassiani, cfr. la dedicatoria del *Cataneo-idoli* (si veda anche il rimando a Cristoforo Landino proposto *ad loc.* nel presente commento) e *Lettere*, II, n. 291 (a Curzio Ardizio), pp. 285-286: «perché il cortegiano ogni sospetto di lusinghiero dovrà schivare, e per riputazion sua e per utile del principe, assai più volentieri de la virtù de' morti che di quella de' vivi scriverà e ragionerà: de la quale quando pur debba scrivere e ragionare, altro obietto non si proporrà, che di render virtuosi coloro che ascoltano o che leggono».

54. Tasso fa riferimento al tiranno di Siracusa Dionigi il Giovane (397-*post* 343 a.C.) e a Dione (ca. 409-354 a.C.), cognato di Dionigi il Vecchio e zio del medesimo Dionigi il Giovane. Con i suoi viaggi in Sicilia (fra il 388 e il 360 a.C.), Platone cercò di tradurre nella realtà l'idea del re-filosofo, confortato in questo proposito da Dione, che divenne suo allievo. Tuttavia, sia Dionigi il Vecchio sia soprattutto Dionigi il Giovane delusero le speranze del filosofo (cfr. anche *Forno* 10-11). Non si comprende perché Dione sia qui definito «comico»: non risulta infatti che egli fosse noto come commediografo. Neppure nella *Suida* gli vengono attribuite commedie, a differenza di Dionigi il Vecchio, che è ricordato anche come autore di tragedie e opere storiche (mentre Dionigi il Giovane è definito filosofo nonché autore di epistole e di un trattato sulle poesie di Epicarmo): Suida 1705, I, pp. 601, 607. Forse Tasso ha fatto confusione con Dionigi il Vecchio, oppure si tratta di un riferimento legato alla notizia che Dione, quando risiedette ad Atene, si assunse le spese della coregia e istruì un coro di fanciulli al posto di Platone (cfr. Plut. *Dio* 17 5, *Arist.* 1 4; Diog. Laert. III 3).

55. Senofonte partecipò alla Spedizione dei Diecimila (401 a.C.), con cui Ciro il Giovane cercò di sottrarre il trono di Persia al fratello maggiore Artaserse II, trovando però la morte durante la decisiva Battaglia di Cunassa. Nell'*Anabasi*, Senofonte narra le vicende della spedizione, soffermandosi soprattutto sulla pericolosa ritirata dei Diecimila in seguito alla morte di Ciro.

56. Alessandro Magno ebbe Aristotele come suo precettore dal 343 al 341 a.C. Secondo Plutarco, dapprima Alessandro ammirò e amò Aristotele non meno di suo padre, mentre in un secondo momento cominciò ad averlo in sospetto e a mostrare distacco nei suoi confronti (Plut. *Alex.* 8). Fra le ipotesi sulla morte del macedone, si diffuse ben presto anche la diceria che Aristotele avesse consigliato ad Antipatro di avvelenare Alessandro o addirittura gli avesse fornito egli stesso il veleno (Plin. *Nat. Hist.* XXX 149; Plut. *Alex.* 77).

57. Plutarco era ritenuto precettore di Traiano per via dell'apocrifa *Institutio Traiani*, nota nel Medioevo e nel Rinascimento attraverso il *Policraticus* di Giovanni di Salisbury. Inoltre, nelle stampe cinquecentesche dei *Praecepta gerendae rei publicae* di Plutarco secondo la versione di Nicola Sagundino (presente anche nella miscellanea adoperata da Tasso), si legge una dedica a Traiano, presentato quale discepolo di Plutarco. Già lo Xylander, nella sua edizione dei *Moralia* pubblicata nel 1570, dimostrava come si trattasse di una falsifi-

[31] A.B. Ma s'alcuno è il quale sia fatto nobile dal principe, non deve esser riputato ignobile da gli altri, perché ci sono due sorti di nobiltà, l'una detta naturale, l'altra civile, o tre più tosto, perché alcuni ci aggiung⟨o⟩no la teologica:[58] ed essendo il principe, che legitimamente comanda a le città, ministro de la divina prudenza, sarebbe assai pericoloso a ciascuno di riprovare i suoi giudìci.

A.F. Senza dubbio.

[32] A.B. Ma questa nobiltà civile direm che sia l'istessa che la dignità o pur diversa?

A.F. Io non so riconoscere l'una da l'altra, e se ci è distinzione, da voi conviene ch'io l'impari.

A.B. Se la nobiltà civile si ritrovasse in alcuno nel quale non fosse alcuna dignità, sarebbono diverse.

A.F. Sarebbono.

[33] A.B. Ma se si ritrova in colui il quale è fatto leggitimo percioché di padre illegitimamente era nato, avrà la natural nobiltà senza la civile.[59]

A.F. Avrà per mia opinione.

A.B. Ma con la nobiltà civile non acquista sempre la dignità di conte e di cavaliero ch'era nel padre.

A.F. Suole acquistarla alcune volte, altre non acquistarla.

A.B. E così quella di marchese e di principe.

A.F. Nel modo istesso.

[34] A.B. E se 'l padre e gli altri suoi maggiori non avessero avuto altra

cazione di epoca umanistica (sulla questione, CAIAZZA 1993, pp. 34-36). È invece storicamente assodato che Traiano conferì a Plutarco la dignità consolare. Anche altrove Tasso menziona il discepolato di Traiano presso Plutarco: *Costante* 90-92; *Manso* 133; *Porzio* 91; *Risposta di Roma a Plutarco* 48, 70, 175. Cfr. anche la nota di commento di Claudio Gigante a *Risposta di Roma a Plutarco* 48.

58. BARTOLO 1549, c. 52*v*, §§ 57-61, distingue tre tipi di nobiltà: teologica (o soprannaturale), naturale e politica (o civile). La nobiltà teologica è propria dei predestinati al Regno dei Cieli ed è inconoscibile all'uomo «nisi per revelationem». Nell'accezione estensiva, la nobiltà naturale si riconosce in base al grado di perfezione nello svolgimento delle attività caratterizzanti di ogni specie (e sottospecie) vivente. In senso specifico, invece, designa la qualità richiesta all'uomo per primeggiare e comandare. Infine, la nobiltà civile viene concessa a qualcuno dal *princeps* (ossia da un'autorità sovrana) tramite la promulgazione di una legge. Cfr. anche POSSEVINO 1559, p. 106; *Forno I* 373. Si è emendato *aggiungano* dell'edizione Raimondi in *aggiungono*.

59. *Ma … civile*: 'Ma se la nobiltà civile si ritrova in colui che viene legittimato, perché era nato come illegittimo, prima di essere legittimato costui avrà la sola nobiltà naturale, non quella civile'. Il passo andrà così interpretato, anche perché, poco oltre (§§ 35-36), Bucci ricapitola quanto appena detto ricordando fra le specie di nobiltà civile quella acquisita per legittimazione, oltre a quelle per adozione e per albergo.

dignità che quella del dottorato[60] ed egli non fosse insieme fatto legitimo e dottore,[61] acquistarebbe la nobiltà civile, ma non la dignità.

A.F. L'una senza l'altra acquistarebbe.

A.B. Dunque la nobiltà civile non è la istessa cosa in tutto, che è la dignità. Or consideriamo l'istesso ne l'adottazione; e ditemi se quegli ignobili che da nobili sono adottati acquistano la civil nobiltà.

A.F. Acquistano veramente.

[35] A.B. Ma sogliono sempre acquistare insieme la dignità de' padri adottivi?

A.F. Non sempre, perché l'uno può esser adottato da un dottore, l'altro da un capitano: nondimeno né l'uno né l'altro avrà la dignità del dottore o del capitano.

A.B. Dunque sin ora abbiamo due specie di nobiltà civile, la quale non è l'istessa che la dignità, ma simile assai: quella che per legitimazione e quella che per adottazione si guadagna. **[36]** Ma oltre queste si ritrova un'altra specie di coloro che sono albergati e fatti, per privilegio, d'un'altra famiglia;[62] comunque sia, la civil nobiltà molto accresce la naturale, come la coltura aggiunge bellezza a le piante, o pur gli inesti, per cui gli alberi sono carichi di nuovi frutti e di nove frondi.

A.F. Così mi pare.

[37] A.B. Ma crediamo che la nobiltà naturale si possa perdere e che la perdessero que' nobili ch'a' plebei si diedero in adottazione per ricever i magistrati popolari, come fece Clodio?[63]

60. *dottorato*: dignità di dottore, conferita dalle università al termine di determinati percorsi di studi.

61. *egli ... dottore*: 'se egli fosse legittimato, ma non gli venisse conferito il dottorato'.

62. L'istituto dell''albergo', risalente al Medioevo, è tipico di alcune città dell'Italia settentrionale (soprattutto del Piemonte e della Liguria), ma in particolare di Genova. Gli alberghi erano associazioni o consorterie di famiglie nobili. Le famiglie aderenti assumevano il cognome dell'albergo, che spesso corrispondeva a quello della famiglia più influente. In seguito alla riforma voluta da Andrea Doria nel 1528, a Genova solo chi era ascritto agli alberghi aveva il diritto di ricoprire cariche dello Stato. Nel 1576, gli alberghi vennero aboliti e le famiglie ripresero il loro cognome originale.

63. Tasso allude alla *transitio ad plebem*, la singolare procedura tramite cui patrizi romani si facevano adottare da plebei e diventavano così essi stessi plebei. Attraverso tale espediente, potevano ricoprire cariche riservate alla plebe, in particolare quella – assai importante – di tribuno della plebe. Publio Clodio Pulcro (93/92-52 a.C.), appartenente alla potentissima *gens Claudia* e fratello della celebre Clodia, giocò un ruolo importante nelle vicende della Tarda Repubblica, rendendosi responsabile di gravi scandali e di episodi di corruzione e di violenza. Particolarmente rilevanti furono i suoi rapporti con Cesare e con Cicerone, che fu suo acerrimo nemico (ne abbiamo testimonianza anche in famose ora-

A.F. Non credo che si possa perdere.

A.B. Forse perché l'adottato come cittadino passa ne l'altrui famiglia, ma come uomo riman figliuolo di colui del quale è nato.[64]

A.F. Questa ragione mi pare assai nuova.

[38] A.B. Se la nobiltà naturale può stare insieme con l'ignobiltà civile, la stirpe di coloro, che, rimanendo ne l'ordine plebeo, si dimostrò sempre valorosa ne le dignità principali, diremo che per l'un rispetto sia nobile, per l'altro ignobile.

A.F. È nobil per natura, ma ignobil secondo le leggi e i costumi de la città.[65]

[39] ⟨A.B.⟩ Ma le leggi per aventura non eran buone, perché i primi magistrati de la città non debbano esser conceduti se non a nobili;[66] e per que-

zioni, come la *Pro Caelio*). Clodio effettuò la *transitio ad plebem*, che gli permise di essere nominato tribuno della plebe per il 59-58 a.C., e seppe guadagnarsi un vasto seguito presso il popolo, anche grazie alle leggi che fece approvare come tribuno della plebe. Morì nel 52 a.C., durante gli scontri fra le sue bande armate e quelle di Milone (il quale fu difeso da Cicerone con la *Pro Milone*). Sulla sua *transitio ad plebem*, cfr. ad es. Cic. *Dom.* 34-41; Dion. Cass. XXXVII 51 1 ss., XXXIX 11 2. Cfr. anche *Forno* 4; *Nifo* 249.

64. Con l'adozione in una famiglia plebea si perde la nobiltà civile, perché si passa a quella famiglia da un punto di vista civile («come cittadino»). Tuttavia, non si perde la nobiltà naturale, perché quella dipende dalla nascita. Cfr. *Forno I* 356.

65. Se una famiglia plebea, pur senza mai essere elevata alla condizione nobiliare, ricopre per lungo tempo (cioè nel corso delle generazioni) importanti cariche cittadine (a ciò fanno riferimento le «dignità principali» di § 38 e i «primi magistrati de la città» di § 39), tale famiglia avrà dimostrato di possedere la nobiltà naturale («per natura»), ma non andrà considerata nobile dal punto di vista civile («secondo le leggi e i costumi de la città»). Infatti, la nobiltà civile deve necessariamente essere attribuita dal principe, secondo la definizione bartoliana richiamata da Tasso *supra*, 22. Sempre secondo la medesima definizione, gli *honesti plebei* rimangono comunque plebei, non nobili (Bartolo 1549, c. 52*v*, § 62: «Nobilitas est qualitas illata per principatum tenentem, qua quis ultra honestos plebeios acceptus hostenditur», e oltre, a c. 53, § 85, viene spiegato: «plebeiorum quidam dicuntur honesti, quidam viles [...] licet ergo honesti sint magis accepti quam viles, non tamen propter hoc sunt nobiles, nec desinunt esse plebei. Oportet ergo quod sint accepti ultra honestos plebeios»). Del resto, come è stato appena dimostrato da Tasso tramite gli esempi precedenti (cfr. § 33 ss.), la nobiltà naturale non è accompagnata necessariamente dalla nobiltà civile.

66. In queste parole si avverte un'eco della netta separazione fra nobiltà e plebe teorizzata da Bartolo, per cui la *dignitas* non può essere concessa a un plebeo, in modo da non dare adito a pericolose ambiguità e confusioni (Bartolo 1549, c. 51*v*, § 46: «Nam plebeius non potest eligi ad dignitatem»). La *dignitas* è infatti il fondamentale elemento distintivo fra plebe e nobiltà (cfr. *ibid.*: «Sola dignitas est, quae facit quem differre a plebeis, et quem non esse plebeium [...], quod omnis carens dignitate est plebeius [...] illud ergo quod secundum nostros mores appellatur nobilitas, illud idem est dignitas, quae facit quem non esse

sta cagione forse avenne che la forma di quella republica fece tante mutazioni.[67]

A.F. Per questa.

A.B. E ne le mutazion de le nove republiche quelle famiglie illustri, a' meriti de le quali non si negava alcuna dignità, furono convenevolmente ricevute ne l'ordine de' nobili.[68]

A.F. Convenevolmente.

[40] A.B. Ma de la nobiltà naturale e civile a bastanza abbiam ragionato, dimostrando come l'una e l'altra sia diversa: or cerchiamo più minutamente quel che sia la dignità.

A.F. Come vi piace.

A.B. Il suo nome ce 'l dimostra in qualche parte, percioché ella deriva da «degno»: laonde ella è quella cosa per la quale altri è degno.

A.F. È senza fallo.

[41] A.B. Ma colui che ne la guerra abbandona gli ordini è degno di pena.

A.F. Degno.

A.B. E di pena degno parimente chi rende la fortezza, la quale si può lungamente tenere.

plebeium»). Per approfondimenti su tale aspetto in Bartolo, Barni 1958, pp. 136-137. Cfr. anche *infra*, 164: «A.B. Oltre di ciò, se ne la città libera l'ordine de' nobili non fosse distinto da quel de' plebei, non si potrebbono concedere a gli uni gli onori de gli altri senza mutar le leggi, le quali non possono agevolmente esser mutate: e la mutazion de le leggi e de le antiche usanze potrebbe esser tale che ne seguisse mutazion ne la forma del governo; ma le città che l'hanno buona non debbon cambiarla in guisa che si corrompa».

67. Bucci polemizza con l'uso, presso la Repubblica Romana («quella republica»), di concedere anche le cariche più alte a plebei. A tal riguardo, nel *De la dignità* Tasso si sofferma a più riprese sulla possibilità per i plebei di accedere al consolato, senza per questo passare dall'ordine plebeo a quello patrizio: cfr. *supra*, 17 e *infra*, 167. Sul legame fra dignità concesse ai plebei e «mutazioni» nella forma del governo, cfr. *infra*, 164. Su questo punto, il giudizio di Tasso è evidentemente assai meno positivo rispetto a quello espresso in Machiavelli, *Discorsi* I 3-6, ove il modello romano è preferito a quello di Sparta e di Venezia (quest'ultima invece significativamente lodata da Bucci nella sua battuta immediatamente successiva e anche *infra*, 164).

68. Bucci si riferisce *in primis* alle repubbliche di Venezia, Genova e Lucca («nove», cioè 'nuove', rispetto a quella romana). Infatti, esse sono proposte esplicitamente a modello *infra*, 164, perché concedono le più alte magistrature solo ai nobili. Nei momenti di «mutazione» nella forma del governo di tali repubbliche, le famiglie meritevoli (le «famiglie illustri, a' meriti de le quali non si negava alcuna dignità») vengono cooptate nella nobiltà e possono così accedere alle più alte cariche. Fra le fondamentali «mutazioni» nell'ordinamento delle repubbliche sopra ricordate, si possono citare la Serrata del Maggior Consiglio (1297) a Venezia, la riforma di Andrea Doria (1528) a Genova, la legge restrittiva della cittadinanza (1538) e la 'riforma martiniana' (1556) a Lucca.

A.F. Similmente.

A.B. E chi gitta lo scudo, similmente è degno di castigo.

A.F. È certamente.

A.B. E tutti costoro son degni di biasimo eziandio.

A.F. Sono.

[42] A.B. È degno di vituperio l'intemperante e l'avaro e colui che de' malvagi dadi è mettitor solenne.[69]

A.F. Non si può negare.

A.B. Se dunque la dignità è nel degno, sarà nel bevitore e lussurioso, nel vile e nel falso giocatore.

A.F. Così par che seguiti da questa ragione.

[43] A.B. Ma tutti costoro de' quali abbiamo fatto menzione sono indegni d'onore.

A.F. Sono.

A.B. Dunque la dignità sarà non solamente nel degno, ma ne l'indegno.

A.F. Sarà.

A.B. E s'ella è ne l'indegno, è indegnità.

A.F. È, se dritto ⟨si⟩ stima.

A.B. Dunque la dignità è indignità.[70]

A.F. È, o par che sia, ma le ragioni loro ci sono molte fiate simili a quelli specchi i quali mostrano le cose diverse da la vera somiglianza.[71]

[44] A.B. Prenderem dunque sempre più tosto questo nome in buona parte, e diremo che la dignità sia in coloro che son degni de le cose buone e desiderate da' buoni:[72] laonde convenevolmente fu detto da Dante che la dignità fosse il termine de' meriti, perch'ella è quasi meta a la quale è drizzato

69. *colui ... solenne*: 'splendido (in senso ironico) lanciatore di dadi truccati, ossia baro'. L'intera espressione è ricavata da Boccaccio, *Decam.* I 1 14.

70. Questa *reductio ad absurdum* va considerata in rapporto a Bartolo 1549, c. 51*v*, §44: «quilibet dicitur dignus qui non reperitur indignus». Anche in altri dialoghi, sull'esempio di Socrate, i personaggi tassiani coinvolgono il proprio interlocutore in dimostrazioni fallaci, che producono conclusioni inaccettabili perché contraddittorie (cfr. ad es. *Cavaletta* 20 ss., anche lì a partire da un'analisi di ordine semantico).

71. *quelli specchi ... somiglianza*: gli specchi deformanti.

72. Bartolo 1549, c. 51*v*, § 44: «Et primo quero quot modis dicitur dignitas. Respondeo, quandoque accipitur largissime, ut omnes dicantur in dignitate qui sunt bonae famae et integri status». Una definizione di 'dignità' connotata in senso morale è offerta già in Cic. *Inv. rhet.* II 166: «dignitas est alicuius honesta et cultu et honore et verecundia digna auctoritas». Al riguardo, Minkova 2005, p. 250, secondo cui Cicerone offre «una definizione positiva, in cui si mescolano *dignitas* come incarico ('posizione') e *dignitas* come una rappresentazione di *honestum*». Sul concetto di *dignitas* in Cicerone, cfr. Piscitelli Carpino 1979; Ruaro 2009, pp. 5-6.

il corso de la virtù. Né men convenevolmente fu chiamato effetto, però che da i meriti soglion nascer le dignità.[73]

A.F. Senza dubbio.

[45] A.B. Ma se vogliam spiarne l'opinione de gli altri, trovarem che Licurgo legislatore mise una dignità ne le ricchezze, per la quale prestiamo più volentieri, e l'altra ne' costumi, per cui crediamo più facilmente: da queste par che s'involga che dignità non sia altro che quello che fa l'uomo degno di fede.[74]

A.F. Assai buona diffinizione è questa veramente.

[46] A.B. Ma Aristotele dice che non è stimata l'istessa da ciascuno, perché al popolo par che la dignità sia la libertà, al potente le ricchezze, a' buoni la virtù.[75]

A.F. Ciascuno potrebbe addur qualche ragione del suo parere.

A.B. Potrebbe veramente, ma 'l popolo, che è libero, è superior a' servi ne la libertà.

A.F. È senza dubbio.

[47] A.B. E i ricchi a' poveri sono superiori ne le ricchezze.

A.F. Sono.

A.B. E più manifestamente i buoni a' rei son superiori ne la virtù.

A.F. Manifestissimamente.

A.B. Dunque in tutti costoro par ch'ella sia superiorità: e più chiaramente pot⟨r⟩emo conoscerlo, risguardando in tutte le specie di quelle ch'a' nostri tempi sono chiamate dignità.

A.F. S'ella tra gli antichi fu superiorità e tra' moderni è parimente, non ci resta alcun dubbio quel ch'ella sia.

[48] A.B. Ma consideriamo diligentemente le specie de le moderne dignità; e prima, quando voi sete ove si ritrovi il principe con gli altri, vedrete

73. Dante, *DVE* II 2 3: «Est etenim dignitas meritorum effectus sive terminus» (Baffetti 1998, *ad loc.*). Nella filosofia aristotelico-tomista, *terminus* è la meta a cui è finalizzata l'azione, mentre *effectus* è la sua conseguenza. Cfr. anche *Cv* I II 11: «le dignitadi virtuosamente acquistate».

74. Stobeo 1551 (*Sermo XXXVII*, *De bonitate*), c. 168*v*: «Lycurgus legis lator [*sic*] dixit dignitatem sive autoritatem istam qua movemur ad facilius mutuo dandum aliquid, in opibus hominum sitam esse: illam vero, quae nos ad facilius fidem habendam inducit, in moribus». Non appare convincente il rinvio a Plut. *Lyc.* 13 proposto da Baffetti 1998, *ad loc.*

75. Arist. *Eth. Nic.* V 1131a, parlando della giustizia distributiva, afferma che non tutti intendono allo stesso modo la «dignità» nell'accezione di merito: per i democratici corrisponde alla libertà, per gli oligarchici (che Tasso rende con «potent*i*») alla ricchezza o alla nobiltà di nascita, per gli aristocratici (qui i «buoni») alla virtù. È da notare che Tasso tralascia il caso di coloro che ravvisano la «dignità» nella nobiltà di nascita (*eugeneia*). Cfr. Baffetti 1998, *ad loc.*; Cambiano 2019, p. 444, n. 38.

che da tutti gli è dato il luogo superiore, e quella superiorità non solo si conosce ne l'apparenza, ma ne gli effetti.

A.F. Apertamente.

A.B. Adunque la dignità del principe è superiorità; ma quando ne la chiesa vi trovate co 'l vescovo e con l'abbate, conoscete che l'uno e l'altro abbia superiorità sovra i monaci e sovra i preti?

A.F. Assai chiaramente.

[49] A.B. Dunque la dignità del vescovo e de l'abbate ancora è superiorità.

A.F. È parimente.

A.B. E ne le scuole il dottore[76] a gli scolari e ne gli esserciti il capitano è superiore a' soldati. Sin ora abbiamo detto ch'ogni dignità è superiorità.[77]

A.F. Abbiamo.

[50] A.B. Ma in qual cosa stimate che 'l principe a gli altri sia superiore?

A.F. Ne l'onore del luogo, ne le richezze e ne la podestà, per le quali è posto di sopra.

A.B. E 'l vescovo a' sacerdoti?

A.F. Ne le medesime cose.

A.B. E 'l rettore[78] a gli scolari, e 'l capitano a' soldati?

A.F. I rettori sono spesse volte men ricchi d'alcuno scolare, e 'l capitano di qualche soldato.

A.B. Non è dunque sempre la dignità superiorità conceduta per ricchezze.

A.F. Non per questa ragione.

[51] A.B. Ma s'alcuna moltitudine non onesta fosse a gli altri superiore ne la podestà, la qual si conosce nel compartir le prede, sarebbe parimente superiore ne l'onore.

76. *dottore*: insegnante.

77. Bartolo riporta la seguente definizione di dignità, fornita dal Cardinale Ostiense (Enrico da Susa) nella sua *Summa titolorum decretalium*: «dignitas est praeminentia quaedam» (Bartolo 1549, c. 52*v*, § 61). Cfr. anche la già ricordata definizione ciceroniana della *dignitas* come *auctoritas* (Cic. *Inv. rhet.* II 166).

78. *rettore*: «Nell'università, somma autorità accademica incaricata di compiti di direzione amministrativa e didattica [...]; e tale carica, nell'università e negli studi del Medioevo e dell'età intermedia, era ricoperta da uno studente, regolarmente inscritto e di almeno venticinque anni di età, eletto dagli immatricolati a loro rappresentante, a cui competeva organizzare l'accoglienza in città degli studenti forestieri, amministrare i mezzi finanziari dell'università, in particolare stabilendo il compenso e le modalità di pagamento degli insegnanti (*doctores*), stabilire l'orario delle lezioni e il periodo delle vacanze, distribuire gli argomenti per le dispute e garantire all'università la giurisdizione privilegiata (per lo più nell'espressione *Rettore degli scolari* che è calco del lat. mediev. *Rector scholarium*)» (*GDLI*, XV, *s.v. rettóre*, p. 962, § 9). Nel Cinquecento, tuttavia, la figura del rettore-studente entrò in declino (cfr. Brizzi 1996, in part. pp. 179-180, 184-186).

A.F. Non conosco qual sia l'onor de' corsari e de' ladroni.

A.B. Dunque in loro non è dignità.

A.F. Non per mio parere.

A.B. Dunque non vi pare che ogni superiorità sia dignità, ma quella conceduta per onore solamente.[79]

A.F. Così stimo.

[52] A.B. Ma dobbiamo stimar per aventura onore quel che è giudicato da le leggi de la città, e se ne' corsari e ne' ladroni se ne vede alcuna simiglianza, è perché osservano le proprie leggi, senza le quali alcuna compagnia non potrebbe conservarsi;[80] tutta volta non è vero onore né vera dignità, la quale si ritrova in quelle ragunanze dove è vera virtù e in quelli che vivono secondo le leggi e non contra le leggi.[81]

A.F. Così credo.

A.B. E perché ne le congregazioni de' cittadini e de' soldati e de' scolari e de' sacerdoti istessi si vive in questa maniera, ella vi si ritrova.

A.F. Senza dubbio alcuno.

[53] A.B. E per aventura divideremo assai bene le specie de le dignità, s'elle saran divise secondo le vite de gli uomini, le quali sono contemplativa overo attiva. Ma la contemplazione è de le cose rivelate, le quali si credono per fede, e di quelle che si possono conoscere co 'l lume naturale; dunque due saranno ancora le vite contemplative: l'una de' sacerdoti che attendono a' sacrifici e al culto de la religione, l'altra de gli scolari e de' dottori.[82]

79. Cfr. *Delle dignità* 6, dove, oltre alla «superiorità d'onore», viene menzionata quella di «podestà» (a tal riguardo, cfr. anche *infra*, 59): «la dignità, la quale ho già diffinita superiorità d'onore e di podestà».

80. La considerazione sulla necessità di regole persino tra delinquenti (d'ispirazione ciceroniana: *Off.* II 11) è ricavata probabilmente da Francesco Piccolomini: «cum inter latrones quoque aliqua iustitiae umbra refulgeat, alioquin dissolveretur eorum coetus» (Piccolomini 1583, p. 230). Cfr. anche *Porzio* 232.

81. Arist. *Eth. Nic.* IV 1123b: «l'onore costituisce un premio alla virtù» (e Thom. *Sent. Eth.* III 14 12), ripreso anche in Dante, *Mon.* II 3 3.

82. Thom. *ST* I q. 1 a. 1 ad 2: «Nihil prohibet de eisdem rebus, de quibus philosophicae disciplinae tractant secundum quod sunt cognoscibilia lumine naturalis rationis, et aliam scientiam tractare secundum quod cognoscuntur lumine divinae revelationis»; *ST* I q. 1 a. 2 co.: «Sciendum est quod duplex est scientiarum genus. Quaedam enim sunt, quae procedunt ex principiis notis lumine naturali intellectus, sicut arithmetica, geometria, et huiusmodi. Quaedam vero sunt, quae procedunt ex principiis notis lumine superioris scientiae: sicut perspectiva procedit ex principiis notificatis per geometriam, et musica ex principiis per arithmeticam notis. Et hoc modo sacra doctrina est scientia: quia procedit ex principiis notis lumine superioris scientiae, quae scilicet est scientia Dei et beatorum. Unde sicut musica credit principia tradita sibi ab arithmetico, ita doctrina sacra credit principia

A.F. Così mi pare.

⟨A.B.⟩ E in ciascuna d'esse si potrà ritrovare una specie de la dignità, de le quali l'una chiamaremo ecclesiastica o sacerdotale, l'altra scolastica.

A.F. Assai convenevolmente.

[54] A.B. Ma la vita attiva ancora divideremo in quella ch'attende a' negozi civili e ne l'altra che s'essercita ne la guerra:[83] e in loro trovaremo due altre specie de la dignità, l'una civile, l'altra militare. Quattro dunque sono le specie: la sacerdotale, la scolastica, la civile e la militare, e ciascuna è superiorità consecuta per onore e per merito. Ma alcune sono con podestà, alcune senza, e la podestà d'alcune è dipendente, d'altre independente, se pur non volessimo dire ch'ella dependa da Dio, perché *omnis potestas desuper est*.[84]

A.F. Così credo senza dubbio.

[55] A.B. Ma in ciascuna de le quattro dignità ne trovaremo molte specie, e potremo ordinare l'una sotto l'altra, come ne' predicamenti de' cristiani le specie subalternate per diversi rispetti sono specie e generi.[85]

A.F. Così mi pare.

[56] A.B. E in ciascuno ordine quella dignità che non avrà superiore paragonaremo al genere generalissimo, quella che non ha inferiore a la specie specialissima, e l'altre tutte a' generi e a le specie subalterne, ch'in nostra lingua possiam dire sottordinate.

A.F. Convenevolmente.

[57] A.B. Ma si può ricercare se di questi ordini l'uno si possa ordinar sotto l'altro in guisa ch'in tutti sia un sommo, o pur se ciascuno d'essi abbia il sovrano.

A.F. Io conosco assai bene come dal privato capitano si ascende al colonnello, e dal colonnello al generale de la cavalleria o de la fanteria, e da loro

revelata sibi a Deo»; *in Boeth. De Trin.* I q. 2 a. 3 co. 2: «Sicut autem sacra doctrina fundatur supra lumen fidei, ita philosophia fundatur supra lumen naturale rationis».

83. ARIST. *Eth. Nic.* X 1177b: «l'attività delle virtù pratiche consiste nell'agire politico o nelle azioni di guerra» (e THOM. *Sent. Eth.* X 11 2).

84. *omnis ... est*: 'ogni potere viene dall'alto'. Cfr. Rm 13,1: «Omnis anima potestatibus sublimioribus subdita sit. Non est enim potestas nisi a Deo».

85. Nelle categorie ('predicamenti') della logica aristotelico-scolastica, comunemente utilizzata nel Medioevo e nel Rinascimento («de' cristiani»), si distinguono 'generi' e 'specie'. L'articolata struttura gerarchica che governa i rapporti fra generi e specie è illustrata nel secondo capitolo dell'*Isagoge* di Porfirio, che fungeva da fondamentale testo di riferimento, in particolare tramite la traduzione latina di Boezio (Tasso ne riprende e traduce letteralmente un passo della *Praefatio* a proposito di generi e specie in *Malpiglio secondo* 30). Alle due opposte estremità di tale struttura, visualizzata attraverso il cosiddetto 'albero di Porfirio', si trovano il 'genere generalissimo' e la 'specie specialissima', a cui Tasso fa riferimento poco oltre.

a quel di tutto l'essercito, e da lui finalmente al principe. Laonde so come le militari dignità si potrebbono ordinare sotto le civili, se fra loro parimente ancora annoverate quella de' principi; ma non so come le sacerdotali possano esser disposte sotto le civili, e non intendo se le scolastiche debbono collocarsi sotto le medesime o sotto l'ecclesiastiche.

[58] A.B. Noi abbiamo già detto che alcune dignità sono congiunte con la podestà, altre non sono, e che la podestà alcuna volta è dipendente e altra non dipendente.

A.F. Abbiamo, o più tosto avete, perch'io parlo con la mia lingua, ma con la vostra ragione: laonde, s'io ho parte nel dire, il ragionamento nondimeno è tutto vostro.

[59] A.B. Ma dove è somma dignità conviene che sia somma podestà, perché colui il quale è sommamente degno è degno ancora de la somma podestà.

A.F. Così stimo senza dubbio.

A.B. E nel papa è somma dignità: dunque è somma podestà.[86]

A.F. Certamente.

[60] A.B. E se nel papa non fosse la somma podestà, ne sarebbe indegno; ma dove è somma dignità non può esser alcuna indignità: impossibile è dunque non solo che nel papa, nel quale è la somma dignità, non sia la somma podestà e ch'ella sia in altri. Oltre di ciò così la dignità come la potenza è tanto più perfetta quanto più s'unisce, e tanto ha maggiore imperfezione quanto più si divide.

A.F. Così stimo.

86. Sul nesso fra «dignità» e «podestà», cfr. *supra*, 51 (e nota *ad loc.*). L'attribuzione della «somma dignità» e della «somma podestà» al pontefice si ricollega chiaramente alla 'teoria del sole e della luna' di papa Innocenzo III. Essa sostiene che il vicario di Cristo è la somma «dignità» terrena, detentrice della *plenitudo potestatis*, e il potere dell'imperatore non deriva direttamente da Dio, bensì gli è stato semplicemente affidato dal papa stesso, il quale, in linea di principio, potrebbe anche riprenderselo. Tale teoria è difesa con abbondanza di argomentazioni ed esemplificazioni nel *De regno ad Regem Cypri* (noto anche come *De regimine principum*) di Tommaso d'Aquino (ma le pagine a cui ci si riferisce sono in realtà di Bartolomeo Fiadoni, ovvero Tolomeo da Lucca, che continuò lo scritto di Tommaso, rimasto incompiuto al lib. II cap. 4): cfr. THOM. *De regno* III 10 (in cui si giunge alla seguente conclusione: «vicarios Christi pastores Ecclesiae cunctis debere praeferri dominiis»). Come si vedrà nelle note successive, Tasso tiene assai presente il *De regno* nella composizione del *De la dignità*. Ancora in una lettera del 1586 (*Lettere*, III, n. 629, a p. 26), egli comunica a Licino di voler introdurre nel dialogo «alcune ragioni di s. Tomaso de l'autorità del papa». Sulla subordinazione dell'imperatore al papa, anche *Delle dignità* 11-14; per approfondimenti sul rapporto fra *Delle dignità* e *De la dignità* riguardo a tale questione, nonché sulle differenze rispetto al *Forno I* e al *Della precedenza*, si rimanda all'introduzione al presente dialogo.

A.B. Dunque tutte le dignità le quali possono esser divise e multiplicate sono imperfette in comparazione del papato, che non si può dividere né multiplicare.[87]

A.F. Senza dubbio.

[61] A.B. Ma l'altre dignità e tutte le podestà possono multiplicarsi, come quella di conte, di marchese, di duca e di re, di vescovo, d'arcivescovo, di patriarca e di cardinale; e quanto elle sono più perfette, tanto meno sogliono multiplicarsi.

A.F. Così aviene senza fallo.

[62] A.B. Solo, oltre quella del papa, alcun potrebbe dubitare se l'imperiale potria dividersi o multiplicare; nondimeno l'imperio fu già diviso in orientale e occidentale per salute del mondo, e Galerio e Costanzo Augusti furono i primi che lo partirono:[88] e spesse volte si ritrovò in quelli di sangue medesimo, come dapoi in Arcadio e in Onorio, figliuoli del buon Teodosio;[89] laonde l'essempio non è nuovo.

87. L'idea della superiorità dell'uno sul molteplice è tradizionale già a partire dalla filosofia presocratica. Per una sua argomentata applicazione in ambito politico, Thom. *De regno* I 4. Cfr. anche *Rangone* 33.

88. Ps.-Aur. Vict. *Epit.* 39-40; Eutr. IX 22. Sia l'*Epitome de Caesaribus*, all'epoca erroneamente attribuita a Sesto Aurelio Vittore, sia il *Breviarium ab urbe condita* di Eutropio si possono leggere in una miscellanea di storia romana posseduta da Tasso (Svetonio 1521: cfr. Russo 2022, p. 388, n. 3). In realtà, prima di Galerio e Costanzo Cloro, già Diocleziano e Massimiano si spartirono come Augusti il governo dell'Impero: Diocleziano tenne per sé l'Oriente, mentre affidò l'Occidente a Massimiano, al fine di facilitare l'amministrazione e la difesa dell'Impero, favorendone così la stabilità (per questo Tasso aggiunge «per la salute del mondo»). La loro diarchia durò dal 285 al 293 (occorre però precisare che Massimiano fu nominato dapprima Cesare, nel 285, venendo elevato ad Augusto solo l'anno successivo). Nel 293, venne istituita la Tetrarchia: ai due Augusti (Diocleziano e Massimiano) si aggiunsero i loro successori designati, ossia i due Cesari (Costanzo Cloro e Galerio). L'introduzione della Tetrarchia comportò la suddivisione dell'Impero in quattro aree, ciascuna sotto il controllo di un Augusto o di un Cesare. Nel 305, dopo l'abdicazione di Diocleziano e Massimiano, Costanzo Cloro divenne Augusto per l'Occidente, mentre Galerio per l'Oriente. Essi nominarono a loro volta i propri Cesari: Flavio Valerio Severo per l'Occidente e Massimino Daia per l'Oriente. Tuttavia, già nel 306, con la morte di Costanzo Cloro, la Tetrarchia entrò in crisi. Incominciò una guerra civile che si protrasse fino al 324, anno in cui Costantino divenne imperatore unico. Per approfondimenti sulle forme di governo sopra descritte e sui loro precedenti nella storia imperiale romana, cfr. Neri 2013. Cfr. anche *Della precedenza* 26-28.

89. Thom. *De regno* III 20: «vel ex gratia patris ipsorum, ut de Arcadio et Honorio, filiis antiquioris Theodosii, contigit, et similiter de Theodosio iuniore, Honorii filio. Nam quia bene rexerunt rempublicam et imperialem aulam, meruerunt in suo genere aliquo tempo-

A.F. Così è succeduto veramente assai spesso.

[63] A.B. Dunque la dignità imperiale ancora è men perfetta de la papale, la quale senza pestifero scisma non patisce divisione.[90] E la dignità del papa è somma e sovrana in tutti gli ordini, dal quale tutte l'altre dipendono; e doppo segue la imperiale, più perfetta di tutte le altre perché assai meno può esser divisa e multiplicata.

A.F. Così credo.

[64] A.B. La dignità del papa ancora, la quale è principalissima perché è una di numero, contiene in sé tutte l'altre e tutte può darle e torle, come ella tolse l'imperio a' Greci e 'l pose ne l'Occidente, e come trasportò da l'una a l'altra stirpe il regno di Francia.[91]

A.F. La verità è così certa che non ricerca molti argomenti.

[65] A.B. Ma se de l'altre cose abbiam ragionato come filosofo, debbiamo parimente parlar ne l'istesso modo di quelle che rimangono, percioché questa considerazione trapassa i termini prescritti.[92]

A.F. In tutti i modi il vostro parlare è giovevole.

A.B. Quel filosofo il qual scrive de le leggi e de' regni e de le republiche, può trattare de la religione e de' sacerdoti eziandio, e ⟨ad⟩ altri non s'appartiene di considerare la religione cristiana o l'ebrea, o 'l cristiano o l'ebreo sacerdozio, ma universalmente ogni sacerdozio e ogni religione, sì veramente

re perseverare dominium»; anche SVETONIO 1521 (PAOLO DIACONO, *De gestis Romanorum* XIII), c. 281*r* ss. Nel 395, alla morte di Teodosio I, avvenne la divisione fra Impero romano d'Oriente e Impero romano d'Occidente. Il primo fu assegnato al figlio maggiore di Teodosio, Arcadio, mentre il secondo al figlio minore, Onorio.

90. Sull'eresia come pestilenza, anche *Nifo-piacere* 172-174.

91. Cfr. THOM. *De regno* III 10, 18. Grazie alla legittimazione fornita da papa Zaccaria, nel 751 il maggiordomo di palazzo Pipino il Breve fu incoronato Re dei Franchi. Ciò segnava la fine della dinastia merovingia (Childerico III fu deposto) e l'inizio di quella carolingia. Il figlio di Pipino, Carlo Magno, fu incoronato Imperatore dei Romani da papa Leone III nel giorno di Natale dell'800. Fu così fondato il Sacro Romano Impero (alcuni storici fanno però risalire il suo inizio vero e proprio al 962, con Ottone I), sebbene l'unico diretto e legittimo erede dell'Impero romano fosse l'Impero bizantino. Del resto, papa Leone III approfittò del fatto che il trono di Costantinopoli fosse all'epoca occupato da una donna (Irene d'Atene) per considerarlo vacante.

92. Bucci manifesta l'esigenza di esaminare i rapporti fra religione e politica, ossia fra dignità ecclesiastiche e dignità civili, da un punto di vista filosofico, quindi più generale e astratto rispetto a quanto avvenuto nello scambio di battute precedente, in cui i due interlocutori si sono soffermati sul rapporto fra papa ed imperatore attraverso dimostrazioni di tipo empirico, tratte dalla storia (con riferimento all'Impero romano, al passaggio del potere dai Merovingi ai Carolingi e alla *translatio imperii* da Oriente a Occidente).

ch'egli sottometta l'umano al divino giudicio:[93] percioché niuna ragunanza fu giamai instituita senza religione, né senza religione si conservò.[94]

A.F. Così mi pare.

[66] A.B. E avrà quella opinione de l'auttorità de' principi che si dee avere di cosa instituita per divina o per umana ragione: perché da loro dipendono tutti gli ordini e tutte le leggi de la città, e molte fiate sono stati insieme re e legislatori, come si legge di Minos e d'Eaco,[95] di Numa Pompilio[96] e, più vi-

93. Come già nei §§ 24 ss. a proposito della definizione di nobiltà, anche qui Tasso evoca la figura o categoria del filosofo, colui che riflette sulla realtà da una prospettiva astratta e universale, non limitata all'ambito delle contingenze. Tale filosofo, occupandosi degli ordinamenti di tipo politico-giuridico («de le leggi e de' regni e de le republiche»), può soffermarsi anche su quelli di tipo religioso («de la religione e de' sacerdoti»), poiché questi ultimi sono intimamente legati ai primi. Nonostante Tasso non si riferisca a un pensatore in particolare, vale la pena notare che il *De regno* di Tommaso d'Aquino e Bartolomeo da Lucca tratta effettivamente sia «de le leggi e de' regni e de le republiche» sia «de la religione e de' sacerdoti», cui dedica grande attenzione.

94. *percioché … si conservò*: qui è probabilmente presente un ricordo dei celebri capitoli di Machiavelli sull'importanza della religione per la conservazione dello stato (cfr. *Discorsi* I 11-15). Il Segretario fiorentino definisce la religione «cosa al tutto necessaria a volere mantenere una civiltà» (ivi, I 11). Fra l'altro, Tasso richiama poco dopo quel medesimo Numa Pompilio da cui prende le mosse la riflessione machiavelliana sull'argomento.

95. Eaco, re dell'isola di Egina, figlio di Zeus e di Egina e capostipite degli Eacidi (da lui, attraverso suo figlio Peleo, discende Achille), fu ritenuto il più pio fra i Greci e modello esemplare di giustizia: cfr. ad es. PLUT. *Thes.* 10 3. Quanto a Minosse, il celebre re di Creta, Tasso può rappresentarlo come sapiente legislatore sulla base del *Minosse* attribuito a Platone, dialogo citato espressamente in *Nifo* 110, nonché delle *Leggi* del medesimo Platone, della *Geografia* di Strabone e della già ricordata *Vita di Teseo* di Plutarco. Il *Minosse* ricorda l'esistenza di due differenti tradizioni sul re cretese: la prima positiva, attestata da Omero (*Od.* XIX 178-179) ed Esiodo (cfr. HES. fr. 144 Merkelbach-West); la seconda invece negativa e più recente, risalendo ai più antichi poeti tragici ateniesi. Secondo la prima, Minosse sarebbe stato re saggio e giudice giusto, mentre la seconda (a cui è legata anche la leggenda del Minotauro) lo dipinge come un uomo rozzo, crudele e ingiusto. Nel *Minosse* viene accolta la prima tradizione, presentando il re cretese come uomo onesto, attento alla legge e buon legislatore, mentre l'origine della cattiva fama di Minosse viene spiegata con il fatto che egli, imponendo un tributo alla città di Atene, si inimicò un poeta (PL. *Min.* 318B-321D). Sulle due opposte versioni, anche STRAB. *Geog.* X 4 8-9 e, con considerazioni analoghe al *Minosse*, PLUT. *Thes.* 16 3-4. Su Minosse come legislatore, inoltre, PL. *Leg.* I 624A-B, 632D. È interessante che sia Minosse sia Eaco siano tradizionalmente ricordati quali giudici dell'Ade insieme a Radamanto, in virtù della loro giustizia. Su tale base, Dante fece di Minosse il giudice dell'Inferno. Riferendosi esplicitamente a LUCIAN. *Dial. Mort.* XII, Tasso ricorda Minosse come giudice infernale (insieme ad Eaco e a Radamanto) in *Della precedenza* 36.

96. LIV. I 19 1 ss.; PLUT. *Num.* 7 ss.; MACHIAVELLI, *Discorsi* I 11. Numa Pompilio, secondo re di Roma (dal 715 al 673 a.C.), è noto soprattutto come legislatore in materia religiosa.

cino a' nostri tempi, di Giustiniano, il quale riformò le romane leggi, che per aventura han bisogno di nuova riforma.[97]

A.F. Così credono alcuni.

[67] A.B. Laonde assai felici saranno quelli stati ch'avranno i principi filosofi,[98] i quali non debbono solamente ricever le dignità militari e le scolastiche, ma le sacerdotali ancora in quel modo che da le divine leggi e da le pontificali sono ordinate; e lascerà che i pontefici e sacerdoti possan determinare quel che debba esser creduto d'Iddio e de gli angeli e de' santi e de l'immortalità de le anime nostre e de la providenza e de la predestinazione e de' sacrifici e de la cura de' morti e de l'onor de la sepoltura e de le pene e de' premi de l'altra vita, e porgerà favore e aiuto e consigli, o siano particolari overo universali.[99]

[68] A.F. In questa guisa la filosofia e la religione saranno congiunte.

A.B. In questa guisa certo: e tutti gli ordini, eccettuandone il sacerdotale, dipenderanno dal principe, e tutti potranno ridursi al civile, come rami pieni di frutti e di verdi fronde si riducono al suo tronco.

A.F. Tutti veramente.

[69] A.B. E quando noi diciamo civil dignità, ⟨non⟩ intendiamo quella de' giudici e de gli altri magistrati solamente, ma quella del re, del duca, del prencipe e del marchese, le quali, benché siano diverse di titolo, si raccoglio-no sotto una specie e sotto un genere medesimo, perché ciascuna di loro è governo d'un solo in una città e in molte.

A.F. Ragionevolmente.

[70] A.B. Ma come stanno queste cose, o signor Antonio? E chi l'ha disposte in questa maniera, alcuna ragione o pur il voler de gli uomini?

A.F. Io per me non conosco la ragione, perché ciascuno ha quel titolo e quella dignità che gli è conceduta dal superiore e dal soprano.

97. DANTE, *Par.* VI 10-12: «Cesare fui e son Giustinïano, / che, per voler del primo Amor ch'i' sento, / d'entro le leggi trassi il troppo e 'l vano». Giustiniano I, imperatore bizantino (dal 527 al 565), è qui ricordato per aver promosso la realizzazione del *Corpus iuris civilis*, opera monumentale che raccoglie e riordina la produzione giuridica romana, fornendo così la base per il diritto comune europeo fino alla diffusione del codice napoleonico.

98. L'idea del principe-filosofo ha una chiara connotazione platonica: oltre a *Resp.* VI 484A-502B, si pensi all'ambizioso progetto politico dietro ai viaggi di Platone in Sicilia, richiamati anche nel *Forno* (10-11) e nel *De la dignità* (30).

99. Viene qui suggerita la congiunzione tra filosofia e religione, esplicitamente dedotta dal Forni alla battuta successiva. In altre parole, i principi-filosofi devono rispettare la religione costituita e le dignità ecclesiastiche concesse dal Papa. È evidente la distanza rispetto al principio del *cuius regio eius religio* applicato nelle terre tedesche dopo la Pace di Augusta (1555). *Ricever*: 'accettare, riconoscere come legittime'.

A.B. E questi istessi titoli e queste medesime dignità furon sempre nel mondo, o pur novamente son cominciate? E con qual ragione vogliam noi ricercarla e rinovar la memoria de' secoli passati e de gli onori c'hanno ricevuti vari nomi in diversi tempi?

A.F. A me certo sarà grato sopramodo e a voi non molto difficile.

[71] A.B. Ma onde cominciaremo il nostro ragionamento, dal principio del mondo o pur dal diluvio grandissimo di Noè, o pur da quel d'Ogige, dal quale cominciò Varone, o pur da l'altro di Deucalione, assai minore, di cui tante e così fatte cose favoleggiarono i greci e i latini poeti, o da qualch'altra naturale inondazione e incendio, come a' filosofi par conveniente?[100]

A.F. Da qual più vi piace.

[72] A.B. Presuppognam dunque che nel mondo, per alcuna di queste cagioni voto d'abitatori, alcuno uomo giusto con la moglie sua fosse rimaso vivo: non vi par convenevole ch'egli con industria cercasse di riparar la casa rovinata e di raccor i frutti de la terra per sostegno de la vita?

100. Sul Diluvio universale della tradizione biblica, cfr. Gn 7-8. In base alla testimonianza di Sant'Agostino, il perduto *De gente populi Romani* di Varrone cominciava ricordando il diluvio al tempo del re Ogige, che era anche l'evento più remoto a cui si facesse riferimento nell'opera (cfr. Varr. *Gent. pop. rom.* fr. 5 e August. *De Civ. D.* XVIII 8; anche Baffetti 1998, *ad loc.*). Agostino distingue il diluvio di Ogige, definito «magnum», da quello di Noè, indicato invece come «illud maximum quo nulli homines evaserunt, nisi qui in arca esse potuerunt». Sebbene di gravità minore rispetto al diluvio biblico, quello di Ogige fu però ben più terribile del successivo diluvio nell'Età del Bronzo, a cui sopravvissero Deucalione e Pirra: «sed tamen maius quam postea tempore Deucalionis fuit» (*ibid.*). Poco oltre, Agostino osserva che il diluvio di Deucalione interessò quasi esclusivamente la Grecia, risparmiando l'Egitto e le altre terre vicine (cfr. ivi, XVIII 10). Si comprende pertanto come mai Tasso usi l'aggettivo «grandissimo» per il diluvio di Noè, mentre definisca «assai minore» quello di Deucalione. Riguardo ai poeti greci e latini che fanno riferimento al diluvio di Deucalione, cfr. Pind. *Ol.* IX 41-53; Ov. *Met.* I 244-415 (Baffetti 1998, *ad loc.*). Con l'accenno a «qualch'altra naturale inondazione e incendio, come a' filosofi par conveniente», Tasso allude con ogni probabilità a Pl. *Leg.* III 677A ss., in cui viene raccontata l'evoluzione delle forme di società e di governo partendo dalla considerazione che gli Stati sono sottoposti a cicliche generazioni e dissoluzioni in seguito a cataclismi, epidemie e altre sciagure. Come punto di partenza per la narrazione, viene scelta proprio la distruzione causata da un diluvio. Inoltre, in Pl. *Ti.* 22C ss., si legge come l'umanità sia stata ciclicamente vittima di stermini di massa a causa di catastrofi naturali, le più gravi delle quali dovute al fuoco o all'acqua. In particolare, viene ricordato e ricondotto a cause naturali il grande incendio a cui fa riferimento il mito di Fetonte e, fra i molti diluvi precedenti a quello di Deucalione e Pirra, viene raccontato quello che segnò la fine di Atlantide (su cui Platone torna in maniera più diffusa nell'incompiuto *Crizia*: cfr. ivi, 109D ss.). Anche Isid. *Etym.* XIII 22. Tale concezione ciclica e catastrofica della storia delle civiltà umane e della memoria di esse è ripresa anche in Machiavelli, *Discorsi* II 5 (*Che la variazione delle sètte e delle lingue, insieme con l'accidente de' diluvii o della peste, spegne le memorie delle cose*).

A.F. Convenevol molto.

⟨A.B.⟩ E se di lui nacquero figliuoli e se prima erano nati e poi crebbero, il buon padre di famiglia dovea reggere la sua casa con prudenza e con amore, e in lui si vedeva una imagine de la real dignità; percioché, non essendo alcuna legge al mondo, egli medesimo era a' suoi legge viva e animata.[101]

A.F. Assai è ragionevole come voi divisate.

[73] A.B. Ma nascendo poi figliuoli di figliuoli e multiplicando la generazione, non dovrian tutti capir nel medesimo albergo e sotto l'istesso tetto.[102]

A.F. Questo ancora è ragionevole.

A.B. Onde molte case si doveano ragunare d'intorno: e in questo modo doppo la casa ebbe origine la villa, la quale è una ragunanza d'uomini e di abitazioni con le cose necessarie a la vita, ma non forse per la vita contadinesca e de le città, come ebbe poi la città.

A.F. Le ville ancora di questo secolo non hanno intieramente quel che bisogna.

[74] A.B. Ma crescendo poi non solamente gli uomini ma l'industria, e ritrovandosi l'arti in maggior numero, così quelle che furono a la necessità come quelle che furono per culto e per ornamento, la villa debbe divenire una città finalmente.

A.F. Così mi pare verisimile.

[75] A.B. E per aventura, se le prime abitazioni non erano in luogo opportuno, per consentimento de gli abitatori debbe esser mutato luogo a la città; e se nel principio furono edificate ne' monti ⟨per cagione⟩ del diluvio, cessando quel timore, cominciarono a fabricare ne' piani o su le rive de' fiumi o sovra il lito del mare.

A.F. Così poté facilmente avenire, quantunque molte antiche città furono murate in modo che s'ebbe più tosto risguardo al commodo che a l'ornamento. Tutta volta queste, che noi chiamiamo antiche, novissime sono, se quel tempo vogliamo considerare del qual voi ragionate.

[76] A.B. Ma per aventura se fosse edificata a caso o con artificio, non è di molta importanza; ma comunque ella cominciasse o crescesse, allora fu veramente città ch'ebbe tutte le cose necessarie al vivere e al ben vivere.

A.F. Così stimo.

101. *legge viva e animata*: in PHIL. ALEX. *Mos.* I 162, II 4, Mosè, re-sacerdote e legislatore, è definito 'legge vivente' (νόμος ἔμψυχός). Sul patriarcato come prima forma di governo, PL. *Leg.* III 680A-E; ARIST. *Pol.* I 1252b. Per l'analogia fra il padre di famiglia e il re, oltre al passo di Aristotele appena citato, cfr. anche THOM. *De regno* I 2.

102. Da qui al § 75, Tasso descrive il passaggio dal patriarcato al villaggio e, quindi, alla città, basandosi soprattutto su ARIST. *Pol.* I 1252b; cfr. anche PL. *Leg.* III 680E-681B. Cfr. inoltre *Malpiglio secondo* 35.

A.B. E se la vorrem diffinire, direm che fosse una ragunanza d'uomini che avesse le cose necessarie al ben vivere.[103]

A.F. Assai mi pare che la città in questo modo sia bene diffinita.

[77] A.B. Ma doppo che la città fu edificata o mentre ancor si edificava, nacquer molte differenze tra' cittadini, le quali avean bisogno di chi le determinasse.

A.F. È ragionevole.

A.B. E per aventura ne le deliberazioni alcuni erano d'un parere, altri d'un altro; laonde elessero un prudentissimo che fosse degno di commandare, al cui giudicio ne credeano ne le cose publiche e ne le private: e a costoro con l'auttorità nel deliberare e nel commandare diedero i cittadini il nome di re di commune consentimento, e allora ebbe principio la dignità reale, de la quale nel padre di famiglia era stata alcuna similitudine.[104]

A.F. Così stimo.

[78] A.B. Tutta volta ne gli antichissimi tempi que' medesimi ch'eran detti re eran detti tiranni, ma 'l nome di tiranno allora non fu preso in mala parte, come si conosce in quel verso nel qual si ragiona del buon re Latino:

Pars mihi pacis erit dextram tetigisse tyranni.[105]

Ma si cominciò forse a distinguere dapoi che furono fatte le leggi: percioché re fu detto colui che l'osservava e tiranno quel che le disprezzava,[106] come

103. Per tale definizione della città, cfr. ARIST. *Pol.* III 1280a: «Ma gli uomini non hanno costituito la comunità solamente per vivere, bensì piuttosto per vivere bene». Sul legame fra la definizione aristotelica e quella tassiana, cfr. FARINELLI 2014, pp. 13-14. Cfr. anche *Della precedenza* 67, 93.

104. PL. *Leg.* III 681C-D.

105. «Per me fa parte della pace toccare la destra del re» (VERG. *Aen.* VII 266). Come suggerisce il confronto con *Forno* 162, dove viene espressamente nominato s. Agostino, Tasso si fonda su AUGUST. *De Civ. D.* V 19, dove pure è citato il verso virgiliano: «Sed ne tyranni non pessimi atque improbi reges, sed vetere nomine fortes dicti existimentur, unde ait Vergilius: *Pars mihi pacis erit dextram tetigisse tyranni*». Cfr. anche ISID. *Etym.* IX 3 19, che si fonda a sua volta sul passo di Agostino.

106. Sulla tirannia come forma di governo caratterizzata dall'ingiustizia, dal disprezzo delle leggi e dal soddisfacimento dei vizi del tiranno anziché del bene pubblico, ARIST. *Eth. Nic.* VIII 1160b-1161b; *Pol.* III 1279a-b; III 1285b; IV 1295a; V 1310b-1311a («Il re vuole essere un guardiano, affinché i cittadini abbienti non patiscano alcuna ingiustizia e il popolo non divenga vittima di prepotenza; la tirannide, invece, [...] non ha riguardo per nulla di pubblico, se non per interesse privato»). Su Aristotele si basa THOM. *ST* II-II q. 42 a. 2 ad 3 («regimen tyrannicum non est iustum, quia non ordinatur ad bonum commune, sed ad bonum privatum regentis»); *De regno* I 4, III 7 («Quod etiam ostendit nobis tyrannicum regimen, quia non ordinatur nisi ad onus et molestiam subditorum. Tyranni enim proprietas

si può raccogliere da quell'altro verso, in cui, favellandosi de la gente latina, dice:

> Sponte sua, non vinc⟨l⟩is aut legibus aequa.[107]

[79] Quantunque, chi considera le cose d'Italia in paragone di quelle de l'Asia, furono assai nuove, percioché Pico, il primo re de' Latini, regnò ⟨al tempo⟩ di Lampare, vigesimoterzio fra gli Assiri;[108] ma, comunque sia, doppo le nuove leggi molte altre dignità e onori ebbero origine, come i giudici e gli altri magistrati de la città.[109]

A.F. È verisimile assai.

[80] A.B. E s'alcuna legge fu data del culto de li dei e de' sacerdoti, allora forse le dignità sacerdotali ebber principio;[110] ma in quel tempo eran le città cresciute e multiplicate in grandissimo numero, e dal primo padre molti erano passati ad abitare ne' paesi vicini, e molti ne' remoti.

A.F. E questo ancora è ragionevole.

[81] A.B. Ma dapoi che le città furon multiplicate, così tra' finitimi cominciarono le discordie de' confini come prima tra' cittadini erano cominciate le private differenze; onde a le città de' soldati fece mestiero e le dignità militari

est, propriam et solam sui utilitatem et commodum quaerere»). Cfr. inoltre ISID. *Etym.* IX 3 20 (passo immediatamente successivo a quello citato alla nota precedente): «Iam postea in usum accidit tyrannos vocari pessimos atque inprobos reges, luxuriosae dominationis cupiditatem et crudelissimam dominationem in populis exercentes». Cfr. anche *infra*, 102.

107. «giusti non per obbligo né per legge, / ma spontaneamente». Tasso cita qui piuttosto liberamente da VERG. *Aen.* VII 203-204: «haut uinclo nec legibus aequam / sponte sua» (versi riferiti dal re Latino alla sua gente).

108. AUGUST. *De Civ. D.* XVIII 15: «tamen adhuc regnum Assyrium permanebat, ubi erat rex vicesimus et tertius Lampares, cum primus Laurentum Picus esse coepisset» (cfr. BAFFETTI 1998, *ad loc.*). Si è corretto il numero di paragrafo [78] dell'edizione Raimondi in [79].

109. Nella *Politica* (cfr. IV 1291a-b), Aristotele critica Platone con riferimento al passo della *Repubblica* in cui, nel descrivere come si sviluppò il nucleo originario della città, menziona dapprima i lavoratori che si occupano dei bisogni necessari (tessitori, contadini, calzolai, muratori, fabbri, pastori, negozianti al minuto e all'ingrosso: cfr. *Resp.* II 369C-370D) e successivamente i soldati, introdotti solo quando la città è costretta alla guerra dopo aver esteso il suo territorio ed essere venuta a contatto con i vicini (cfr. *Resp.* II 373E-374A). Fra le altre cose, Aristotele obietta che Platone ha tralasciato coloro che determinano cosa è giusto e amministrano la giustizia, nonché coloro che ricoprono le magistrature. A tal proposito, è interessante che Tasso introduca i giudici e gli altri magistrati prima dei soldati (per i quali cfr. *infra*, 81). Sulla nomina delle magistrature, PL. *Leg.* VI 751A ss.; ARIST. *Pol.* III 1287b, IV 1300a; CIC. *Leg.* III 5 ss.

110. Sul ruolo dei sacerdoti nella città, PL. *Leg.* VI 759A-760A; ARIST. *Pol.* VI 1322b; VII 1329a. Sulla distinzione fra magistrati e sacerdoti, ARIST. *Pol.* IV 1299a.

ebbero principio;[111] ed essendo cominciate le guerre, molte mutazioni debbono avenire, perché altre città si congiunsero in lega e altre furon soggiogate da' più possenti.

A.F. È molto conforme a la ragione.

[82] A.B. E peraventura alcuna di queste ch'in lega si congiunsero, così elessero un re di commun parere come i cittadini prima l'avevano eletto: e così i regni ne le mutazioni furono constituiti come prima ne le città dinanzi erano ordinati.

A.F. Gran conformità veramente è quella di una lingua e d'un paese, per la quale possono raccorsi sotto un re medesimo.[112]

[83] A.B. Ma possiamo sicuramente parlar di que' tempi ne' quali l'istoria de' gentili cominciò ad avere certezza maggiore: perché ogni istoria umana è ordinata da Nino re de gli Assiri, al tempo del quale Abramo nacque tra' Caldei.[113] Né quel regno dal principato di Belo contiene più che mille e trecento anni ne le istorie de' Greci, quantunque ne le narrazioni d'un sacerdote d'Egitto, di cui fa menzione santo Agostino, egli passasse cinque mila anni; ma quelle sono fallacissime lettere: e con l'istessa varietà s'attribuisce più d'otto mila anni al regno de' Persi e de' Macedoni sino ad Alessandro, il quale secondo i Greci non durò più che quattrocento ottantacinque anni. Seguiamo dunque l'istoria di costoro, la quale è più conforme a la sacra scrittura: perché l'una verità deve concordare con l'altra.[114]

111. Come già accennato, Platone scrive che, quando la città si amplia, diventa necessario annettere una parte del territorio dei vicini e pertanto la città comincia a dotarsi di soldati: *Resp.* II 373E-374A. Sul ruolo dei soldati nella città, PL. *Leg.* VI 755B-756B; ARIST. *Pol.* VII 1329a.

112. Sul forte senso di appartenenza derivante dall'identità di nazione e di lingua, CIC. *Off.* I 53: «Gradus autem plures sunt societatis hominum. Ut enim ab illa infinita discedatur, propior est eiusdem gentis, nationis, linguae, qua maxime homines coniunguntur».

113. Nino, leggendario re assiro, era ritenuto fondatore della città di Ninive e conquistatore dell'intera Asia occidentale. Figlio di Belo (come ricordato da Tasso poco oltre), avrebbe sposato l'altrettanto leggendaria Semiramide, già moglie di uno dei suoi ufficiali (cfr. anche DANTE, *Inf.* V 58-59). Secondo la tradizione seguita da Agostino, Abramo nacque durante il quarantatreesimo anno del regno di Nino. Cfr. AUGUST. *De Civ. D.* XVI 17 («Filius vero eius [cioè di Belo] Ninus, qui defuncto patri successit in regnum, quinquaginta duo regnavit annos, et habebat in regno quadraginta tres, quando natus est Abraham, qui erat annus circiter millesimus ducentesimus ante conditam Romam, veluti alteram in occidente Babyloniam»), XVIII 2 («Ninus ergo iam secundus rex erat Assyriorum, qui patri suo Belo successerat, regni illius primo regi, quando in terra Chaldaeorum natus est Abraham»). Sul regno di Nino come punto di partenza per le narrazioni storiche, anche AUGUST. *De Civ. D.* IV 6.

114. Cfr. ivi, XII 10: «illa epistula Alexandri Magni ad Olympiadem matrem suam, quam scripsit narrationem cuiusdam Aegyptii sacerdotis insinuans, quam protulit ex litteris quae sacrae apud illos haberentur, continet etiam regna, quae Graeca quoque novit historia;

A.F. Niuna più bella armonia.

[84] A.B. La prima dunque delle monarchie ebbe origine per unione di molti regni sotto un re solo, perché Nino, figliuolo di Belo primo, soggiogò l'Asia, la quale è 'l terzo del mondo nel numero de le parti, ma la metà ne la grandezza, e solo gli Indiani non furono da lui signoreggiati ne l'Oriente, li quali domò poi Semiramis sua moglie. Laonde avenne che tutti i popoli di quelle terre ubbidirono a la signoria de gli Assiri e fecero il loro commandamento.[115]

A.F. Così avenne senza dubbio.

[85] A.B. Dapoi è noto a ciascuno come in Sardanapalo avesse fine quel regno e cominciasse quel de' Medi: e a ciascuno è noto parimente come succedesse quel de' Persi.[116]

in quibus regnum Assyriorum in eadem epistula Alexandri quinque milia excedit annorum; in Graeca vero historia mille ferme et trecentos habet ab ipsius Beli principatu, quem regem et ille Aegyptius in eiusdem regni ponit exordio; Persarum autem et Macedonum imperium usque ad ipsum Alexandrum, cui loquebatur, plus quam octo annorum milia ille constituit, cum apud Graecos Macedonum usque ad mortem Alexandri quadringenti octoginta quinque reperiantur, Persarum vero, donec ipsius Alexandri victoria finiretur, ducenti et triginta tres computentur. [...] Et ideo Graecae potius fides habenda est, quia veritatem non excedit annorum, qui Litteris nostris, quae vere sacrae sunt, continentur».

115. Cfr. ivi, XVIII 2: «Nam quantum attinet ad imperium, nullum maius primis temporibus quam Assyriorum fuit, nec tam longe lateque diffusum, quippe ubi Ninus rex, Beli filius, universam Asiam, quae totius orbis ad numerum partium tertia dicitur, ad magnitudinem vero dimidia reperitur, usque ad Libyae fines subegisse traditur. Solis quippe Indis in partibus Orientis non dominabatur, quos tamen eo defuncto Samiramis uxor eius est aggressa bellando. Ita factum est, ut, quicumque in illis terris populi sive reges erant, Assyriorum regno dicionique parerent et quidquid imperaretur efficerent». Sulla divisione del mondo in tre parti (Asia, Europa e Africa) e sui loro rapporti di grandezza, ivi, XVI 17: «Per idem tempus eminentia regna erant gentium, in quibus terrigenarum civitas, hoc est societas hominum secundum hominem viventium, sub dominatu angelorum desertorum insignius excellebat, regna videlicet tria, Sicyoniorum, Aegyptiorum, Assyriorum. Sed Assyriorum multo erat potentius atque sublimius. Nam rex ille Ninus Beli filius excepta India universae Asiae populos subiugaverat. Asiam nunc dico non illam partem quae huius maioris Asiae una provincia est, sed eam quae universa Asia nuncupatur, quam quidam in altera duarum, plerique autem in tertia totius orbis parte posuerunt, ut sint omnes Asia, Europa et Africa; quod non aequali divisione fecerunt. Namque ista, quae Asia nuncupatur, a meridie per orientem usque ad septentrionem pervenit; Europa vero a septentrione usque ad occidentem, atque inde Africa ab occidente usque ad meridiem. Unde videntur orbem dimidium duae tenere Europa et Africa, alium vero dimidium sola Asia. Sed ideo illae duae partes factae sunt, quia inter utramque ab Oceano ingreditur, quidquid aquarum terras interluit; et hoc mare magnum nobis facit. Quapropter si in duas partes orbem dividas, Orientis et Occidentis, Asia erit in una, in altero vero Europa et Africa».

116. Sulla successione delle monarchie degli Assiri, dei Medi e Persiani (e poi dei Macedoni e dei Romani, ricordati da Bucci nella battuta successiva), THOM. *De regno* III 12;

A.F. Ne son piene molte istorie.

A.B. E si legge similmente la divisione che Ciro fece in satrapi, ch'eran governi soggetti al gran re,[117] e come dopo la morte d'Alessandro la monarchia de' Macedoni in molti regni si dividesse.[118] **[86]** E de' regni de la Grecia e de le republiche e de' magistrati loro s'ha piena cognizione; e maggior s'ha de' Romani, de' quali gli amici erano onorati co 'l titolo di re, e alcuni di loro avevano sotto di sé molti reguli, non altramente ch'ora sotto i moderni siano molti baroni; e si legge de' re nati e de' tetrarchi, e come altri per accrescimento di stato divenissero re, altri per diminuzione, di re ch'eran prima, ritornassero tetrarchi.[119] **[87]** Ma doppo tutti i regni e tutte le monarchie la

cfr. anche *Ghirlinzone* 25-27. Su Sardanapalo e sul passaggio del potere dagli Assiri ai Medi, Tasso poteva trovare informazioni ad es. in DIOD. SIC. II 23-28 (dove, come nel passo tassiano, Sardanapalo è indicato quale ultimo re degli Assiri). La fine del regno assiro si colloca nel 612 a.C., con la distruzione di Ninive ad opera dei Medi e dei loro alleati Caldei. A sua volta, il regno dei Medi fu conquistato dai Persiani sotto il comando di Ciro il Grande (550 a.C.). Sardanapalo (ossia Assurbanipal), il quale regnò dal 669 al 631/627 a.C., non fu propriamente l'ultimo re degli Assiri, ma certo fu il loro ultimo grande sovrano. Fu noto come esempio paradigmatico di vita viziosa e dissoluta (DIOD. SIC. II 23; DANTE, *Par.* XV 107-108; cfr. anche *Nifo* 247). Tuttavia, grazie a lui il dominio assiro raggiunse la massima estensione (venne annesso anche l'Egitto) e visse un periodo di grande splendore culturale (come testimoniato dai palazzi di Ninive e dalla costituzione della biblioteca reale). Con la sua morte, si aprì una fase di profonda decadenza, segnata da aspre lotte di successione, fino appunto alla distruzione di Ninive.

117. XEN. *Cyr.* VIII 6 1 ss. (secondo HER. III 89, invece, fu Dario a istituire le satrapie: non è pertanto convincente il rinvio a HER. I 71 ss. proposto in BAFFETTI 1998, *ad loc.*). Ciro il Grande suddivise l'Impero persiano in circoscrizioni amministrative chiamate 'satrapie', ciascuna delle quali affidate a un satrapo dotato di notevoli poteri amministrativi, giudiziari e militari, ma sottoposto al controllo di ispettori imperiali.

118. DIOD. SIC. XVIII-XX. Dopo la morte di Alessandro Magno (323 a.C.), l'impero da lui conquistato fu spartito fra i suoi generali (i 'diadochi') attraverso una serie di guerre. In particolare, la battaglia di Ipso (301 a.C.) determinò la divisione dell'impero di Alessandro nei seguenti regni ellenistici: l'Impero seleucide, il Regno tolemaico, il Regno di Lisimaco e il Regno di Cassandro I.

119. Sia in età repubblicana sia in età imperiale, talvolta i Romani non annettevano i regni che entravano nella loro sfera di influenza, bensì li lasciavano formalmente indipendenti (almeno per un certo periodo di tempo) affidandoli a re clienti, ai quali il Senato riconosceva il titolo di *amicus populi Romani*: cfr. ad es. LIV. XXVII 4. Sui 'reguli', cfr. *supra*, 8 e la nota relativa. Il titolo di 'tetrarca', ampiamente usato dai Romani per i piccoli regni del Vicino Oriente, era considerato sinonimo di piccolo dinasta locale, di rango inferiore ai re e agli etnarchi. Etimologicamente, designa il governatore della quarta parte di un paese. Cfr. ISID. *Etym.* IX 3 24: «Tetrarchae sunt quartam partem regni tenentes: nam τέτταρα quattuor sunt; qualis fuit apud Iudaeam Philippus». Tasso poteva trovare casi di trasformazioni di tetrarchie in regni e viceversa nei libri delle *Antichità giudaiche* di Giuseppe Flavio dedicati alla Giudea romana (*Ant. Iud.* XIV-XX). Fra gli esempi rilevanti al riguardo, si possono ricor-

nuova dignità de l'imperio tutte le superò, la quale ⟨fu⟩ confirmata da le arme de gli imperatori con auttorità molto diversa da quella che soleva esser conceduta al tempo de la republica, in cui gli imperatori altro non erano che capitani generali.[120] **[88]** E doppo la declinazione de l'imperio ebbero origine le dignità di duca, di conte e di marchese, come si vede ne le nostre istorie:[121] e particolarmente nel regno de' Lombardi prima fur quattro ducati, e dapoi il regno in trenta ducati fu diviso.[122] E ne l'imperio de' Germani, sotto il quale

dare: 1) In Galazia, i tetrarchi dei Tolistobogi e dei Trocmi furono elevati a re da Pompeo; 2) Nel 42 a.C., Erode e il fratello Phascel furono nominati etnarchi di Giudea da Antonio. Dopo la morte di Phascel nel 40 a.C., Erode divenne re e, nel 20 a.C., nominò il fratello Pheroras tetrarca della Perea. Nel 4 d.C., dopo la morte di Erode, il suo stato fu smembrato in tre parti, due delle quali furono chiamate tetrarchie; 3) Dal 41 al 48 d. C., la tetrarchia di Calcide fu governata da Erode fratello di Agrippa I con il titolo di re, per poi passare ad Agrippa II. In *Costante* 64-65 si leggono esempi di accrescimento o diminuzione di regni precedenti ad opera dei Romani (si ricorda anche la vicenda di Erode il Grande). Cfr. *Della precedenza* 117.

120. Isid. *Etym.* IX 3 14: «Imperatorum autem nomen apud Romanos eorum tantum prius fuit apud quos summa rei militaris consisteret, et ideo imperatores dicti ab imperando exercitui: sed dum diu duces titulis imperatoriis fungerentur, senatus censuit ut Augusti Caesaris hoc tantum nomen esset, eoque is distingueretur a ceteris gentium regibus; quod et sequentes Caesares hactenus usurpaverunt». In origine, presso i Romani il titolo di *imperator* veniva attribuito per acclamazione dai soldati a un generale dopo la vittoria. Ottaviano adoperò il titolo come *praenomen*, e da allora esso indicò anche il potere supremo dell'imperatore, pur continuando ad essere utilizzato anche nel significato originario. Cfr. anche *Delle dignità* 6: «le dignità e i titoli si mutano con la mutazion de' paesi, onde non pare che sian per natura: il che così essere chiaramente vedremo se 'l titolo d'imperatore, quale ora è e quale fu anticamente, vorrem considerare; percioché, ov'ora è titolo di soprana e perpetua dignità, a' tempi della republica tale non era».

121. Sui titoli di 'duca', 'conte' e 'marchese', Thom. *De regno* III 21. A partire dal Medioevo, il termine 'duca' cominciò a indicare colui che deteneva poteri militari e civili, con titolo e carica ereditari, in una circoscrizione territoriale (il ducato) autonoma oppure subordinata a un sovrano. Carlo Magno divise il suo dominio in comitati, ciascuno dei quali affidato a un 'conte' con poteri amministrativi, giudiziari e militari. Nei territori di confine, riunì più comitati in marche, sotto la giurisdizione di un 'marchese', dotato di poteri analoghi ma più ampi rispetto a quelli del conte. Tasso allega a testimonianza «le nostre istorie», ossia le storie relative all'Italia, riferendosi ai Longobardi (per i loro ducati, infatti menzionati subito dopo) e alla successiva dominazione carolingia nella penisola. A livello provinciale, Carlo Magno sostituì i duchi longobardi con conti franchi. Durante il periodo carolingio vennero istituiti anche i marchesati del Friuli, di Spoleto e della Toscana. Tasso poteva trovare informazioni sulle vicende dei Longobardi e dei Franchi ad es. nella *Historia Langobardorum* di Paolo Diacono e nel *De rebus gestis Francorum* di Paolo Emili (sul possesso di quest'ultima opera da parte di Tasso, si veda la nota successiva).

122. Durante i primi anni del Regno longobardo in Italia (iniziato nel 568/569), vennero costituiti quattro importanti ducati dotati di notevole autonomia, ossia quelli del Friuli, della Tuscia, di Spoleto e di Benevento. Fra il 574 e il 584, si ebbe un periodo di interregno (il cosiddetto Periodo dei Duchi, o dell'anarchia), in cui lo Stato longobardo si frantumò in

ora si governa gran parte del mondo, queste dignità furono confirmate ed ebbero principio quelle di cavaliero e di dottore, le quali peraventura non furono tra gli antichi.[123] Ma, ritrovata l'origine ne le istorie, ricerchiamo quel che se ne possa discorrere con alcuna ragione.

A.F. Questo è forse officio anzi di filosofo che d'istorie: però v'ascolto più volentieri.

[89] A.B. Or ditemi: credete che da noi fosse ben diffinita la città?

A.F. Così mi parve.

A.B. Nondimeno, se la diffinizione dee esser perfetta ⟨e⟩ conveniente a le città de' nostri tempi, si dee giunger questa differenza, ch'ella sia governata da le leggi.[124] Dunque, s'è qualche ragunanza d'uomini la quale non abbia le cose necessarie al ben vivere o non abbia leggi, non sarà città.

A.F. Non per quel che me ne paia.

numerosi ducati indipendenti fra loro. È da notare che Paolo Diacono (al quale rinvia Baffetti 1998, *ad loc.*) parla di trentacinque ducati (cfr. *Hist. Lang.* II 32), mentre Tasso solo di trenta. Si tratta dello stesso numero che ritroviamo ad esempio in Emili 1544, p. 13, e in Sigonio 1574, p. 14. A tal proposito, va ricordato che, nelle *Lettere*, Tasso riferisce di aver restituito l'opera dell'Emili al Fantini già da Sant'Anna (n. 707: Mantova, 14 dicembre 1586) e richiede scritti storici del Sigonio (n. 1337: Mantova, 15 maggio 1591): cfr. Baldassarri 1999, pp. 403 e 407. Si veda anche *Delle dignità* 23: «quando prima, doppo la declinazion dell'imperio, questo titolo [il titolo di duca, *n.d.r.*] fu cominciato ad usare, fu usato da coloro che governavano le provincie intiere, onde quattro e non più furono i primi ducati de' Longobardi: ma poi ch'i ducati moltiplicarono, i signori di particolari città fur chiamati duchi»; *Della precedenza* 121.

123. In merito alla datazione delle dignità di cavaliere e di dottore all'epoca del Sacro Romano Impero Germanico, Tasso doveva aver presente l'ampio dibattito che i giuristi tardo-medievali, a partire dal già ricordato Bartolo, dedicarono alla qualifica dei titoli di 'cavaliere' e di 'dottore' come dignità e alla preminenza da accordare all'uno o all'altro titolo (quest'ultimo aspetto si ricollegava alla topica discussione sulla superiorità fra armi e lettere). Nel *De dignitatibus* di Bartolo, in particolare nell'*additio* di Alessandro Tartagni premessa alla *repetitio* bartoliana vera e propria (e non distinta da essa nelle stampe cinquecentesche), Tasso poteva leggere varie osservazioni sulla dignità del dottore, nonché sull'appropriatezza o meno di considerare una dignità il titolo di cavaliere (cfr. Bartolo 1549, c.51*r-v*; per approfondimenti, Böninger 1995, p. 218 ss.; van Liere 2000; Treggiari 2014). La cavalleria nacque intorno all'anno Mille, grazie alle trasformazioni politiche e sociali dell'età feudale causate dal declino dell'Impero carolingio, fra cui l'accresciuta importanza dei castelli e dei guerrieri a cui appartenevano, nonché all'introduzione di nuove tecniche di combattimento. Le prime testimonianze riguardo alla cerimonia della vestizione, con cui si entrava a far parte della corporazione dei cavalieri, risalgono al XII sec. (cfr. Flori 1986). Il titolo di dottore fu probabilmente conferito per la prima volta presso l'Università di Bologna (attiva dall'XI secolo), per indicare un grado accademico differente da quello di *magister* e destinato specialmente a chi insegnava diritto, teologia o medicina.

124. Pl. *Leg.* III 681B-D; Arist. *Pol.* III 1280a-b.

A.B. E non essendo città, vi par che debba aver il re?

A.F. Il re, se non m'inganno, deve esser signore d'una moltitudine che basti a se stessa.[125]

[90] A.B. Le ville dunque e i castelli che non hanno tutto ciò che loro fa mestiero non saran degne d'avere il re, ma i signori de' luoghi sì fatti con altri titoli e con altri nomi debbono esser chiamati.

A.F. Così a me pare.

A.B. Ma che direm noi d'Ulisse, signore d'Itaca, isola picciola e montuosa, e d'Evandro, padron d'un picciol borgo nel Lazio, i quali furono chiamati re?[126]

A.F. Se que' luoghi non erano forniti di ciò ch'è bastevole a la buona vita, non furono convenevolmente chiamati.

[91] A.B. Ma forse la congregazione de gli uomini, la quale è propriamente città, è meritevole d'avere il suo re, o pur non basta che sia tale per se stessa, se non ha le altre cose necessarie?

A.F. Non mi par che basti.

A.B. Dunque Enea, capitano d'una moltitudine d'uomini cacciati da la piazza, non fu propriamente re, quantunque dicesse Ilioneo:

> Rex erat Aeneas nobis, quo iustior alter.[127]

[92] Ma Ulisse ed Evandro furono, perché gli abitatori di que' luochi non dovevan patir diffetto d'alcuna cosa, e da' tuguri pastorali e da le ville ch'erano intorno ci potevan raccoglier le vittuaglie[128] e portarle a i luoghi vicini, che non erano ancora cresciuti.

A.F. Questo convenevolmente è detto di Palantìo, ma in Itaca, dove abitavano gli amanti di Penelope, era abbondanza di tutte le cose.

[93] A.B. Ma le terre d'una città e de l'altra erano picciole per la difesa, e non avrebbono potuto contrastare a' nemici: e picciole molto erano quelle d'Evandro, come appare da gli aiuti ch'egli diede ad Enea ne la guerra de' La-

125. Tale definizione si ricava da ARIST. *Pol.* I 1252b, in cui si spiega che le città, definite come le comunità che raggiungono l'autosufficienza, in origine erano rette da re. Analogamente, anche THOM. *De regno* I 2, I 16.

126. Tasso poteva ricavare che il dominio di Ulisse su Itaca fosse quello di un re da HOM. *Od.* I 386-402, II 46-47, XI 147-187, XXII 52-53, XXIV 482-483; sul titolo di *rex* in riferimento ad Evandro, ad es. VERG. *Aen.* VIII 52, 102. Su Ulisse, cfr. anche CANTARELLA 2002, p. 81 ss.; più in generale, cfr. almeno KÕIV 2016 e PALAIMA 2020, che forniscono anche un quadro bibliograficamente aggiornato sugli usi dei termini *basileus* e *anax* nei testi omerici e micenei. Nell'*Eneide*, Evandro è a capo di una piccola colonia di Arcadi e con loro si stanzia sul colle Palatino, fondando Pallanteo. Per approfondimenti, MUSTI 1985.

127. VERG. *Aen.* I 544: «nostro re era Enea, del quale nessuno fu mai più giusto».

128. *vittuaglie*: vettovaglie.

tini, a la quale non poté dare altro che quattrocento cavalli;[129] e s'egli pure in alcun modo si diffendeva, lo faceva più tosto con la fortezza del sito e con le mura che con l'arme e con gli esserciti, come appare in que' versi:

> Nobis ad belli auxilium pro nomine tanto
> Exiguae vires; hinc Tusco claudimur amni,
> Hinc Rutulus premit et murum circumsonat armis.[130]

A.F. Così mi pare che si possa raccogliere da questi versi.

[94] A.B. Ma quella moltitudine la qual con l'arme non può far difesa non è bastevole a se medesima, perché la difesa è una di quelle cose che son necessarie a la vita civile;[131] laonde gli Spartani elessero più ⟨t⟩osto che la città fosse guardata con petti de gli uomini che con ripari de la muraglia.[132]

A.F. L'elezione fu d'uomini valorosi.

A.B. Nel regno dunque dee esser una moltitudine d'uomini che possa diffendersi e che basti intieramente a se stessa non solo ne la pace, ma ne la guerra.

A.F. Così mi pare.

[95] A.B. Però ⟨non⟩[133] molto convenevolmente fu detto re Evandro, se non forse per speranza de la futura grandezza, ma più giustamente si chiamò re quel de' Toscani, dove si legge:

> Gens, bello praeclara, iugis insedit Etruscis;
> Hanc multis florentem annis rex deinde superbo
> Imperio et saevis tenuit Mezentius armis.[134]

129. VERG. *Aen.* VIII 518-519.

130. VERG. *Aen.* VIII 472-474: «rispetto al tuo nome così grande poche sono le forze / che possiamo darvi in aiuto; di qua siamo chiusi dal fiume etrusco, / di là ci incalzano i Rutuli, e il muro risuona delle loro armi».

131. Sulla necessità per la città di disporre di soldati che ne assicurino la difesa, ARIST. *Pol.* IV 1291a («[la classe] dei militari [...] non è meno necessaria, se i cittadini non vogliono finire schiavi di chi li assale [...]. È evidente che la classe degli opliti è necessariamente parte della Città»), VII 1328b. Cfr. anche THOM. *De regno* IV 24.

132. Secondo la tradizione, alla domanda sul perché Sparta fosse sprovvista di mura, Licurgo avrebbe risposto che le sue mura erano fatte di uomini e non di mattoni. Cfr. PLUT. *Lyc.* 19 12; ID., *Apoph.* 228E; STOBEO 1551 (*Sermo V*, *De temperantia*), c. 58*r*. Cfr. anche *Della precedenza* 73-74.

133. Si propone tale integrazione, rispetto al testo stabilito da Raimondi, per ragioni di coerenza con l'argomentazione svolta in questi capoversi.

134. VERG. *Aen.* VIII 480-482: «[il popolo lidio] illustre in guerra, si insediò sui colli etruschi. / Fiorente per molti anni, lo governò poi / il re Mesenzio con superbo dominio e

A.F. Più giustamente senza fallo.

[96] A.B. Né Ulisse, il quale con dodeci navi andò a la guerra di Troia, aveva per aventura forze bastevoli, né armò le navi con la gente d'Itaca solamente, ma con quelle di Nerito, di Croazia e d'Egipila, di Iacinto e di Scione; onde, s'egli pur meritava titolo di re, dovea più tosto esser detto re de' Cefaleni che d'Itaca solamente, perché, s'egli da un re vicino fosse stato assalito, non avrebbe potuto diffendersi senza le forze di tutti i Cefaleni, de' quali nondimeno difficilmente avrebbe potuto raccogliere maggior moltitudine di mille e quattrocento o mille e cinquecento uomini.[135]

A.F. Assai difficilmente.

[97] A.B. E molto più facilmente avrebbono potuto diffendersi gli Ateniesi, tutto che d'una città sola fossero abitatori, i quali con quaranta navi sotto Mnesteo loro capitano andarono a la guerra di Troia, ne le quali non dovea esser meno di quattro o cinque mila uomini da combattere.[136] Ma per aventura né questi né quelli andarono a la guerra offensiva con tutte le genti le quali avrebbono potuto raccogliere per la difesa; nondimeno assai bene si può argomentare ch'essi fossero stati bastevoli a diffendersi da l'ingiurie de' nemici: e se de gli Ateniesi non vi è chi ne dubbiti, convenevolmente Mnesteo potea esser detto re.

A.F. Convenevolmente.

[98] A.B. Ma Evandro e Ulisse non per questa, ma per un'altra ragione furono chiamati re, perché erano soli nel comandare, e la signoria d'un solo de gli antichi era detto regno e monarchia a differenza de' governi in cui molti avevano parte.[137] Ma quantunque questa ragione non fosse rea, nondimeno il

con armi terribili». Mezenzio è definito «re de' Toscani» in quanto re etrusco. Riflessioni tassiane sul Mezenzio «tiranno» si leggono in *Forno I* 103, 124-126; *Giudicio*, pp. 175-176; *Discorso dell'amor vicendevole*, pp. 217-218. Per approfondimenti, FAVARO 2021, pp. 231-233, 239, 256, 275.

135. HOM. *Il.* II 631-637. Oltre a fornire il numero delle navi agli ordini di Ulisse, Omero scrive che Ulisse comandava sui Cefalleni, nominando le località da questi abitate (e ricordate anche da Tasso). Se ne ricava che, in aggiunta a Itaca, il dominio di Ulisse comprendeva anche altre isole ionie, quali Zante/Zacinto e Cefalonia. Il nome 'Cefalleni' deriva per l'appunto da Cefalonia (nota anche come Cefallenia), la maggiore fra le Isole Ionie, da cui proveniva la famiglia di Ulisse stesso. Suo padre Laerte era infatti nipote dell'eroe eponimo Cefalo, a cui l'isola di Cefalonia era stata data in premio da Anfitrione, re di Tebe.

136. HOM. *Il.* II 546-556, dove però si legge di cinquanta navi.

137. ISID. *Etym.* IX 3 23: «Monarchae sunt, qui singularem possident principatum, qualis fuit Alexander apud Graecos, et Iulius apud Romanos. Hinc et monarchia dicitur. Μονὰς quippe singularitas Graeco nomine, ἀρχὴ principatus est». Cfr. anche ARIST. *Pol.* III 1279a («Tra i regimi monarchici, quello che guarda all'interesse comune siamo soliti chiamarlo regno»); THOM. *De regno* I 2 («manifeste ostenditur quod de ratione regis est quod sit unus,

regno doveva esser bastevole ne la sua difesa: laonde più convenientemente a' tempi meno remoti regni furono detti quelli ch'aveano forze a bastanza. Diffiniremo dunque: il regno è una moltitudine d'uomini e di città governate da le leggi, che viva sotto un solo principe, il quale abbia quel che basta a ben vivere e a diffendersi.[138]

A.F. Buona mi pare la diffinizione.

[99] A.B. Ma le forze bastevoli si potran conoscere da gli esserciti: e se convenevol essercito è quello di trentamila fanti, il regno di Sparta aveva giusta possanza per diffendersi, se crediamo ad Aristotele.[139] Né con maggior numero di fantaria Alessandro passò a l'acquisto de l'Asia, ma oltre trentamila fanti ebbe quattromila cavalli, come vogliono alcuni; ma altri vogliono che egli passasse con quarantamila fanti e cinquemila e cinquecento cavalli, come si legge in Plutarco: e questa opinione è quella di coloro che gli diedero maggiore essercito.[140] Dunque siamo assai chiari quali esserciti eran quelli ch'i re de la Grecia potevano raccogliere, i quali erano atti non solamente a diffendersi, ma ancora ad assalire; laonde convenevolmente molti furono detti re.

A.F. Molto convenevolmente.

[100] A.B. Nondimeno, se fosse stato rotto uno essercito, credete voi che così di leggiero n'avesse potuto raccogliere un altro?

A.F. Non così agevolmente, perché il regno distrutto cadde sotto la prima percossa.

A.B. E per quella ragione que' re che molti esserciti potevano raccogliere e ritrovar il primo doppo il secondo, non solo re ma gran re furono chiamati ne le sacre lettere e ne le gentili, e ancora perché erano signori di molti regni

qui praesit, et quod sit pastor commune multitudinis bonum, et non suum commodum quaerens»).

138. Cfr. anche *Della precedenza* 22: «A.F. E come diffinite voi il regno? A.B. Una unione di città che non solo a bastanza possiede ciò che per vivere o per ben vivere le bisogna, ma che è possente da difendersi dalle forze straniere».

139. Arist. *Pol.* II 1270a (Baffetti 1998, *ad loc.*). Cfr. *Della precedenza* 65.

140. Plut. *De Alex. fortit.* I 327D-E (ma si veda anche Id., *Alex.* 15; cfr. Baffetti 1998, *ad loc.*). Per la precisione, lo scrittore greco riferisce che le stime sulla consistenza dell'esercito di Alessandro variano da quella di trentamila fanti e quattromila cavalieri (secondo Aristobulo), a quella di trentamila fanti e cinquemila cavalieri (secondo re Tolomeo I Sotere), a quella di quarantatremila fanti e cinquemilacinquecento cavalieri (secondo Anassimene). Tasso, tuttavia, fornisce come stima massima per il numero dei fanti quarantamila anziché quarantatremila. Il passo plutarchiano si trova tradotto in *Risposta di Roma a Plutarco* 157; cfr. la nota di Emilio Russo *ad loc.*, che segnala anche le seguenti glosse tassiane nei postillati barberiniani: Barb. Cr. Tass. 2, c. 284*v* («Alexandri / exercitus»); Barb. Cr. Tass. 44, p. 8 («in exercitu Alexandri fuere .xxxii. milia peditum. non supra v. milia equitum»).

e di molte provincie. E quelli stessi che fur detti gran re si chiamarono monarchi, e 'l nome di monarchia, che s'era conceduto ad un solo, s'attribuì solamente a quella signoria che si distende per molti paesi e per molte regioni.[141]

A.F. Così avenne, e non irragionevolmente.

[101] A.B. Noi debbiamo nondimeno ricercarne la ragione. Dico adunque che la signoria d'un re dee esser giusta.

A.F. Dee, perch'ella altramente sarebbe più tosto tirannide che regno.[142]

A.B. E quella del gran re dee esser giusta per la medesima ragione.

A.F. Così stimo.

[102] A.B. E se giusta non fosse, sarebbe anzi tirannide che gran regno.

A.F. Sarebbe.

A.B. Laonde quella del Turco è gran tirannide, ma quella di Spagna e de l'isole di Maiorica e di Minorica e di Sardigna e di Sicilia e di Napoli e del ducato di Milano e di Brabante, d'Olanda, di Fiandria, di Gheldria e d'Eronia può dar nome di gran re al suo possessore.[143] **[103]** Ma consideriam questo

141. Nel corso dei secoli, il titolo di 'gran re' o 're dei re' designò i sovrani degli imperi degli Accadi, degli Assiri, dei Babilonesi, dei Medi, dei Persiani, dei Parti e dei Sasanidi. Anche Alessandro Magno acquisì tale titolo conquistando l'Impero persiano (infatti, leggiamo *infra*, 120, dei «gran re de l'Asia e di Macedonia»). Tasso specifica che tale denominazione si ritrova sia nei testi pagani sia nelle Sacre Scritture («ne le sacre lettere e ne le gentili»). Quanto ai primi, cfr. ad es. HER. I 188, 192; DION. CASS. XXXVII 6. Nella Bibbia sono presenti varie attestazioni del titolo in riferimento a re assiri e babilonesi (cfr. IV Reg 18,19 e 18,28; Is 36,4 e 36,13; Ez 26,7). Quanto al titolo di 'monarca', esso è utilizzato anche come sinonimo di imperatore e per indicare il sovrano di un impero multinazionale o con aspirazioni universalistiche: cfr. ad es. THOM. *De regno* III 12. Cfr. anche *Della precedenza* 23: «A.F. E la monarchia come sarà da voi deffinita? A.B. Una unione di regni la qual sotto principe si raccoglie, che conserva fra loro la giustizia de' commerci e mantien la ragione delle genti».

142. Sull'ingiustizia del tiranno, cfr. *supra*, 78.

143. Tasso fa riferimento ai domini del Re di Spagna (che, all'epoca del dialogo, era Filippo II). In particolare, oltre alla Spagna, vengono citate le isole mediterranee (Maiorca, Minorca, Sardegna e Sicilia) e i possedimenti nella penisola italiana (Regno di Napoli e Ducato di Milano) e nei Paesi Bassi. A quest'ultimo proposito, se la menzione delle province di Brabante, Olanda, Fiandra e Gheldria non pone problemi, meno agevole è identificare quella di «Eronia» (a proposito della quale BAFFETTI 1998, *ad loc.*, parla genericamente di «regione dell'Europa settentrionale»). È opportuno osservare che tale nome non si trova nella *princeps* del dialogo, bensì viene recuperato da Raimondi tramite i concieri delle lettere del 1587. Si veda in particolare la lettera n. 841 a Giovan Battista Licino, del 29 giugno 1587: «Nel dialogo de la Dignità, ove lodando il re cattolico si parla de' Paesi Bassi, bisogna mutar quella parola, e giunger i nomi propri a le provincie di Brabante, d'Olanda, di Fiandra, di Gheldria e d'Heronia». La lezione «Heronia» è presente già nel cosiddetto Manoscritto Serassiano (BNCF, Palat. 223, p. 117), su cui si basa la stampa delle *Lettere inedite* di Tasso (cfr. a p. 108): da qui la deriva Guasti. L'originale della lettera tassiana è andato perduto. Ad ogni modo, Tasso deve riferirsi alla contea di Hainaut, tenendo presente che essa era nota

medesimo ne gli antichi, ne' quali senza alcuna passione si può conoscere; e ditemi: credete che quel di Ciro fosse tirannide o giusta signoria?

A.F. Giusta signoria più tosto.[144]

A.B. Ma il giusto signore comanda a coloro che volentieri ubidiscono o a quelli che servono contra lor volontà per violenza?

A.F. A' volontari più tosto.[145]

A.B. E i Persiani a Ciro volontariamente ubedivano?

A.F. Volontariamente senza dubbio.[146]

[104] A.B. Ma i Medi e gli altri popoli de l'Asia volentieri o contra loro volontà ubbedivano?

A.F. Io credo che ubbedissero contra volontà, perché ubbedivano a re straniero, il quale aveva trasportato in Persia quella monarchia la qual era prima in Media.[147]

A.B. Dunque la signoria di Ciro era parte giusta, parte ingiusta, perché parte era de volontari, parte d'involontarî.

in italiano come contea di Annonia: verosimilmente la lezione del Manoscritto Serassiano è viziata da un errore paleografico, oppure Tasso stesso non ha ben inteso il nome del luogo.

144. Per il ritratto idealizzante di Ciro offerto dalla tradizione quale sovrano esemplare, modello di tolleranza e di gentilezza d'animo, si vedano le *Storie* di Erodoto e, soprattutto, la *Ciropedia* di Senofonte. Nella *Bibbia*, Ciro è colui che decreta la fine della Cattività babilonese, permettendo agli Ebrei di ritornare a Gerusalemme. Cfr. anche *Forno* 18, dove si accenna invece alle «imperfezioni» di Ciro.

145. Sulla volontarietà dell'obbedienza da parte dei sudditi come elemento distintivo fra monarchia e tirannide, Arist. *Pol.* IV 1295a, V 1313a. Si veda anche *Della precedenza* 37 ss., dove troviamo pure, come nel *De la dignità*, la distinzione fra re e tiranno sulla base della giustizia e la contrapposizione fra la giusta monarchia di Filippo II e l'ingiusta tirannide dei Turchi: «A.B. Io riferirò le sue parole [quelle dello «spirito di Averroè», introdotto «quasi foletto che suoni negli orecchi»: cfr. ivi, 48], che mi suonano negli orecchi, in quella guisa che il trombetta suol quelle di colui che legge la scrittura; ma udite: "Quella distinzione che distingue di specie il buon re dal tiranno, quella medesima fa di specie differenti il giusto monarca dall'ingiusto, perciò che, sì come re è colui che commanda a chi è contento di ubidire, e tiranno chi con violenza signoreggia, così il giusto monarca è signore di volontarî e l'ingiusto de gli sforzati; e sì come il re ha per oggetto l'onesto e il bene de' suoi popoli, e il tiranno l'utile e l'interesse proprio, così il giusto monarca l'onesto e il ben de' popoli si propone per fine, e l'ingiusto il medesimo fine che ha il tiranno ancora gli si può appropriare. Or, se le cose dette sono vere, chi può dubitare se 'l re Filippo o 'l gran Turco debba precedere, essendo l'uno giustissimo e l'altro ingiustissimo monarca?"».

146. Sul fatto che i popoli soggetti a Ciro gli obbedissero volentieri, cfr. Xen. *Cyr.* I 1 3; VIII 8 1.

147. Cfr. ad es. Her. I 130; Strab. *Geog.* XI 13 6. Ciro si ribellò ai Medi e, nel 550 a.C., si impossessò del loro impero, rendendo la Media dipendente dalla Persia. Ebbe così inizio l'Impero achemenide. Cfr. *supra*, 85.

A.F. Così forse per questa ragione.

A.B. Ma tra' volontari e gli involontari, a' quali Ciro commandava, credete forse che fosse necessario il comercio?

A.F. Credo senza dubbio.

[105] A.B. E fra le nazioni fra le quali è comercio sogliono nascere molte liti e molte differenze, come ne la città fra' cittadini.

A.F. Sogliono.

A.B. E de le lor discordie fu ragionevole che fosse giudice alcuno il quale sarebbe stato giusto, se non più a' Persi che a gli Assiri o a quelli di Lidia fosse stato favorevole.

A.F. Così stimo.

A.B. Né senza lui le contese si sarebbono terminate. Dunque un supremo giudice si doveva ritrovare, il quale giudicasse fra que' popoli fra' quali è contenzione.

A.F. Si doveva per questa ragione.

[106] A.B. Ma il giudice dee aver podestà di constringere a chi niega d'ubbedire: e questa podestà ne le città è data da le leggi civili; ma fra i popoli, i quali non si raccolgono in una cittadinanza, non si può dare da l'istesse. Ma oltre le leggi de le città ci sono quelle de le genti e de la natura.[148]

A.F. Né l'une né l'altre ci sono indarno.

[107] A.B. Ma per natura i valorosi e i prudenti sono re de gli altri, come il re de le api, il quale ne le battaglie è circondato da le squadre de' fideli guerrieri:[149] e tale fu Ciro, che meritò di commandare a tutti i popoli de l'Asia.

A.F. Così mi pare.

A.B. Fu dunque Ciro re per natura?

A.F. Senza dubbio.

A.B. Non fu dunque ingiusto, perché non sono ingiuste le leggi de la natura, ma giusto re, quantunque commandasse a gli stranieri e a gli involontari.

A.F. Fu per questa ragione.

[108] A.B. Ma per aventura egli non commandò sempre a gli involontari, ma solo nel principio de la signoria, perché quelli che domò dal principio con

148. Nel diritto romano, lo *ius gentium* era l'insieme delle norme giuridiche fondate sulla ragione naturale, condivisa da tutti i popoli con un analogo grado di sviluppo. Il giurista romano Gaio lo definì anche *ius naturale*, in quanto basato sulla ragione naturale. Con Giustiniano, lo *ius naturale* fu dotato di una sua autonomia, venendo inteso come sistema delle norme di convivenza suggerite dalla natura a tutti gli esseri viventi.

149. Tasso allude a Verg. *Georg.* IV 67-87, in cui si legge dei re delle api e delle battaglie fra loro, alla guida di veri e propri eserciti a loro fedeli. Cfr. anche *supra*, 7, in cui è citato espressamente un verso di *Georg.* IV in riferimento alle api quali «valorosi cavalieri», disposti a sacrificare la vita in difesa del loro re.

l'arme e con le forze, poi si fece benevoli con la prudenza e con la clemenza e con la mansuetudine.[150]

A.F. Così debbono fare i buoni re.

A.B. E s'egli signoreggiava a' soggetti con utilità loro, quantunque gli avesse soggiogati per forza, non era ingiusto, anzi doveva soggiogarli: perché i popoli i quali non conoscevano il lor bene dovevano prima esser constretti con l'arme, e poi con la legge e con la disciplina ammaestrati. Dunque possiam di Ciro affermare ch'egli fosse non solamente giusto re, ma giusto gran re e giusto monarca.

A.F. Possiamo.

[109] A.B. E Alessandro ancora fu sì fatto, percioché egli non credeva d'esser nato più a' Greci che a gli altri uomini valorosi, né stimò ch'i Greci da' barbari dovessero tanto esser distinti per l'ornamento o per l'armatura del corpo, quanto per la virtù de l'animo; laonde quelli di Grecia con quelli di Asia ne' matrimoni congiunse, e gli Asiani con le greche leggi ammaestrò e con gentili costumi di quella nazione, ed egli medesimo si lasciò vedere alcuna volta ne l'abito de' Medi e di Persiani per dimostrare che non era particolar re de' Macedoni, ma universale a tutte le genti.[151]

A.F. Così avenne.

[110] A.B. Dunque l'uno e l'altro fu giusto gran re per le leggi de le genti per le quali i vinti son ragionevolmente soggetti a' vincitori de la guerra, che dee con l'istesse leggi esser guerreggiata; e s'ella non fosse fatta in questa guisa, ma le tregue si rompessero inanzi tempo e le convenzioni e gli accordi non fossero osservati, né gli ambasciatori potessero venir e tornar sicuramente, e contra la data fede si tentasse alcuna cosa, non sarebbe giusta in modo alcuno, né potrebbe apportar lode né gloria a' vincitori.[152]

A.F. Così stimo senza dubbio.

A.B. E coloro i quali fosser vinti con guerra ingiusta non sarebbono giustamente soggetti.[153]

150. Ciro è ricordato come modello esemplare di clemenza nella dedicatoria del *Costante*, dialogo per l'appunto dedicato a tale virtù.

151. PLUT. *Alex.* 45 1-4, 47 5-6, 70 3. Cfr. anche *Risposta di Roma a Plutarco* 149-151.

152. In CIC. *Off.* I 34-41, si discutono i casi di *bellum iniustum* e le norme giuridiche relative alla guerra; sul *bellum iniustum*, cfr. pure ISID. *Etym.* XVIII 1 3. Si veda inoltre *Messaggiero* 211, 218.

153. ARIST. *Pol.* I 1255a: «Alcuni, attenendosi, così pensano, a una certa concezione di ciò che è giusto (la legge esprime, infatti, una certa forma di giustizia), affermano che la schiavitù di guerra sia giusta in generale, ma ad un tempo lo negano: è possibile infatti che l'origine di una guerra sia ingiusta e in alcun modo si potrebbe dire schiavo uno che non merita di esserlo; altrimenti potrebbe farsi che uomini ritenuti nobilissimi siano schiavi e

A.F. Non per mio parere.[154]

[112] A.B. Né d'Alessandro v'è dubbio alcuno ch'egli con buone arti non guerreggiasse; e i Romani guerreggiarono nel modo istesso: laonde per le leggi de le genti furono legitimamente signori, quel che non si potrebbe affermar de' Cartaginesi.

A.F. Ne' Cartaginesi i vizî con le virtù furono mescolati.[155]

[113] A.B. Ma per le leggi de la natura i Romani doveano parimente signoreggiare, ed eran nati per questo; laonde, quantunque fosser dimandati barbari da' Greci, i quali chiamarono con questo nome tutte l'altre nazioni, nondimeno essi non ritennero cosa alcuna di barbaro ne le lettere e ne' costumi o ne la disciplina de la guerra; e per questa cagione Pirro re de gli Epiroti disse aver veduto un essercito de barbari non punto barbaro, e 'l suo legato, ritornando di Roma, assomigliò il romano ad un senato di re.[156]

[114] A.F. I Romani furono primi doppo Greci a separarsi da le barbare nazioni, da le quali oggi, se non m'inganno, sono separati molti altri popoli de l'Europa, a' quali si dava prima questo nome.[157]

A.B. Ma perché crediamo ch'i Greci dessero questo nome a' Romani?

A.F. Per altera opinione di se stessi, per ⟨la⟩ quale ⟨lo⟩ giudicavano convenevole a tutti gli altri.[158]

[115] A.B. Ma se barbaro significa estrano, né solamente estrano, ma quasi estrano da l'umana ragione, non dovevano esser detti barbari i Romani,

discendenti di schiavi, qualora accada che siano catturati e venduti. Ragion per cui non vogliono chiamare schiavi questi ultimi, ma solo i barbari».

154. Nella numerazione dei paragrafi, manca il 111 perché ci si conforma all'edizione Raimondi, dove per errore si passa direttamente dal 110 al 112.

155. I Cartaginesi erano considerati popolo sleale e spergiuro per antonomasia (si pensi alla cosiddetta *punica fides*), oltre che crudele. Anche nel passo di *Off.* I 38 sopra ricordato, i Cartaginesi sono definiti spergiuri e Annibale crudele, mentre si offrono numerosi esempi di come i Romani rispettassero il diritto di guerra anche a loro svantaggio. Sui pregi e sui difetti di Cartagine, cfr. Thom. *De regno* IV 19-20. Cfr. anche *Forno* 24.

156. Plut. *Pyrrh.* 16 7, 19 6.

157. Ancora in tempi relativamente prossimi all'epoca del dialogo, ossia durante le Guerre d'Italia dei primi decenni del Cinquecento, era assai comune definire 'barbari' gli invasori della penisola provenienti da Oltralpe (celebre il «Fuori i barbari!» attribuito a papa Giulio II). Mutata la situazione politica, con l'incoronazione imperiale di Carlo V nel 1530 e il subentrare della *pax hispanica*, tale abitudine venne meno. Cfr. anche *Risposta di Roma a Plutarco* 164-165.

158. Arist. *Pol.* I 1255a: «i Greci infatti si ritengono nobili non solo a casa propria, bensì ovunque, mentre ritengono i barbari nobili solo a casa loro, come se ci fossero, da un lato, una nobiltà e una libertà assolute e, dall'altro, una nobiltà e una libertà relative». Per approfondimenti sulla nozione di 'barbaro' in Platone e in Aristotele, cfr. Berti 2003.

che l'usavano in tutte le cose e ne la guerra ancora, ne la quale par ch'abbia minor luogo.[159]

A.F. Non doveano.

[116] A.B. Oltre di ciò quel popolo fu ne le buone lettere ammaestrato, e più ne gli studi de l'eloquenza.

A.F. Questo avenne, s'io non m'inganno, gli ultimi tempi, ne' quali la disciplina cominciò a corrompersi; laonde Giustino istorico disse di loro giustamente che più avea giovato a gli Sciti l'ignoranza del vizio ch'a' Romani la cognizione de la virtù.[160]

[117] A.B. Anzi più tosto ⟨ne'⟩ princìpi del regno, percioché Numa fu creduto discepolo di Pitagora e Tarquino Primo fu senza dubbio greco d'origine, se pur gli altri Romani ancora non derivarono da' Greci, come Dionigi d'Alicarnasso porta opinione;[161] e ne la prima età de la republica non potea esser giudicato barbaro quel popolo il quale difendeva innanzi a' giudici la vita con la lingua, che ne le sanguinose battaglie sicuramente avrebbe difeso co 'l ferro.[162]

A.F. Non poteva ragionevolmente.

[118] A.B. E tutta quella parte d'Italia ancora la quale risguarda la Grecia fu piena de la dottrina di quelli, anzi in lei da Pitagora cominciò la setta de' filosofi italiani, sì come da Talete ne l'Asia quella de' ionici filosofanti.[163]

159. Il termine 'barbaro' (gr. *βάρβαρος*, lat. *barbarus*) significa per l'appunto 'straniero' e, per estensione, 'privo di civiltà o di civiltà inferiore, ignorante, selvaggio', per cui si comprende come mai Tasso scriva «estrano, né solamente estrano, ma quasi estrano da l'umana ragione».

160. Cfr. IUST. II 2 15, che però non si riferisce ai Romani, bensì ai Greci: «Tanto plus in illis [*i.e.* gli Sciti] proficit vitiorum ignoratio quam in his [*i.e.* i Greci] cognitio virtutis» (BAFFETTI 1998, *ad loc.*). Giustino intende che gli Sciti, pur essendo popolazione barbara e selvaggia (vivevano da nomadi nella regione tra il Danubio e il Don), erano più temperanti e in generale meno inclini ai vizi rispetto ai civilissimi Greci, che pure venivano istruiti a lungo dai loro filosofi su come conseguire la virtù. Questo avveniva perché i primi erano abituati a vivere solo dello stretto necessario, mentre i secondi avevano pratica dei lussi e delle ricchezze (cfr. ivi, II 2 10: «ibidem divitiarum cupido est, ubi et usus»). Giustino ne ricavava per l'appunto che «l'ignoranza del vizio» aveva giovato più della «cognizione de la virtù».

161. Per la leggenda (infondata) del discepolato di Numa presso Pitagora, cfr. LIV. I 18 2-4; PLUT. *Num.* 1 3-4, 8 3-21 (per approfondimenti sulla questione, STORCHI MARINO 1999). Secondo la tradizione, Tarquinio Prisco era di padre greco e di madre etrusca: cfr. ad es. LIV. I 34 1-2. Per la teoria delle origini greche dei Romani, DION. HAL. *Ant. Rom.* I 5 (BAFFETTI 1998, *ad loc.*).

162. Tasso poteva trovare un'approfondita disamina sull'oratoria a Roma dalle origini alla tarda età repubblicana in CIC. *Brut.* 52-333.

163. DIOG. LAERT. I 13: «Due sono stati i punti da cui ebbe inizio la filosofia: l'una ebbe origine con Anassimandro e l'altra con Pitagora; Anassimandro fu discepolo di Talete, Pi-

A.F. Così avenne senza dubbio.

⟨A.B.⟩ E la Sicilia e le altre isole del mare Ionio e la riviera de l'Asia ch'è posta contra la Grecia fu abitata da greci abitatori e ornata de l'arti de' Greci; laonde non pare che i Romani dovessero lor commandare come fecero a gli altri popoli barbari.

A.F. Non pare per questa ragione.

[119] A.B. E i Greci, che i barbari non erano, come barbari non doveano ubbedire; laonde il buon Tito Flaminio volle che uscissero liberi con le sue leggi, riservando a' Romani quell'auttorità che per la maestà de l'imperio gli era conveniente.[164] E oggi ne l'istesso modo l'imperatore, nel quale risplendono le virtù de gli antecessori e particolarmente la grandezza de l'animo e la giustizia e la clemenza, concede la libertà a' Genovesi e a' Luchesi che gli sono raccomandati.[165]

tagora di Ferecide. La prima fu chiamata ionica, poiché Talete, che era originario della Ionia – infatti era di Mileto –, fu maestro di Anassimandro; la seconda, italica, da Pitagora, in quanto Pitagora professò la filosofia, per la maggior parte del suo tempo, in Italia». Nella Ionia del VI sec. a.C., Talete diede inizio alla scuola di Mileto, a cui appartennero anche Anassimandro e Anassimene. Pitagora, originario di Samo, si trasferì nella Magna Grecia e, intorno al 530 a.C., fondò a Crotone la scuola pitagorica. Il pitagorismo fu fiorente in varie città della Magna Grecia fino al 450 a.C. circa, quando entrò in un declino irreversibile. Come si può notare, Diogene Laerzio fa iniziare la scuola ionica non da Talete, bensì da Anassimandro. Coerentemente, tratta di Talete all'interno del Libro I, dedicato alle origini della filosofia e ai Sette Sapienti (uno dei quali è per l'appunto Talete), mentre comincia con Anassimandro la serie dei filosofi ionici all'inizio del Libro II. Tuttavia, già nel passo sopra riportato leggiamo che Anassimandro fu allievo di Talete e che la scuola ionica fu chiamata così perché Talete era originario della Ionia. Pertanto, Tasso doveva sentirsi autorizzato a far cominciare la scuola ionica da Talete anziché da Anassimandro. Quanto a Pitagora, Diogene Laerzio comincia con lui il Libro VIII su pitagorici e scuola italica. Bartolomeo da Lucca, nella sua continuazione del *De regno* di Tommaso d'Aquino, dedica due capitoli a Pitagora (cfr. Thom. *De regno* IV 21-22), ricordando fra l'altro che fu il primo ad attribuirsi l'appellativo di 'filosofo'.

164. Polyb. XVIII 46 5; Liv. XXXIII 32 5-6; Val. Max. IV 8 5; Plut. *Flam.* 10 5. Il generale romano Tito Quinzio Flaminino, dopo aver sconfitto Filippo V di Macedonia, proclamò la libertà della Grecia nel 196 a.C. Tuttavia, già nel 192 a.C. un esercito romano tornò in Grecia a causa delle tensioni che si erano create e, nel 146 a.C., fu posta fine alla libertà greca: la Macedonia e la Grecia divennero province romane. Cfr. anche *Risposta di Roma a Plutarco* 127.

165. Per la concessione della libertà a Genova, Giovio 1557 [*Historiae* XXVI], cc.95*r*-96*r*; Guicciardini, *Storia d'Italia* XIX 4-6. Riguardo a Lucca, Giovio 1555 [*Historiae* XXXV], c. 5*r*-*v*: «[Carlo V] entrò in Lucca [...]. Visitò anchora la fortificatione della città molto gelosa della libertà sua, circondando dentro e fuora le mura, e lodò grandemente i bastioni fatti con industria militare; e alloggiatovi tre giorni, raccomandò alla Signoria la ricchezza di quella ornatissima benché picciola città, la quale fu alcun tempo suggetta

[120] A.F. Bella concessione, per la quale chi la concede non perde la podestà, ma acquista la benivolenza.

A.B. Bella, anzi bellissima, degna, anzi dignissima di Cesare; ma se questa fu la signoria de' Romani mentre ella era republica, non men giusta debbe esser dopo ch'ella si transmutò nel principato di un solo. Tale fu dunque l'imperator romano qual erano stati prima i gran re de l'Asia e di Macedonia, anzi molto maggiore e pieno di molto maggior umanità. **[121]** L'umanità, come la clemenza, fu nel padre e nel figliuolo, ma vinse l'accorgimento d'Augusto, per lo quale egli fu così caro a' suoi cittadini e avezzò gli animi liberi a la nuova signoria e stabilì con la prudenza quell'impero ch'il padre avea cominciato a fondar con l'arme, ed estinse tutte le guerre con la pace universale.[166] **[122]** In essi non volle prendere il nome di re, ch'era peraventura odioso a gli uomini, usati a la dolce libertà, ma prese quel d'imperatore, il qual in alcun modo la conservava, e poi fu salutato co 'l nome d'Augusto quel giorno che, ritornando vincitore da Oriente, entrò in Roma con triplicato trionfo e serrò le porte di Giano.[167] **[123]** Ma quel di divo, il qual vivendo rifiutò, gli fu dato

a tiranni, e ne' tempi passati col favore de gl'Imperiali difese la libertà sua, e gli avisò che perseverassero in mantener la sua fede». Carlo V concesse la «libertà» sotto la sua «protezione» alle repubbliche di Genova e di Lucca, feudi imperiali, rispettivamente nel 1528 e nel 1522. Si autorizzavano l'autogoverno e l'autonomia, ribadendo però al tempo stesso l'autorità imperiale sulle due repubbliche. Tali disposizioni furono confermate dagli imperatori successivi. Per approfondimenti, si vedano, per Genova, PERRIA 2009, pp. 101-104; per Lucca, MANCINI 1950, p. 215; BERENGO 1999, pp. 11-19.

166. La clemenza di Cesare, in particolare verso i nemici che si arrendevano, era assai nota e celebrata: cfr., *ex multis*, CAES. *Bell. Gall.* II 31, VIII 3, VIII 21; *Bell. Civ.* I 74, III 98; CIC. *Marc.* 1; *Lig.* 19; *Deiot.* 33-34; PLIN. *Nat. Hist.* VII 26; SVET. *Iul.* 73-75; PLUT. *Caes.* 57; DION. CASS. XLIV 6-8, XLVII 13. Tale qualità, che gli veniva riconosciuta anche dagli avversari (come Cicerone), rientrava in una precisa strategia politico-propagandistica, soprattutto dopo le guerre civili. Tuttavia, le Idi di Marzo segnarono lo scacco della sua politica di clemenza, rivelandone i limiti. La clemenza era di fondamentale importanza anche nella propaganda di Ottaviano: basti pensare al celebre verso virgiliano «parcere subiectis et debellare superbos» (*Aen.* VI 853), ma anche a SEN. *Clem.* I 9-11; SVET. *Aug.* 51; DION. CASS. LIII 6; cfr. anche la dedicatoria del *Costante*. Al tempo stesso, però, Ottaviano agì con maggiore accortezza rispetto a Cesare, il che lo aiutò ad ottenere la definitiva instaurazione dell'Impero. Per questo Tasso afferma che «vinse l'accorgimento d'Augusto». Sulla prudenza di Ottaviano, SVET. *Aug.* 25. Cfr. anche *Della precedenza* 104 («si sa che Augusto fu a Cesare di prudenza anteposto, il quale, dopo che ebbe confermata la monarchia, non volle armarsi»); *Forno* 104. Per approfondimenti sulla clemenza di Cesare e di Ottaviano, almeno FLAMERIE DE LACHAPELLE 2011; BERNO 2013.

167. Sull'attribuzione ad Ottaviano dei titoli di *imperator* e di *augustus* e sul suo rifiuto del titolo di re, SVET. *Aug.* 7; DION. CASS. LIII 16-18, 20 1; ISID. *Etym.* IX 3 14-17. Sul suo trionfo, SVET. *Aug.* 22; DION. CASS. LI 19-22. Sulla chiusura delle porte del Tempio di Giano, che restavano aperte in tempo di guerra, SVET. *Aug.* 22; DION. CASS. LIV 36 2. Formalmente,

dopo la morte; nondimeno egli vide ancora vivendo i maggiori re del mondo deporre i diademi per riverenza sotto la sua statua e poté nominare re chi gli piacque e altri privar del regno: onde la sua dignità divenne tanto maggiore de la reale che la reale da la sua cominciò a dipendere, e quel nome di divino, che da lui fu rifiutato, fu dapoi usato da' successori.[168] **[124]** E benché alcuno non volesse esserne onorato in vita, nondimeno i morti imperatori furono con questo nome adorati, e in progresso di tempo furono usati gli ornamenti reali da quelli che seguirono, i quali i primi aveano lasciato, e la potenza loro tanto s'accrebbe ch'aveano quasi cinto il mondo con gli esserciti, come le città de gli altri re sogliono essere circondate di mura.[169]

Ottaviano restaurò la repubblica e mostrò rispetto per l'autorità del Senato, proponendosi semplicemente come *primus inter pares*, anche se in realtà deteneva il pieno controllo del potere. In accordo con tale atteggiamento, come ricorda Tasso, Ottaviano rifiutò il titolo di re (che evocava le dispotiche monarchie orientali), mentre usò come *praenomen* quello di *imperator* (che indicava in origine il comandante vittorioso ed era stato attribuito per acclamazione senatoria a Cesare) e accettò quello, religiosamente connotato, di *augustus* (ossia 'degno di venerazione e di onore', anche se in Isid. *Etym.* IX 3 16 e, di qui, in Thom. *De regno* III 12 viene ricondotto ad *augere* con il significato di 'accrescere lo stato'). Nel 29 a.C., di ritorno dall'Oriente, Ottaviano celebrò in tre giorni consecutivi un triplice trionfo per le vittorie in Dalmazia (37-35 a.C.), ad Azio (31 a.C.) e ad Alessandria d'Egitto (30 a.C.), ordinando poi la chiusura delle porte del tempio di Giano e sancendo così l'inizio di un lungo periodo di pace (la *Pax Augustea*). Il titolo di 'augusto' gli fu attribuito dal Senato il 16 gennaio del 27 a.C.

168. Augusto fu divinizzato dal Senato alla sua morte, nel 14 d.C., come era avvenuto precedentemente per Cesare (Dion. Cass. LVI 41 9). Tuttavia, già nel 29 a.C. egli consentì agli abitanti delle province orientali (quelli che chiamò 'Greci') di venerarlo come un dio. In particolare, permise che a Pergamo e a Nicomedia si erigessero templi in suo onore (cfr. Dion. Cass. LI 20 7). Riguardo al suo potere di «nominare re chi gli piacque e altri privar del regno», si può ricordare ad esempio che confermò Erode il Grande come re della Giudea nel 30 a.C. (Joseph. *Ant. Iud.* XV 6); invece Archelao, che suo padre Erode aveva designato prima di morire come proprio successore, si vide riconoscere da Augusto unicamente il titolo di etnarca, non di re, e ottenne solo una parte dei territori su cui aveva regnato il padre (ivi, XVII 11 4).

169. La divinizzazione degli imperatori romani alla morte era una pratica comune, chiamata 'apoteosi'. Agli imperatori divinizzati veniva attribuito il titolo di *divus*, che precedeva tutti i loro nomi. L'affermazione di Tasso per cui nessun imperatore volle essere onorato in vita come 'divino' richiede qualche precisazione. Infatti, a partire da Diocleziano e Massimiano gli imperatori si fecero venerare come divini già in vita, anche se l'apoteosi vera e propria avveniva alla morte (anticipazioni in tal senso si erano riscontrate già con alcuni imperatori precedenti, come Settimio Severo, che si faceva chiamare *dominus ac deus*). Forse Tasso aveva presente il passo di Dione Cassio secondo cui nessuno degli imperatori ritenuti degni di onore osò farsi venerare come un dio a Roma o in qualsiasi città d'Italia (Dion. Cass. LI 20 6-8). Quanto all'uso degli «ornamenti reali» da parte degli imperatori, si pensi soprattutto al diadema tempestato di gemme, simbolo ellenistico di potere assoluto,

A.F. Quando io leggo e ascolto queste cose, mi sento riempire di maraviglia; laonde stimo poco tutte l'altre monarchie, le quali mi paiono non solo picciole ma brevi, perché furono avanzate ne la grandezza de l'imperio e nel numero de gli anni superate.

[125] A.B. Ragionevolmente è cagione di maraviglia a chi la considera, perch'ella fu ordinata non solo per umana ma per divina ragione, e 'l nascimento di Cristo, che volle nascere sotto Augusto, e la descrizione de' popoli sono certissimi argomenti ch'al vero Iddio piacesse più quell'imperio ch'a Catone non era piaciuta la causa de' vinti; e ne gli accrescimenti, non solo ne' fondamenti, de la monarchia romana apparve un non so che maggiore d'ogni umana virtù.[170] Laonde un buon poeta fu costretto gridare:

> O nimium dilecte deo, cui militat aether,
> Et coniurati veniunt ⟨ad⟩ classica venti.[171]

adottato stabilmente dagli imperatori romani a partire da Costantino: cfr. Ps.-Aur. Vict. *Epit.* 35 5 (in riferimento ad Aureliano: «Iste primus apud Romanos diadema capiti innexuit, gemmisque et aurata omni veste, quod adhuc fere incognitum Romanis moribus visebatur, usus est»), 41 14 (riguardo a Costantino: «Habitum regium gemmis et caput exornans perpetuo diademate»).

170. In un celebre passo della *Monarchia* (libro proibito all'epoca di Tasso), Dante sostiene che il dominio dell'Impero romano sul mondo fosse a buon diritto perché rientrava nei piani della Provvidenza divina, come dimostra fra l'altro il fatto che Cristo abbia scelto di nascere sotto Augusto e durante il censimento da lui ordinato (la «descrizione de' popoli» a cui fa riferimento Tasso), sancendo così la legittimità dell'autorità imperiale e la propria volontaria sottomissione ad essa: cfr. Dante, *Mon.* II 10 4-10 (così già Gigante 2007, p. 232). Cfr. anche Thom. *De regno* III 13, in cui si legge, sulla nascita di Cristo in occasione del censimento e su Augusto come vicario politico di Cristo stesso: «In humilitate ergo vixit, et demum in Augusto substituit, ut describeretur universus orbis in ortu domini, ut Lucas Evangelista testatur. Et in hac descriptione solvebatur census, sive tributum, ut historiae tradunt, in recognitionem debitae servitutis, non sine mysterio, quia ille natus erat, qui verus erat mundi dominus et monarcha, cuius vices gerebat Augustus, licet non intelligens, sed nutu Dei, sicut Caiphas prophetavit». *al vero Iddio ... causa de' vinti*: allusione al celebre verso di Lucano «victrix causa deis placuit, sed victa Catoni» (*Phars.* I 128: Baffetti 1998, *ad loc.*).

171. *O nimium ... venti*: «O straordinariamente caro a Dio, per cui il cielo combatte, e i venti accorrono obbedienti al suono delle trombe» (trad. mia). Tasso cita questi versi di Claudiano (*De tertio consulatu Honorii* 96-98) attraverso la mediazione di August. *De Civ. D.* V 26, in cui – come nel *De la dignità* – il passo claudianeo è riportato in maniera scorciata, senza i due emistichi consecutivi «cui fundit ab antris / Aeolus armatas hiemes» dei vv. 96-97 (cfr. Baffetti 1998, *ad loc.*). Tasso imita tali versi anche nella *Liberata*, dove, con riferimento a Goffredo, scrive: «Oh glorioso capitano! oh molto / dal gran Dio custodito, al gran Dio caro! / A te guerreggia il Cielo; ed ubidienti / vengon, chiamati a suon di trombe, i venti» (*GL* XVIII 86 5-8). Sul rapporto della citazione tassiana con la fonte agostiniana,

A.F. Queste omai non son maraviglie de' gentili, ma più tosto miracoli fatti a' cristiani.

[126] A.B. Son veramente. Ma lasciam da parte l'una e l'altra; e poich'abbiam non solamente ritrovata l'origine, ma ricercata la ragione del regno e de la monarchia per la quale è giusta e leggitima, ricerchiamola de l'altre dignità.

A.F. Nel ricercare vostra sarà la fatica e mio il giovamento.

[127] A.B. De le dignità molte hanno relazione al sovrano, altre l'hanno al soggetto: percioché la dignità di conte, che latinamente è detto *comes* e tanto significa quanto «compagno», risguarda l'accompagnato, e l'accompagnato ne' primi tempi fu l'imperatore,[172] il quale diede queste dignità a Belissario e a Narsete, che fecero l'Italia libera da la servitù de' Goti, e alcuna volta la diede a' suoi compagni con le provincie, altre senza le provincie e senza altro stato;[173] come ne l'età nostra è data spesse volte a quelli che son detti conti

cfr. PRANDI 1996, p. 122. Per un'approfondita disamina della fortuna dei tre esametri claudianei attraverso il tramite agostiniano, cfr. MASTANDREA 2013 (con riferimento specifico a Tasso, pp. 135-136).

172. Tasso riconduce correttamente l'etimologia di 'conte' al latino *comes*, inteso come 'compagno dell'imperatore' (*Caesaris comes*). In particolare nel Basso Impero, il titolo di *comes* fu impiegato per indicare funzionari imperiali, con uffici civili o militari. Essi potevano anche essere chiamati a governare province. Cfr. anche *infra*, 184, e la nota *ad loc.* sulle fonti dell'etimologia; *Della precedenza* 114.

173. Per il titolo di 'conte' in riferimento a Belisario e Narsete, i generali di Giustiniano che riconquistarono l'Italia all'Impero attraverso la Guerra greco-gotica (535-553), Tasso sembra essersi basato soprattutto su TRISSINO, *Italia liberata* I 933-935, in cui Giustiniano dice a Belisario: «Dapoi, per darvi autorità maggiore, / vi fo conte d'Italia in questo giorno / e vice imperador de l'occidente». Narsete fu il successore di Belisario come comandante in capo nella guerra in Italia, perciò appariva naturale attribuire anche a lui il titolo di *comes Italiae* (su cui cfr. *Notitia dignitatum*, *Occ.* I, VII, LXII). Quanto al conferimento del titolo di conte agli altri «compagni» di Giustiniano, a volte «con le provincie, altre senza le provincie e senza altro stato», cfr. *Italia liberata* II 130 ss., in cui vengono illustrate nel dettaglio le ripartizioni amministrative dell'Impero giustinianeo e le dignità imperiali ad esse connesse, per poi passare in rassegna i «capitani» scelti da Giustiniano per liberare l'Italia. In particolare, fra i conti «con le provincie», vengono nominati «il buon Paulo toscan conte d'Isaura» (v. 242), «il buon Longin conte d'Egitto» (v. 246) e «Ciro conte d'Africa» (v. 262), mentre fra i conti «senza le provincie e senza altro stato» sono menzionati «Attalo [...] conte de i tesori» (v. 251), «Valentino conte de i cavalli / che stavano a la guardia del signore» (vv. 254-255) e «'l conte de i pedoni Atenodoro» (v. 256). Va ricordato anche che Gregorio di Tours fa riferimento al titolo di *comes sacri stabuli* detenuto da Belisario dal 544 al 549 (GREG. TUR. *Hist. Franc.* III 32: «Belisarium vero comitem stabuli, quasi pro humilitate, quod prius fuerat, posuit»). Sulle dignità di Belisario e di Narsete, cfr. rispettivamente MARTINDALE 1992, III A, pp. 181-224 (su Belisario quale *comes sacri stabuli*, cfr. pp. 211-216) e ivi, III B, pp. 912-928. Per approfondimenti sulle varie tipologie di *comes* nell'epoca tardo-imperiale, cfr. il

palatini, fra' quali è il signor Ippolito Gianluca, gentiluomo ferrarese e meritevole di quest'onore per lunga e fedel servitù ch'egli ha fatta al duca Alfonso, cognato di Massimiliano imperatore.[174]

A.F. Voi nominate gli amici miei per farmi piacere, quantunque poteste prendergli da questi paesi.

[128] A.B. Fra le dignità c'hanno relazione al sovrano mi pare che si possa annoverare quella d'ambasciatore, quantunque non si dica a convertenza[175] se non si forma alcun nome di nuovo, ma quel che manda l'ambasciata è mandante, al quale ha relazione il mandato.

A.F. Così mi pare: e questa dignità stimo non men risguardevole d'alcun'altra, percioché rappresenta la persona del principe.[176]

[129] A.B. Ma fra le dignità c'hanno relazione al soggetto è quella di duca, che l'ha al ducato, e quella di principe, che l'ha al principato, e quella di marchese, che si riferisce a la marca, e quella di cavaliero, che si dice del cavallo.[177]

A.F. Questa dignità non mi par come l'altra cominciata dopo la declinazione de l'imperio, ma ch'ella fosse sino al tempo de la republica.

[130] A.B. A quel tempo fu più tosto nome di ordine ne la città che d'alcuna dignità o maggioranza, percioché l'ordine de' cavalieri sia differente da quel de' padri;[178] ma ora son fatti cavalieri molti di quelli istessi che sono

libro I del *Codex Iustinianus*, oltre alla già ricordata *Notitia dignitatum*. *che fecero … Goti*: cfr. Trissino, *Italia liberata* I 913-914 («l'Italia afflitta / sia liberata per le vostre mani»), II 137-138 («e' capitani eletti / ch'andaro a liberar l'Italia oppressa»).

174. Il titolo di 'conte palatino' sta per *comes sacri palatii*, con riferimento al palazzo dei Re dei Franchi. Presso questi ultimi, il conte palatino amministrava l'alta giustizia, in particolare le cause giunte in appello al tribunale del re. Con il passare dei secoli, il titolo perse d'importanza. Nel Rinascimento, era concesso dall'imperatore anche dietro corresponsione di denaro. Su alcuni punti di discussione relativi alla dignità di conte palatino nel Cinquecento, Donati 1995, pp. 108, 118. Su Ippolito Gianluca, si veda l'introduzione al *Gianluca overo de le maschere*. Il Duca di Ferrara Alfonso II era divenuto cognato dell'Imperatore Massimiliano II nel 1572, sposando in seconde nozze sua sorella, Barbara d'Austria (celebrata nel *Ghirlinzone*).

175. *a convertenza*: con correlazione necessaria fra i due termini.

176. Sul rapporto di dipendenza dell'ambasciatore rispetto al principe, *Messaggiero* 242: «L'ambasciatore [...] ha dipendenza dal prencipe: onde, se 'l prencipe non è perfetto, non può esser perfetto l'ambasciatore; ma se 'l prencipe è perfetto, l'ambasciatore ancora può esser perfetto».

177. Cfr. *Della precedenza* 114.

178. Nell'antica Roma, i cavalieri cominciarono ad essere considerati come una classe a sé stante (l'«ordine de' cavalieri», ossia l'ordine equestre), distinta da quella plebea e da quella patrizia, a partire dalla *Lex Sempronia iudiciaria* promossa da Caio Gracco (122 a.C.): Plut. *C. Gracch.* 5; Tac. *Ann.* XII 60. Per approfondimenti, Richard 1978, pp. 248-

de l'ordine senatorio; e perché i principi e i re grandissimi sono cavalieri e chi è degno di questo nome d'ogn'altro onore è stimato meritevole, senza fallo oggi è in grandissimo pregio la cavaleria;[179] de' quali alcuni portano al petto la croce per segno che siano cavalieri cristiani: con quel segno di vittoria hanno ricevute molte memorabili vittorie contra Turchi e contra Mori; il quale è di tre colori, o bianco per dimostrar la fede, o verde per significar la speranza, o vermiglio per manifestar la carità.[180] **[131]** In questa guisa da lor sono dimostrate per segni le virtù teologiche, le quali sono così proprie de' cavalieri cristiani come le morali erano de' gentili.[181] Ma chi possede quelle

262. Nell'età regia, i cavalieri erano i cittadini più ricchi incaricati di formare la cavalleria dell'esercito. Alla fine del II sec. a.C., essi venivano scelti dai censori fra i non senatori che superavano una certa soglia patrimoniale ed erano ritenuti fisicamente e moralmente meritevoli. Nel frattempo, era mutato anche il loro ruolo sociale: ormai i contingenti di cavalleria venivano reclutati fuori d'Italia, pertanto gli *equites* presero a svolgere incarichi di stato maggiore in campo militare e a occupare importanti uffici di tipo civile. Quando la cittadinanza fu estesa agli abitanti delle province romane, i più ricchi fra essi furono iscritti all'ordine equestre e vennero affidate loro posizioni di prestigio nell'amministrazione civile e militare dell'Impero.

179. Nel corso del Basso Medioevo, la dignità di cavaliere, che tradizionalmente veniva concessa attraverso la cerimonia dell'*adoubement* o vestizione, divenne appannaggio esclusivo della nobiltà (cfr. Flori 1986). I sovrani amavano fregiarsi del titolo di cavaliere anche per sé stessi: è emblematico al riguardo il famoso episodio in cui il re Francesco I, all'indomani della battaglia di Marignano (1515), chiese al suo suddito Baiardo (Pierre Terrail de Bayard, noto come 'il cavaliere senza macchia e senza paura') di essere fatto cavaliere sul campo. Si veda anche il ritratto guerriero-cavalleresco di Alfonso II d'Este offerto in *Della precedenza* 69 e in *Gianluca* 31.

180. Guglielmo di Tiro 1562, pp. 28-29: «Era conventione fra tutti loro, e quasi era stato loro imposto di comandamento del Signore, che tutti quelli che s'obligavano per voto a quel viaggio, si facessero un segno di croce sopra le vesti, e sopra le spalle portassero la memoria di quello, il luogo della cui passione havevano intentione di liberar dalle gravezze de gli infedeli, a imitation sua, che venendo alla nostra redentione fu fatto il suo Principato sopra le spalle sue». Oltre ad essere simbolo del trionfo di Cristo sulla morte, la croce è associata alla vittoria anche nel celebre motto costantiniano *In hoc signo vinces* (cfr. Euseb. *Vita Const.* I 27 31, *Hist. eccl.* IX 9; Lact. *De mort. persec.* 44). Presso gli ordini religiosi cavallereschi che parteciparono alle Crociate contro Turchi e Arabi, la croce bianca era propria degli Ospitalieri, quella verde dei Cavalieri di San Lazzaro e quella rossa dei Templari.

181. La questione se, in assenza di fede nella vera religione, i pagani potessero o meno essere considerati virtuosi e a quali condizioni, fu oggetto di lungo dibattito presso i pensatori cristiani, coinvolgendo anche quelli protestanti: si possono ricordare ad esempio i nomi di Agostino, Tommaso d'Aquino, Erasmo, Lutero e Calvino. Da una parte, si può distinguere la posizione più intransigente della linea agostiniana, tipica anche dei protestanti. In base ad essa, la fede nel vero Dio è indispensabile per conseguire la virtù autentica. Pertanto, le apparenti virtù dei pagani sono in realtà vizi. Dall'altra parte, la linea tomista opta per un approccio più morbido: sulla base della distinzione fra virtù naturale e sovrannaturale, di-

tre sacre virtù non è senza l'altre: percioché da la prudenza, da la giustizia, da la temperanza e da la fortezza sono accompagnati.[182]

A.F. Bella compagnia, e degna veramente del cavaliero.

[132] A.B. Ma noi siam trapassati, quasi non se n'accorgendo, da le dignità civili a le militari; tutta volta[183] molte ne son rimase adietro, de le quali non potrebbe alcun partitamente ragionarne, che non considerasse i magistrati di tutte le città: che non sono gli istessi in ogni luogo né chiamati co 'l medesimo nome, ma altramente il regno chiama i suoi, altramente la republica, e l'uno da l'altro regno e l'una da l'altra republica suol nominarli diversamente.

A.F. Così per fortuna è avenuto o per ragione osservato.[184]

[133] A.B. Ma di loro abbiamo ragionato a bastanza, poiché tanti e sì diversi particolari son raccolti sotto l'universale, lasciando altrui la cura di ricercarne particolarmente.[185]

A.F. Così mi pare.

A.B. Dunque passiamo a le dignità sacerdotali e a le scolastiche.

[134] A.F. Se mi soviene de le cose lette ne' libri de' gentili, la dignità reale fu congiunta con la sacerdotale, come si vede in que' versi:

Rex Anius, rex idem hominum Phoebique sacerdos.[186]

E fra' Romani e fra' Greci eleggevano un re de' sacrifici, ch'era detto *rex sacrorum* o *rex sacrificulus*.[187] E fra' Macomettani ancora la dignità sacerdotale

chiara la possibilità per i pagani di essere naturalmente virtuosi, sebbene sia loro preclusa la virtù sovrannaturale. Per approfondimenti, HERDT 2008; MORIARTY 2011. Cfr. anche *Cataneo-idoli* 47, in cui si sostiene che i personaggi illustri del presente possono essere paragonati a eroi e condottieri del passato solo sul piano delle virtù morali o cardinali.

182. Tasso si fonda qui sulla teoria platonica e aristotelica dell'indivisibilità della virtù (cfr. PL. *Prot.* 328D-334C, 348B-360E; ARIST. *Eth. Nic.* VII 10), a cui fa riferimento anche altrove nei *Dialoghi* (ad es. *Forno* 18, *Porzio* 223-230).

183. *tutta volta*: tuttavia.

184. *Così ... osservato*: le differenze nella denominazione delle magistrature a seconda dei luoghi si sono create a volte per motivazioni accidentali («per fortuna»), altre volte per scelta deliberata («per ragione»).

185. Bucci esplicita il metodo seguito in questa fase del dialogo, per cui i dati particolari relativi alle singole 'dignità', ricavabili dalla storia e dalla letteratura, sono utilizzati per ricavare principi e definizioni di valore più generale, con procedimento induttivo.

186. VERG. *Aen.* III 80: «il re Anio, insieme re degli uomini e sacerdote / di Apollo».

187. Il *rex sacrorum* venne istituito dopo la cacciata dell'ultimo re di Roma (509 a.C.). Era un sacerdote di famiglia patrizia incaricato di svolgere alcune funzioni religiose che prima erano appannaggio dei re. Fra tali funzioni, si ricordano in particolare i sacrifici di stato. Cfr. LIV. II 2 1: «Rerum deinde divinarum habita cura; et quia quaedam publica sacra per ipsos reges factitata erant, necubi regum desiderium esset, regem sacrificulum creant.

è stata con la regia ne' califfi d'Egitto.[188] Ma ora mi accorgo che, dicendo queste cose, ho fatto come coloro che nel corso passano inanzi a la guida, onde raffrenerò il cavallo perché voi possiate condurmi a buon albergo.

[135] A.B. I sacerdoti de' gentili possono forse esser introdotti in scena come dei favolosi, ma ne la nostra vita (e chiamo nostra quella che noi formiamo ragionando o pensando) ritrovano a pena luogo ne le scuole e ne' ragionamenti de' filosofi, fra' quali si potrebbe peraventura concedere parte a' soldani e parte a' califfi, a' quali fu simile il grand'Alessandro ne l'adorare il vero Dio insieme co i falsi;[189] ma noi debbiamo più tosto desiderare principe simigliante al gran Carlo o pur a' due gran Carli e a Costantino lor predecessore.[190]

Id sacerdotium pontifici subiecere, ne additus nomini honos aliquid libertati, cuius tunc prima erat cura, officeret». Tasso menziona anche i Greci, probabilmente con riferimento a PLUT. *Quaest. Rom.* 63, che discute del *rex sacrorum* dei Romani istituendo un parallelo con i re in Grecia. In particolare, Plutarco scrive che, nella maggior parte delle città-stato greche, i re furono privati di gran parte dei loro poteri e venne lasciato loro solo quello di offrire sacrifici pubblici agli dei.

188. Sulla dignità regia e su quella sacerdotale dei califfi d'Egitto, GIOVIO 1560 [*Historiae* XVII], p. 472: «L'Egitto, doppo la ruina del nome romano, toccò a gl'Imperatori Costantinopolitani. Ma non molti anni dapoi, gli Egittii parendogli che in ogni tempo i Greci superbamente e avaramente gli havessero signoreggiati, chiamato in aiuto loro i Saracini, et con quella forza cacciato poi i Greci, s'elessero per Re e Signore il Califfo, Capitano de' Saracini. Costui era disceso da Maomete falso profeta, il quale diede a' popoli d'Oriente nuove leggi della superstition maometana, mescolate della setta d'Ario e della disciplina de' Giudei. Dal Califfo gli altri Re, i quali per diversa successione l'hanno seguitato, rinovando quasi l'usanza de' Tolomei, tutti sono stati chiamati Califfi. L'ultimo de' Re di quel nome venne a quel tempo che i Cristiani, essendo lor Capitani Gottifredi e Boemundo, havendo con armi vittorioso scorso l'Asia e la Soria, fondarono il regno di Gierusalem. Costui, molestato con l'armi da Almerigo, il quale era successo a Baldovino in Gierusalem, sostenendo egli difficilmente con le proprie forze sì gran peso di guerra, mandò a chiamare al Soldano di Soria gente in soccorso, e principalmente Sarracone Capitan fortissimo. Ma Sarracone, non meno infedele che valente, havendo raffrenato i disegni d'Almerigo, non aspettando il Califfo alcuna cosa tale, lo fece prigione e occupò il regno. D'allora in poi, i Califfi, perduto l'Imperio temporale, hanno solamente havuto il governo dello spirituale; et appresso di loro era l'autorità di confermare il Re, sì come noi veggiamo per antica usanza gl'Imperatori Romani sono incoronati dal Papa». Il paragone fra il califfo e il papa era all'epoca comune (cfr. già G. VILLANI, *Nuova cronica* VII 59 8-9: «il calif di Baldacca, ciò era il papa de' Saracini»).

189. In quanto musulmani, i califfi e i sultani («soldani») credono nello stesso Dio degli Ebrei e dei Cristiani (ossia il Dio di Abramo), anche se non riconoscono la natura divina di Cristo. Quanto ad Alessandro Magno, il riferimento è a una nota leggenda testimoniata da Flavio Giuseppe (*Ant. Iud.* XI 317-345), secondo cui Alessandro si sarebbe prostrato di fronte al sommo sacerdote a Gerusalemme, riconoscendo quindi la sua autorità, oltre a permettere ai Giudei di vivere sotto le proprie leggi.

190. Tasso nomina alcuni imperatori particolarmente noti come difensori della religione cristiana, quali Carlo Magno (il «gran Carlo», con riferimento all'appellativo di 'magno'

A.F. Forse l'abbiam sì fatto come si desidera.

[136] A.B. Ma lasciam, se vi piace, da parte il tempo d'Iside o pur Mercurio Trimegisto, che fu insieme grandissimo re, grandissimo filosofo e grandissimo sacerdote,[191] e parliam del sacerdozio de gli Ebrei, il quale fu disgiunto non solo da la persona reale ma da la stirpe, avegna che l'un fosse ne la tribù di Levi e l'altro in quella di Giuda.[192]

A.F. Così avenne senza fallo.

[137] A.B. Ma la nostra religione congiunse per maggior perfezione quel ch'era disgiunto ne l'ebrea e fece vero quel ch'era falso ne la gentile; percioché Cristo fu re vero e vero sacerdote; laonde il papa, ch'è suo vicario, sostiene veramente l'una e l'altra persona ed è adorato per l'una e per l'altra dignità.[193]

attribuitogli già dal suo biografo Eginardo), Carlo V (i «due gran Carli» andranno identificati per l'appunto con il già nominato Carlo Magno e con Carlo V) e Costantino. Non è escluso che il primo «gran Carlo» nominato da Tasso possa essere Carlo V anziché Carlo Magno. In Baffetti 1998, *ad loc.*, i «due gran Carli» sono individuati nel re di Francia Carlo VIII e in Carlo V. Tuttavia, l'identificazione con Carlo VIII va respinta, innanzitutto perché si parla di successori di Costantino (e quindi imperatori), oltre che per l'impopolarità e anzi l'aperto disprezzo di cui il re francese era fatto comunemente oggetto in Italia (si vedano ad esempio i giudizi di Marin Sanudo e di Francesco Guicciardini: per approfondimenti, Fournel-Zancarini 2014).

191. Il «tempo d'Iside» è quello dei sacerdoti dell'Antico Egitto. Iside è infatti una delle più importanti divinità egizie, venerata come dea madre protettrice della maternità, della fertilità, della guarigione, della navigazione, della morte e della rinascita. Era oggetto di un culto misterico, assai diffuso anche nel mondo ellenistico e poi presso l'Impero romano. Ermete (o Mercurio) Trismegisto, identificato con il dio egiziano Thoth e appunto con il dio greco Ermes (il Mercurio dei Romani), era ritenuto l'autore del *Corpus Hermeticum*, una serie di scritti filosofico-religiosi che, grazie soprattutto alla traduzione latina offertane da Ficino, furono fondamentali per il neoplatonismo e l'ermetismo rinascimentali. All'epoca di Tasso, si pensava che fosse vissuto ai tempi di Mosè. Tuttavia, la redazione scritta del *Corpus Hermeticum* risale ai primi secoli dell'era volgare. L'appellativo 'Trismegisto' (cioè 'tre volte massimo') gli venne attribuito ad indicare che fu il più grande re, il più grande filosofo e il più grande sacerdote, come ricordato da Tasso.

192. Fra le dodici tribù di Israele (che prendono il nome dai figli di Giacobbe), a quella di Levi (ma più in particolare ai discendenti di Aronne: cfr. Ex 28-29) era riservato il sacerdozio, mentre a quella di Giuda apparteneva re David, il cui casato mantenne il titolo reale fino all'esilio babilonese.

193. Sulla base di numerosi passi biblici, in Cristo sono riconosciuti tre uffici principali, ossia profetico, sacerdotale e regale: Euseb. *Hist. eccl.* I 3. Cristo è sacerdote in quanto intercede in favore degli uomini presso Dio e sacrifica sé stesso per il perdono dei loro peccati. Quanto all'ufficio regale, Cristo condivide con il Padre l'autorità assoluta su tutto il creato. Del resto, nell'Antico Testamento il Messia è più volte definito 're di Sion', nonché discendente ed erede di David, mentre nel Nuovo Testamento Gesù è spesso chiamato 're', 're dei Giudei', 're di Israele', 're dei re', 're della Terra', 're delle nazioni', 'figlio di Davide' etc. Sottolineando che il papa è vicario di Cristo sia per la dignità sacerdotale sia per quella regale,

A.F. Ragionevolmente, né per umana, ma per divina ragione.

[138] A.B. Ma perché il pontefice è primo ne l'ecclesiastica ierarchia, la quale è fatta a simiglianza de la celeste, è convenevole che di loro diciamo alcune cose.

A.F. Niuna cosa udirei più volentieri.

A.B. La ierarchia è ordine sacro, e 'l suo fine è l'imitazione d'Iddio, e, quanto ella può, dimostra la divina azione;[194] ma la ierarchia del cielo è de gli angioli, il qual nome è commune ancora a le somme nature, quantunque i teologi chiamino angeli propriamente quelli che chiudono gli ordini celesti:[195] e questa si divide in tre ordini, come altre volte abbiam detto. **[139]** E ne la prima, più vicina a Dio, sono i Troni, i Cherubini e Serafini, c'hanno molti occhi e molt'ale; la seconda è quella che riempiono le Podestà, le Signorie e le Virtù; e ne la terza sono gli estremi, cioè gli Angioli e gli Arcangioli e i Principati.[196] Ma la sovrana è sovraposta più oscuramente a la seconda, e la seconda più chiaramente de la prima e più occultamente de la terza;[197] tutta

Tasso riafferma la sua preminenza in campo sia spirituale sia temporale, in accordo con la 'teoria del sole e della luna'. Tale passo, come quello dei §§ 60-64, è funzionale al più generale intento tassiano di valorizzare la supremazia papale all'altezza del *De la dignità* (per approfondimenti, si veda l'introduzione al presente dialogo). Si veda anche *Delle dignità* 19: «Il papa è senza dubbio vicario di Cristo; ma Cristo nel mondo sostenne due persone, di sacerdote e di re, perciò che vogliono che quand'Egli scacciò i venditori e i compratori dal tempio la persona di re rivestisse: né senza alto misterio volle Pilato che su la croce Gli fosse in greche, in ebraiche e 'n latine lettere dato il titolo di re; onde non è inconveniente che 'l papa sostenga altrettanto la persona di re quanto di quella di sacerdote».

194. Ps.-Dion. *Coel. Hier.* III 1 164d: «Secondo me, la gerarchia è un ordine sacro, una scienza e una operazione che si conforma, per quanto è possibile, al Divino, e che è portata all'imitazione di Dio proporzionalmente secondo le illuminazioni che da Dio stesso le sono comunicate».

195. Ivi, V 196b: «ma bisogna investigare, io credo, per quale motivo i sacri autori chiamano angeli tutte le sostanze indistintamente, quando, venendo a manifestare gli ordini stessi sovramondani, chiamano propriamente ordine angelico quello che termina e chiude gli ordini divini e celesti».

196. Ivi, VI 2 200d: «Il nostro divino iniziatore [Ieroteo, *n.d.r.*] li divide [i tre ordini di sostanze celesti, *n.d.r.*] e dice che la prima è quella che sta sempre accanto a Dio e che, secondo la tradizione, è unita a lui strettamente prima di ogni altra e senza intermediari: infatti, i santissimi Troni e gli ordini che hanno molti occhi e molte ali, i cui nomi ebraici sono Cherubini e Serafini, [...] sono collocati senza intermediari intorno a Dio [...] La seconda dice che è quella composta dalle Potestà, dalle Dominazioni e dalle Potenze, e la terza dalle ultime gerarchie celesti, ossia dalla disposizione degli Angeli, Arcangeli e Principati» (anche Baffetti 1998, *ad loc.*).

197. Ivi, IX 2 260a: «bisogna credere che l'ordinamento più alto, in quanto è più vicino all'occulto, nella sua prima gerarchia regga la seconda in maniera occulta; la seconda, che è formata dalle sante Dominazioni, dalle Potenze e dalle Potestà, guida la gerarchia dei

volta il primo ordine per diversi rispetti è purgato, illustrato e fatto perfetto con più chiaro e con più oscuro lume de la divinità: con più oscuro, perché è più spiritale e semplice e può meglio unire; con più chiaro, perché è dato prima e prima risplende ed è più diffuso e sparso in quel ordine il quale traluce più chiaramente.[198] **[140]** E i sommi spiriti contengono le proprietà de gli inferiori, ma gli ultimi non ricevono scambievolmente quelle de' supremi, ma n'hanno solamente la parte che si conviene a la capacità loro: non l'hanno però nel modo istesso, ma in un modo inferiore.[199] Ma Iddio è solo principio ch'illustra quelle nature che sono illuminate; e doppo lui è principe de' sacrifici un serafino, il qual ci purga per un angelo, quasi per un ministro e sacerdote.[200] **[141]** Eccovi, signor Antonio, quasi una picciola imagine de la celeste ierarchia, la quale chi volesse ritrarre intieramente, non bastarebbe per tavola il mondo co 'l cielo ancora e co 'l sole e con le stelle: perciò ch'ella senza proporzione supera più questa gran sfera visibile ch'ella non fa le palle dipinte de vari colori, e sola è convenevolmente espressa ne la mente di colui che la forma così maravigliosa.

A.F. Piaccia a Dio ch'ivi possiam contemplarla.

[142] A.B. Ora parliam de la nostra ierarchia, cioè de l'ecclesiastica, la quale è una ragione che contiene tutti i sacrificî[201] ed è parte celeste e parte legale, avendo con l'una commune le spirituali contemplazioni e con l'altra i segni che muovono i sensi, e si divide come la celeste in tre ordini:[202] in quel

Principati, degli Arcangeli e degli Angeli in modo più evidente della prima gerarchia, ma in modo più occulto della terza».

198. Ivi, X 1 272d: «la più venerabile disposizione delle intelligenze intorno a Dio, consacrata gerarchicamente dall'illuminazione perfettiva con il suo tendere verso di lui senza intermediari, viene purificata, illuminata e resa perfetta dal dono della luce che è insieme più occulta e più chiara: più occulta perché è più intelligibile e più semplificante ed unitiva, più chiara in quanto è data come dono primo, la prima ad apparire, la più universale e la più diffusa in questa disposizione in quanto è diafana».

199. Ivi, XI 2 285a: «le disposizioni più elevate posseggono abbondantemente anche le sacre proprietà di quelle sottoposte, ma gli ultimi non hanno integralmente le qualità superiori dei più elevati, dal momento che le illuminazioni che scaturiscono per prime derivano agli altri attraverso i primi, solo in parte e proporzionalmente».

200. Ivi, XIII 4 305c-d: «Come [...] Dio purifica tutti perché è causa di ogni purificazione [...], così l'Angelo che compie la purificazione del sacro autore riferisce a Dio come causa e a un Serafino come sommo sacerdote che opera per primo la propria scienza e potenza purificatrice».

201. *una ragione ... sacrificî*: 'un ordinamento che contiene tutti i sacramenti'. Nel *De ecclesiastica hierarchia* dello Pseudo-Dionigi, i vari capitoli sono dedicati ad approfondire nel dettaglio i sacramenti amministrati dagli ordini sacerdotali.

202. Ps.-Dion. *Eccl. Hier.* V 1 2 501c-d: «È celeste e legale e partecipa per la sua posizione mediana in maniera comune alle due parti estreme: con l'una comunica per mezzo di

de' pontefici, il quale ha forma di far perfetto, in quel de' sacerdoti, c'ha virtù d'illustrare, e ne l'altro de' ministri, a' quali si conviene di purgare.[203] **[143]** Ma percioché non dee farsi duce de gli altri chi non è simile a Dio, il nostro pontefice mostra in terra la divina simiglianza ed è chiamato angelo perch'egli interpreta i divini giudìci e ha somma auttorità di legare e di sciogliere. Però fu detto a Pietro da Cristo: «Tutto ciò che legarai sovra la terra sarà legato, e tutto quello che discioglierai sopra la terra sarà disciolto nel cielo»; quasi egli e ogni pontefice a lui somigliante, a guisa d'interprete e di passatore[204] per le cose che gli son rivelate da la divina giustizia, possa raccogliere quelli che son cari a Dio ed escludere gli empi, perch'egli ha somma auttorità di separar coloro che son giudicati da lui secondo il merito di ciascuno.[205] **[144]** Ma perciò ch'il fine de la gierarchia è la congiunzione con la similitudine con Dio, egli cerca d'unire tutti insieme e farli partecipi d'una stessa pace:[206] il che principalmente fa co 'l sacrificio ch'alluoga[207] il simile nel simile del sacramento de l'illustrazione, ch'altramente è detto battesimo; né gli altri possono esser perfetti senza quel de la communione, perch'il fine di ciascuno è la comunan-

contemplazioni intellettuali, con l'altra per il fatto che è ornata di simboli sensibili ad opera dei quali è santamente elevata a Dio. Secondo la divisione gerarchica, comprende tre parti».

203. Ivi, V 12 504a-b: «La disposizione degli iniziatori nella prima potenza purifica i profani mediante le iniziazioni, nella seconda illumina i purificati, nella terza e somma delle potenze operative perfeziona coloro che hanno già partecipato alla luce divina nelle perfezioni dottrinali delle luci contemplate».

204. *passatore*: mediatore.

205. Ivi, VII III 7 561c-564c: «Il divino vescovo, come dice la Scrittura, è l'interprete dei giudizi di Dio. Infatti, è il messaggero del Dio onnipotente [...] Così i nostri vescovi hanno il potere di separare, in quanto interpreti dei decreti divini, [...] perché essi, grazie allo Spirito Santo, Principio dei misteri, che li spinge ad interpretare, distinguono secondo i meriti quelli che sono stati giudicati da Dio. [...] E a quello che è stato illuminato dalle divine rivelazioni del Padre santissimo la Scrittura dice: *Qualunque cosa tu avrai legato sulla terra verrà legata anche nei cieli, e ciò che tu avrai sciolto sulla terra sarà sciolto anche nei cieli*. Come se quello, e qualunque vescovo come lui, secondo le rivelazioni fatte a lui dei giudizi del Padre, come uno che li interpreta e li trasmette, accettasse gli amici di Dio e respingesse gli empi». La citazione evangelica nel passo dello Pseudo-Dionigi è tratta da Mt 16,19. Sull'attributo di 'angelo' (che significa per l'appunto 'messaggero') in riferimento al papa, anche PS.-DION. *Coel. Hier.* XII 2 293a: «non c'è nulla di strano se la Sacra Scrittura chiama angelo il nostro pontefice, il quale partecipa secondo la sua propria virtù al compito interpretativo degli Angeli, e, per quanto è lecito ad un uomo, tende a rendersi simile a loro nella funzione rivelatrice» (più in generale, anche DU CANGE 1883-1887, t. I, col. 250c). Sulla «divina simiglianza» degli uomini che si sono convertiti totalmente all'unione con Dio, e che possono pertanto essere chiamati dei, *Coel. Hier.* XII 3 293b.

206. PS.-DION. *Eccl. Hier.* II 1 392a: «lo scopo della nostra gerarchia è l'assimilazione e l'unione con Dio [...] ci apre la strada alla salita verso la quiete sovraceleste».

207. *alluoga*: colloca.

za:[208] laonde la sapienza del pontefice non dee sdegnarsi con quelli che sono in qualch'errore, ma più tosto benignamente illustrarli.

A.F. Così voglia tutti illustrarci.

[145] A.B. Diremo dunque che il pontificato sia un ordine dotato di virtù, la qual fa perfetto, ed essequisce separatamente gli uffici de la gierarchia e interpreta la disciplina de' sacramenti e insegna il santo e convenevole stato e la forza di ciascuno;[209] e 'l sacerdozio così ordina che mena a la luce e introduce a' divini misteri soggetti al pontificato, co 'l quale essequisce i propri uffici:[210] e l'ordine de' ministri è quello che separa e purga i dissimili prima che vengano a' sacrifici de' sacerdoti, e gli fa degni de la vista de' sacri misteri.[211] Queste sono le diffinizioni di ciascun ordine ecclesiastico, le quali non son mie, ma del divino Dionigi Areopagita.

A.F. Divinamente furon diffiniti da l'uomo divino.

[146] A.B. Ma oltre questi tre ordini fa menzione di tre altri soggetti a' sacerdoti, i quali son di coloro che debbon esser ordinati ne le cose sacre, e de l'ordine monacale,[212] ora illustrato e molto accresciuto e nobilitato: e oltre

208. Ivi, III 1 424d-425a: «Infatti, non è quasi possibile che una persona sia iniziata ad un sacramento della gerarchia, senza che la divinissima eucaristia, nel punto culminante dei singoli riti, realizzi divinamente la riunione all'Uno di colui che riceve il sacramento e produca per lui la comunione con Dio mediante il dono tramandato da Dio dei sacramenti che rendono perfetti. [...] Così il santo sacramento della nascita divina, siccome rende partecipi della prima luce ed è il principio di tutte le divine illuminazioni, l'onoriamo con il vero nome dell'illuminazione, che deriva dalla sua propria operazione». Il battesimo è chiamato anche illuminazione sulla scorta di Io 1,9 e Eph 5,8: cfr. IUSTIN. *Apol.* I 61 e GREG. NAZ. *Orat.* XL 3-4.

209. PS.-DION. *Eccl. Hier.* V 1 6 505c-d: «L'ordine gerarchico è, dunque, riempito di virtù perfettiva ed eccellentemente compie le consacrazioni della gerarchia ed espone e spiega le scienze sacre e insegna le abitudini sacre e le potenze che sono proporzionate a loro».

210. Ivi, V 1 6 505d: «L'ordine illuminativo dei sacerdoti guida coloro che sono iniziati verso le divine contemplazioni dei misteri, sotto l'ordine dei santi vescovi e, d'accordo con essi, compie le sue sante operazioni nelle cose in cui esso stesso opera».

211. Ivi, V 1 6 508a: «L'ordine dei ministri purifica e separa quelli dissimili prima che si accostino al sacro ministero dei sacerdoti, purifica coloro che si accostano rendendoli puri dalle cose contrarie e adatti alla contemplazione e alla comunione santificante».

212. Lo Pseudo-Dionigi spiega come ai tre ordini degli iniziatori (ministri, sacerdoti e vescovi) corrispondano tre ordini di iniziati: i purificati (divisi a loro volta in tre categorie: i catecumeni, che non hanno ancora ricevuto il battesimo; gli energumeni o posseduti, che dopo il battesimo sono caduti di nuovo in potere del demonio; i penitenti, che dopo il battesimo hanno peccato, ma si sono pentiti e cercano di riacquistare la purezza), affidati ai ministri; gli illuminati (ossia i già battezzati e ammessi a contemplare i sacri misteri), affidati ai sacerdoti; i perfetti (ossia gli illuminati, che hanno conseguito la perfetta unità di vita e possono prestare a Dio un servizio puro), affidati ai vescovi. I primi due ordini sono com-

tutti gli altri quel di san Benedetto, c'ha dato molti papa[213] a la santa Chiesa e ricevuti molti imperatori, reverendissimo per la santità de la vita e per la dottrina e per l'antichità de la religione, e potentissimo di lettere polite e di ingegni eccelenti e di studi umani e divini.[214] Ma a' nostri tempi gli imperatori e tutti i re e i principi cristiani sono divenuti parte dal sacro ordine, il qual si conserva ne le cerimonie de le chiese, e i principali son consecrati e unti come s'usava fra gli Ebrei.[215] **[147]** Ma nel pontefice è somma podestà d'eleggere e di consecrare i re e gli imperatori.[216]

posti da «coloro che debbon esser ordinati ne le cose sacre», mentre il terzo è quello dei monaci, che sono consacrati da sacerdoti. Cfr. *Eccl. Hier.* VI I 529d-533a.

213. Si noti come 'papa' sia qui considerato nome invariabile, secondo un uso consueto nell'italiano antico (cfr. *GDLI*, s.v.).

214. L'ordine benedettino fu fondato da San Benedetto da Norcia (ca. 480-547), cui si deve pure la Regola che disciplina la vita dei monaci dell'ordine. Considerando il periodo antecedente alla composizione del *De la dignità*, si possono ricordare vari papi provenienti dall'ordine benedettino, fra cui con certezza almeno: Bonifacio IV (608-615), Silvestro II (999-1003), Vittore III (1086-1087), Urbano II (1088-1099), Gelasio II (1118-1119), Celestino V (1294) e Clemente VI (1342-1352). Riguardo ai molti imperatori «ricevuti», basti citare il Moroni: «L'Ordine di s. Benedetto contò trentasette mila case, comprese le dipendenze e filiazioni, né si terminerebbe mai se si volesse dare la nota degl'imperatori, dei re, delle regine dei principi che ci sono entrati» (Moroni 1840-1861, III, p. 310). In ambito culturale, va menzionata innanzitutto la fondamentale opera di trascrizione da parte dei cosiddetti 'amanuensi', grazie a cui gran parte della cultura latina si è trasmessa sino a noi. Fra i benedettini illustri per dottrina, si possono ricordare ad es. Rabano Mauro, Gerberto d'Aurillac (poi papa con il nome di Silvestro II), Guido d'Arezzo, Anselmo d'Aosta e Pietro Abelardo.

215. Riguardo all'attribuzione di ordini sacri ad imperatori, re e principi, si consideri che, in base al *Pontificale Romano*, il nuovo imperatore, dopo essere stato unto e consacrato, partecipava alla messa papale come suddiacono, porgendo al pontefice il calice e l'ampolla (*more subdiaconi offert [Pontifici] calicem et ampullam*). Più in generale, i sovrani cattolici intesero conservare una prerogativa che permetteva loro di distinguersi dalla condizione laicale, avvicinandoli a quella sacerdotale: ossia, la facoltà di toccare i vasi sacri. Per questo rivendicarono per sé il diritto alla comunione sotto entrambe le specie (*sub utraque specie*), cioè non solo con il pane, ma anche con il calice. Durante la cerimonia dell'incoronazione, l'imperatore veniva unto con olio santo: in origine con il sacro crisma, mentre successivamente, già all'epoca della dinastia sassone (862-1024), con il meno prezioso olio dei catecumeni. In occasione dell'incoronazione dei re di Francia, Inghilterra e Germania (quest'ultima preliminare all'incoronazione ad imperatore), invece, il sacro crisma continuò ad essere utilizzato anche nei secoli successivi (per approfondimenti, si veda il classico Bloch 2016). In base all'Antico Testamento, presso gli Ebrei il sacro crisma era utilizzato già per la consacrazione dei re di Israele, oltre che per quella di sommi sacerdoti e profeti. Sul valore sacro dell'unzione regale, che prefigura il vero re e sacerdote, cfr. anche August. *De Civ. D.* XVII 6; Thom. *De regno* II 16.

216. La prima incoronazione imperiale da parte di un pontefice fu quella di Carlo Magno, consacrato da papa Leone III (Natale dell'800). L'ultimo imperatore del Sacro Romano

A.F. Così credo senza dubbio.

A.B. E tutta quella c'hanno gli elettori di Germani⟨a⟩ fu loro conceduta da Gregorio, papa di quella nazione?[217]

A.F. Senza dubbio.

[148] A.B. Ma vogliam noi passare a le dignità scolastiche, de le quali ci manca solamente a ragionare?

A.F. Come vi piace.

A.B. In questo passaggio averrà come a coloro i quali hanno rimirato il sole[218] e, riguardando le altre cose, lor paiono oscure; perché dopo la dignità del vicario di Cristo e de gli altri principi le scolastiche ci paiano tenebrose, se non quanto da quella luce si parte qualche raggio che l'illustra.

A.F. Ragionando di loro, caminiamo quasi a l'ombra.

[149] A.B. Ma per aventura noi non siam così certi de l'origine de le scolastiche dignità come di quelle sacerdotali: e quantunque si legga fra gli antichi il nome di gimnasiarca, non ho letto dove cominciasse, se pur egli non fu instituito da Solone. Ma forse dovea esser quale è 'l rettore fra gli scolari.[219]

Impero incoronato da un papa fu Carlo V (nel 1530). Cfr. *Delle dignità* 14: «essendo chiara cosa che l'imperatore senza sospetto d'impietà non può negare d'inginocchiarsi al papa, almeno in alcuni atti, e in quelli particolarmente ne' quali come da vicario di Cristo riceve la corona dello imperio: e s'altramente han fatto alcuni imperatori, non sono degni di lode, fra' quali non è stato certo il pietosissimo Carlo Quinto». Si veda anche THOM. *De regno* III 18.

217. Il riferimento è a Gregorio V (al secolo, Brunone di Carinzia). Primo pontefice di nazionalità germanica (dal 996 al 999), era figlio di Ottone, duca di Carinzia, nipote dell'imperatore Ottone I e cugino di Ottone III, il quale fu l'artefice della sua elezione al soglio pontificio. Per la tradizione secondo cui sarebbe stato papa Gregorio V ad attribuire ai principi elettori tedeschi la facoltà di eleggere l'imperatore, THOM. *De regno* III 19: «Otto, primus dux Saxonum [...] imperium tenuit usque ad tertiam generationem, quorum quilibet vocatus est Otto. Et ex tunc ut historiae tradunt, per Gregorium V, genere similiter Teutonicum, provisa est electio, ut videlicet per septem principes Alamaniae fiat, quae usque ad ista tempora perseverat»; cfr. anche PLATINA 1563, c. 140*v*. Sulle varie teorie in merito all'istituzione del collegio dei principi elettori, PARADISI 1711, pp. 269-275.

218. *come ... sole*: si tratta forse di un ammiccamento alla teoria del sole e della luna e a quella dei due soli, in entrambe le quali il pontefice è paragonato al sole.

219. Nell'antica Grecia, i ginnasi (la cui origine è fatta risalire al tardo VII sec. a.C.) erano scuole di ginnastica, ma offrivano anche formazione intellettuale: alcuni diventarono infatti celebri scuole di filosofia, come, ad Atene, l'Accademia, il Liceo e il Cinosarge, che furono sedi rispettivamente delle scuole di Platone, Aristotele e Antistene. I ginnasiarchi erano incaricati dell'amministrazione dei ginnasi e potevano essere chiamati a far fronte di tasca propria ai loro notevoli costi di gestione. Sul rettore degli scolari, cfr. *supra*, 50 e nota. Fra le leggi attribuite a Solone (cfr. fr. 114), si trova un riferimento ai tre ginnasi sopra ricordati, ossia Accademia, Liceo e Cinosarge. Tuttavia, la legge del fr. 114 è ritenuta probabilmente post-soloniana dai più recenti editori critici (SOLONE 2015, p. 177). Il legislatore ateniese è anche uno dei due interlocutori del dialogo lucianeo *Anacarsi o Dei Ginnasi*, in

A.F. Tale per mio parere.

[150] A.B. Ma ne gli antichi secoli a ciascuno era lecito, se non m'inganno, d'aprir le scuole e di leggere[220] e d'insegnar, e non erano instituite le ragunanze de gli uomini scienziati, che son detti collegi, i quali concedessero altrui questa autorità;[221] né si legge ch'in Grecia, ne la quale furono tante scuole e tante e così varie sette di filosofanti, alcuno prendesse l'insegne de la dignità con le cerimonie che oggi sono in uso, né tra' Romani ancora furono giamai.

A.F. È nuovo costume se⟨n⟩za fallo.

[151] A.B. Ma dapoi che l'imperio fu trasportato ne le parti occidentali, furono edificate scuole e collegi e confermate con l'auttorità de gli imperatori e di re; e la dignità di dottore e di mastro fu data a coloro ch'aveano fatto alcuna esperienza de la dottrina loro.[222]

A.F. Così è avenuto veramente.

[152] A.B. Ma crediam noi ch'in tutte le scienze e arti liberali quella dignità fosse conceduta a gli uomini dotti, o pure in alcuna di loro fosse data, in altra non fosse?

A.F. Così credo più tosto.

A.B. Né conoscete alcun eccelente ne la geometria o ne l'aritmetica che de la dignità di maestro e di dottore sia publicamente onorato?

A.F. Non conosco.

cui spiega allo scita Anacarsi cosa sono i ginnasi e a cosa servono. Per approfondimenti, Lagogianni-Papi 2018, in part. pp. 146-150. Non si trovano riferimenti all'istituzione della carica di ginnasiarca nella plutarchiana *Vita di Solone*.

220. *leggere*: Tasso si riferisce alla modalità di insegnamento comune nelle università del Medioevo e del Rinascimento, per cui il docente (il *lector*) leggeva e commentava le opere fondamentali di una data disciplina.

221. Nell'università medievale, i collegi erano corporazioni di docenti che, dopo apposito esame, concedevano la *licentia docendi*, ossia la facoltà di insegnare.

222. La dignità imperiale fu reintrodotta in Occidente a partire da Carlo Magno. Quest'ultimo promosse la fondazione di scuole abbaziali e capitolari (o cattedrali) in cui venissero insegnate le arti liberali, ossia grammatica, retorica, dialettica, aritmetica, geometria, musica e astronomia: le prime tre formavano il trivio, le rimanenti il quadrivio. Particolarmente importante fu l'istituzione della *Schola palatina*, presso il palazzo imperiale di Aquisgrana, in cui Carlo riunì alcuni dei più grandi dotti del tempo sotto la guida di Alcuino di York. Tasso poteva trovare informazioni al riguardo in Emili 1544, c. 52*v*. A partire dall'XI-XII secolo furono istituite le prime università (come quelle di Bologna, Parigi e Oxford). Esse attribuivano il titolo di *magister* (ossia di «mastro», come scrive Tasso) e quello, superiore rispetto al primo, di *doctor* (ossia di «dottore»). Per approfondimenti sull'università medievale e sugli elementi di continuità con i precedenti centri di alta istruzione, Rosso 2021.

[153] A.B. Ma in quelle scienze che sotto queste sono ordinate, come l'astrologia e la musica, ebbe mai alcuno questa dignità?

A.F. Non, ch'io sappia.

A.B. E molto meno ne la prospetiva[223] e ne la stereometria.[224]

A.F. Molto meno.

A.B. Né congregazioni de uomini famosi in questa professione furono instituiti.

A.F. Non furono.

[154] A.B. E ne la cognizione de l'istoria e ne l'arte de' poeti e de gli oratori non ebbe alcuno simil dignità, o non l'ebbe con modo simile né con le medesime cerimonie. Ma si legge pur che Francesco Petrarca fu coronato dal popolo romano, e forse Claudiano ebbe prima la corona de l'alloro.[225] E queste academie che si raccolgono a' nostri tempi sono simiglianti a' collegi de' dottori, fra' quali non senza autorità del papa, com'io stimo, il cardinal Borromeo aperse quella in Vaticano, ne la quale il cavaliero Sperone e 'l conte Bartolomeo da Porzia e l'abbate Ruggiero e 'l signor Curzio Gonzaga e 'l baron Sfondrato e l'Amalteo e altri uomini illustri ed eccelenti solevano leggere e disputare;[226] e dal medesimo pontefice fu con molti privilegî onorata quella

223. *prospetiva*: parte della geometria che trae leggi e teoremi dall'analisi dei fenomeni visivi.

224. *stereometria*: parte della geometria che studia la misurazione dei solidi.

225. L'incoronazione poetica di Petrarca, per mano del re Roberto d'Angiò, avvenne in Campidoglio l'8 aprile 1341. Claudiano ricevette il titolo di *vir illustris* e fu onorato con una statua di bronzo nel Foro di Traiano a Roma. Probabilmente, Tasso desume la notizia dell'incoronazione poetica di Claudiano dal commento di Landino alla *Commedia* (da lui annotato nell'edizione Sessa del 1564: per approfondimenti su tale postillato, Squicciarini 2020): «come scrive il Petrarca, l'ultimo poeta laureato che rimanesse in prezzo nella lingua latina fu il fiorentino Claudiano. [...] il primo che dopo la resurrettion della facultà poetica prendessi laurea corona fu il Petrarca» (Dante-Landino-Vellutello 1564, c. [7*v*]; sulla leggenda della fiorentinità di Claudiano, attestata a partire dalle opere di Petrarca e Boccaccio, cfr. la scheda di Maurizio Fiorilla in De Robertis 2013, p. 371). Non è raro trovare raffigurazioni di Claudiano con la corona d'alloro, come nel disegno di Boccaccio nel codice di Claudiano appartenuto a Petrarca (De Robertis 2013, *ibid.*) e nelle miniature del Codice Rustici, risalente al 1447-1448 (Kirkham 2015, pp. 472, 480); si veda anche l'elogio di Filelfo nel *De illustratione urbis Florentiae* (*post* 1481) di Ugolino Verino, che immagina per il Filelfo una scorta trionfale in cielo di poeti laureati, fra cui appunto Claudiano (Kirkham 2015, pp. 480-481).

226. L'Accademia delle Notti Vaticane fu fondata nel 1562 da Carlo Borromeo (1538-1584), cardinale e arcivescovo di Milano, fra i principali promotori della Controriforma e canonizzato nel 1610. Dell'accademia facevano parte diversi prelati e letterati della corte di papa Pio IV (1559-1565), zio del Borromeo. Le riunioni, che si tenevano presso la Casina di Pio IV in Vaticano, vertevano sulla discussione di vari argomenti sacri e profani, letterari

de gli Invaghiti, di cui fu protettore il signor Cesare Gonzaga, principe d'alto ingegno e di maturo giudicio e di somma prudenza e di molta cognizione di lettere, amatore de' letterati e de' poeti grandissimo, a' quali porgeva non solo materia, ma commodità di scrivere e di poetare.[227]

A.F. Niuna più lodevole protezione possono prendere i principi che quella de' letterati e de' belli ingegni.

[155] A.B. Le dignità nondimeno che si danno di dottore sogliono essere date a quelli che sono eccelenti ne la teologia e ne le sacre leggi e ne le civili e ne la filosofia e ne la medicina.

A.F. A questi solamente.

e filosofici. Dopo la morte del fratello maggiore di Carlo, Federico, l'accademia si sciolse, ma fu rifondata subito dopo, nell'estate del 1563. Da allora, e fino alla partenza di Carlo Borromeo per Milano in qualità di nuovo arcivescovo (1564), gli accademici si concentrarono soprattutto su questioni dottrinarie, teologiche e di commento alle Sacre Scritture. Riguardo ai membri dell'accademia nominati in questo passo, Sperone Speroni (1500-1588) fu un noto filosofo aristotelico padovano che esercitò un importante influsso su Tasso (fu anche fra i revisori della *Liberata*), nonché autore di varie opere, fra cui la tragedia *Canace* e diversi dialoghi, il più noto dei quali è il *Dialogo delle lingue*. Il nobile prelato friulano Bartolomeo di Porcia (1540-1578), amico di Tasso fin dal periodo dei loro studi presso l'Università di Padova, ricoprì diversi incarichi presso la corte di Pio IV e fu in seguito protonotario apostolico e nunzio in Germania e all'Imperatore (su di lui, anche *Della precedenza* 30; *Messaggiero* 200). L'«abbate Ruggiero» (non identificato in Baffetti 1998, *ad loc.*) è il salernitano Giulio Ruggeri, protonotario apostolico e nunzio in Polonia. Curzio Gonzaga (ca. 1530-1599), marchese di Palazzolo nel Monferrato dal 1595, anch'egli amico di Tasso, fu autore di varie opere letterarie, fra cui una raccolta di rime, la commedia *Gl'inganni* e soprattutto il poema *Il Fidamante*. Paolo Sfondrati (1538-1587), fratello di Niccolò (vescovo di Cremona e poi papa con il nome di Gregorio XIV), ebbe importanti incarichi politico-diplomatici a Milano, a Torino e alla corte spagnola. L'opitergino Giovan Battista Amalteo (1525-1573), importante poeta neolatino, fu segretario di Carlo Borromeo, che seguì anche quando questi si trasferì a Milano. Sull'Accademia delle Notti Vaticane, Occhipinti 2017 e la bibliografia ivi citata (fra cui si segnala in particolare, per la ricchezza delle informazioni, Berra 1915).

227. L'accademia mantovana degli Invaghiti fu fondata il 13 novembre 1562 da Cesare Gonzaga (1536-1575), signore di Guastalla. Le riunioni, che si tenevano presso il suo palazzo (oggi sede dell'Accademia Virgiliana), prevedevano dibattiti, letture di testi letterari e spettacoli teatrali. Nel 1607, vi ebbe luogo la prima rappresentazione dell'*Orfeo* di Monteverdi. A partire dal 1564, l'accademia godette di importanti privilegi da parte di papa Pio IV. Quest'ultimo, del resto, già nel 1560 aveva concesso a Cesare Gonzaga la mano di sua nipote Camilla Borromeo, sorella di Carlo (sul quale si veda la nota precedente). Inoltre Pio IV, poiché era stato eletto al soglio pontificio anche grazie all'importante sostegno del cardinale Ercole Gonzaga, aveva concesso vari altri privilegi alla famiglia Gonzaga, fra cui la nomina a cardinale di due nipoti di Ercole, ossia Federico e Francesco (quest'ultimo fratello di Cesare). Dell'Accademia fece parte anche Bernardo Tasso (Tamalio-Tosetti Grandi 2015). Per approfondimenti, Schwindt 2021.

A.B. E la cagione è forse presa da l'utilità o da la sicurezza publica come da suo fine, percioché la scienza di coloro a' quali la salute de l'anime si dovea credere doveva esser confermata.[228]

A.F. È ragionevolmente.

[156] A.B. Non senza molto pericolo si poteva commettere altrui la sanità de gli uomini: laonde per la medesima cagione doveva esser procurata.[229]

A.F. Così mi pare.

A.B. E quelli ancora che de la vita e de la morte dovevan giudicare avevano bisogno di simil confirmazione.[230]

A.F. Avevano.

A.B. Dunque in coloro si ricerca solamente, i quali drizzano la contemplazione a l'altitudine per giovamento de gli uomini.

A.F. Così estimo.

[157] A.B. Ma 'l filosofo, che non ha per fine alcuna operazione,[231] non vuol dimandarla, ma la richiedono solamente quelli che congiungano la filosofia con la teologia e con la medicina: e s'alcuna scienza è che, male intesa, non faccia alcuno publico danno o non così grave almeno, non si danno di lei l'insegne del dottorato.

A.F. Così è avenuto.

A.B. E altra ragione miglior di questa non si può ritrovare, per la quale gli uomini eccelenti ne le matematiche e ne l'arti liberali non escano adottorati.[232]

A.F. Niuna ce n'è migliore per mio giudicio.

[158] A.B. Assai convenevolmente dunque, o signor Antonio, abbiam ricercata la ragione che proponemmo d'investigare. E già sin ora abbiam ritrovato quel che sia la nobiltà, e come si distingua e come ella sia da la dignità diversa, e quel che sia la dignità e la sua specie e l'origine loro e la natura e l'uso e la ragione di ciascuna; e la cognizione di queste cose, che per se stessa

228. *la scienza ... confermata*: 'doveva essere riconosciuto ufficialmente (attraverso il conferimento del titolo di dottore) il patrimonio di conoscenze di coloro a cui si doveva affidare la salvezza delle anime (cioè i teologi)'.

229. *Non senza ... procurata*: 'Non senza grande rischio si poteva affidare a qualcuno la salute degli uomini: a causa di tale rischio, il riconoscimento (la «confirmazione», come si legge *infra*) sancito dal titolo di dottore era requisito necessario per esercitare la medicina'.

230. *quelli ... giudicare*: gli uomini di legge, in particolare i giudici (con riferimento all'ambito sopra ricordato delle «sacre leggi» e delle «civili»).

231. Sulla finalità puramente contemplativa della filosofia, ARIST. *Met.* I 980a-982a, a cui fa riferimento anche *Porzio* 7.

232. Ossia non possono ottenere il titolo di *doctor*, ma solo quello di *magister*, che è di grado inferiore rispetto al primo.

è molto nobile, sarà di molto giovamento a l'uomo civile: gli ignobili da' nobili e gli degni da gli indegni conoscendo, saprà qual più, qual meno debba onorare.

A.F. Il saprà senza inganno.

[159] A.B. Ma non abbiam conceduto ch'alcun nobile possa tralignare da la virtù de' maggiori?[233]

A.F. Abbiamo.

A.B. E de gli uomini nuovi sono alcuni che, non assomigliandosi a' loro antichi, hanno l'ornamento di ogni virtù e di ogni valore.

A.F. Hanno veramente.

[160] A.B. E i nobili che tralignano o i popolari valorosi doveano da l'uom civile essere più onorati? Voi tacete.[234]

A.F. Il mio silenzio nasce da irresoluzione de la risposta, perché alcuna volta mi pare ch'i più valorosi debbano esser onorati, alcuna gli figliuoli de gli illustri mi paiono degni di maggior onore.

[161] A.B. Ma se l'onore è premio de la virtù, come abbiam detto, dee concedersi a coloro ne' quali la virtù risplende, quantunque non abbiano avuto gli avoli gloriosi; né i nobili che degenerano son meritevoli del medesimo premio.

A.F. Non sono.

A.B. Ma s'alcuno con niuna operazione avesse mostrato d'allontanarsi da la bontà de i maggiori, nondimeno niuna prova avesse fatto del suo proprio valore, dee esser costui meno onorato?

A.F. Questo è quello di ch'io dubito.

[162] A.B. Ricerchiamne dunque in quest'altra guisa. La virtù de gli uomini è degna di premio non solo in loro medesimi, ma ne' figliuoli e ne' suoi nepoti.

A.F. È veramente.

A.B. E la felicità de' successori appartiene in qualche modo a' morti;[235] e se non appartenesse, nondimeno, mentre che vissero al mondo, furono desiderosi che la memoria del nome loro si perpetuasse: e al desiderio le città e i principi grati debbono sodisfare, percioché gli essempi de la gratitudine son quelli ch'oltre le altre cose invitano gli uomini ad operar valorosamente.

A.F. Così stimo.

233. Cfr. *Forno* 136-137 e note.

234. Il dibattito sul rapporto fra nobiltà e virtù ha una lunghissima tradizione: per una rassegna delle diverse posizioni, si vedano almeno Aguzzi Barbagli 1989; Donati 1995; Borsa 2014; Castelnuovo 2014.

235. *morti*: gli antenati.

[163] A.B. Dunque la virtù de' morti dee esser onorata ne' successori non solo perché è onesto, ma perché è utile a la città.[236] E sì come colui che porta il lume non suole illustrar se stesso, ma gli altri che seguono,[237] così quel ch'è principio de la nobiltà illustra più i descendenti che se medesimo; laonde niuno onore e niuna dignità deve lor esser negata, sì veramente ch'al padre e a l'avo non siano dissomiglianti, e gli errori devono più facilmente a questi che a gli altri esser perdonati, dove regna gratitudine e dove alberga la clemenza.

A.F. Così stimo.

[164] A.B. Oltre di ciò, se ne la città libera l'ordine de' nobili non fosse distinto da quel de' plebei, non si potrebbono concedere a gli uni gli onori de gli altri senza mutar le leggi, le quali non possono agevolmente esser mutate: e la mutazion de le leggi e de le antiche usanze potrebbe esser tale che ne seguisse mutazion ne la forma del governo; ma le città che l'hanno buona non debbon cambiarla in guisa che si corrompa.[238]

A.F. Non debbono per giudizio universale.

A.B. Dunque in Venezia, in Genova e in Lucca, ne le quali i sommi magistrati non sono conceduti a gli ignobili, essi in ogni occasione a' nobili cederanno;[239] e s'alcun regno è con buone leggi governato, il nobile a l'ignobile dee esser superiore.

A.F. Così mi piace.

[165] A.B. Tutta volta ne' regni e ne gli altri stati che dipendono dal voler

236. *Dunque … città*: cfr. *supra*, 30. *onesto*: giusto, opportuno.

237. *colui … seguono*: *Purg.* XXII 67-69: «Facesti come quei che va di notte, / che porta il lume dietro e sé non giova / ma dopo sé fa le persone dotte»; cfr. anche *Forno I* 332. *illustrar*: illuminare.

238. Cfr. *supra*, 38-39 e note (anche per i rapporti con Bartolo).

239. A Genova, per effetto della riforma voluta da Andrea Doria nel 1528, solo chi era iscritto agli alberghi dei nobili (su cui cfr. *supra*, 36), aveva diritto di ricoprire cariche dello Stato. A Venezia, con la Serrata del Maggior Consiglio (1297) e i provvedimenti che si susseguirono fino al 1323, venne precluso alle classi popolari l'accesso al governo. In particolare, la partecipazione al Maggior Consiglio (il più importante organo politico della Serenissima) divenne un diritto ereditario ed esclusivo delle famiglie patrizie iscritte nel *Libro d'oro* della nobiltà veneziana. A Lucca, come reazione alla cosiddetta rivolta degli Straccioni (1531), l'accesso alle cariche pubbliche fu limitato ai soli cittadini: in particolare, nel 1538 fu emanata una legge restrittiva della cittadinanza e nel 1556, con la 'riforma martiniana', furono esclusi dalla cittadinanza tutti i forestieri e tutti quegli abitanti del contado che non fossero già stati membri ordinari del Consiglio generale, nonché la loro discendenza. Si venne così a delineare una repubblica aristocratica sempre più rigida e chiusa: il *Libro d'oro* del 1628, nel quale furono indicate le sole famiglie atte a governare la Repubblica, non faceva in realtà altro che prendere atto di una situazione cristallizzatasi ormai da tempo (Sabbatini 2012, p. 13). Cfr. anche *supra*, 39.

d'un solo, il giudizio del principe può sicuramente onorar la virtù e chiamarla a' primi gradi senza pericolo.

A.F. Può con sua riputazione, e suole molte fiate.

A.B. Ma il nobile dee cedere al magistrato.

A.F. Tale potrebbe essere il magistrato che senza dubbio dovrebbe proporse.[240]

A.B. Dunque non è preferito a tutti i nobili ciascuno ch'è in dignità. Ma ricerchiam quali sian quelle dignità ne le quali l'uomo nuovo dee precedere al nobile.

A.F. Come vi piace.

[166] A.B. Non abbiam già detto che la dignità è superiorità conceduta per merito e per onore? Ma ciascuna superiorità suol esser conceduta sovra gli inferiori, come quella del generale, la qual si dà sovra tutti i soldati.

A.F. Senza fallo.

A.B. Il generale dunque deve esser sovra tutti gli altri onorati ne l'esercito; e ne' tempi antichi Narsete eunuco fu da Giustiniano anteposto a tutti quei nobili che in Italia guerreggiarono.[241]

A.F. Fu senza dubbio.

A.B. E a' nostri tempi si potrebbono addurre simili essempi, ma gli passo per brevità.

A.F. Molti ce ne sono veramente.

[167] A.B. E l'istesso si dee osservare ne l'altre dignità; e s'alcuna republica si ritrova, ne la quale il magistrato supremo si conceda a' plebei, come si concedeva il consolato ne la romana,[242] gli si concede per consequente la superiorità d'onore.

A.F. Giustamente.

A.B. Ma chi può nomare ignobile il padre e il figliuolo che fece il fiero voto per la republica senza vergognarsi del suo giudicio e de le leggi de la città, che son contrarie a quelle de la natura?[243]

240. *Tale ... proporse*: 'Il magistrato potrebbe avere una dignità tale da farlo anteporre sicuramente ai nobili'. Con questa battuta, viene precisato che non tutte le magistrature sono di per sé sufficienti ad accordare ad un «uomo nuovo» la superiorità sui nobili. Di conseguenza, negli scambi successivi i due interlocutori cercano di definire «quali sian quelle dignità ne le quali l'uomo nuovo dee precedere al nobile».

241. Su Narsete, *supra*, 127.

242. Cfr. *supra*, 17, 39.

243. *Ma ... natura?*: 'Ma chi può definire ignobili il padre e il figlio che fecero l'eroico voto per la salvezza della Repubblica, senza che, nel definirli così, non si vergogni del proprio parere e delle leggi della città, che sono contrarie a quelle della natura?' (le leggi della città sono contrarie a quelle della natura perché, in base alle leggi della città, tale padre e tale figlio non sono nobili, mentre in base a quelle della natura lo sono, come dimostrato

A.F. Niuno, perché ne l'uno ⟨e⟩ ne l'altro l'animo fu nobilissimo.

[168] A.B. Ma in qualunque modo debbano esser nominati gli uomini sì fatti, se 'l principe concede la dignità a' nuovi, debbono cedergli quelli di stirpe antica sovra' quali è conceduta, né dee richiamarsi in dubbio il giudicio del signore.

A.F. Così è ragionevole.

A.B. E se le dignità si posson concedere a' nuovi, nondimeno per altra cagione non debbono essere date che per merito di virtù.

A.F. Non per altra.

A.B. E quantunque la nobiltà e la dignità sian cose molto somiglianti e rare volte o non mai separate, come vediamo in tutti i principi d'Italia, in ciascun de' quali ambo son congiunte. **[169]** La voce è data a gli uomini per natura, e tutti l'hanno in ciascun luogo, e, subito che son nati, possono adoperarla: ma non è conceduto a ciascuno similmente il parlare, né tutti nascono con la favella; ma con la disposizione al ragionare nasce ciascuno e comincia a favellare quando ode altrui e può formar le voci a quella similitudine: e s'alcuno fosse nato sordo per qualche difetto naturale o non avesse chi imitare, non ragionarebbe.[244]

[170] A.F. Così stimo senza fallo.

⟨A.B.⟩ E in quel modo ciascuno impara a favellare nel quale ascolta,[245] non

dall'eroismo del loro voto). Bucci allude a Publio Decio Mure e all'omonimo figlio, fra i primi consoli plebei (il primo nel 340 a.C., il secondo negli anni 312, 308, 297 e 295 a.C.), i quali si sacrificarono per il bene della Repubblica, lanciandosi nel folto delle schiere nemiche e trovandovi una morte eroica (il primo nella battaglia del Vesuvio del 340 a.C., il secondo in quella del Sentino del 295 a.C.). In tal modo, essi assolsero al rito della *devotio*, per cui almeno uno dei comandanti dell'esercito offriva la propria vita agli Dei Mani in cambio della vittoria. Cfr. Liv. VIII 9, X 28; Cic. *Sen.* XIII 43. Come dimostrano significative corrispondenze lessicali, Tasso si rifà a Petrarca, *Tr. Fam.* I 67-69: «L'un Decio e l'altro, che col petto aperse / le schiere de' nemici: o *fiero voto*, / che *'l padre e 'l figlio* ad una morte offerse!» (corsivo mio). Cfr. anche *Forno* 27, 65; *Risposta di Roma a Plutarco* 142.

244. Arist. *Hist. An.* IV 536b: «Questo [il linguaggio] in effetti è caratteristica propria dell'uomo: chi è capace di un linguaggio, ha anche una voce, ma non tutti quelli che hanno una voce possiedono un linguaggio. Gli uomini poi che sono sordi dalla nascita, sono sempre anche muti: possono sì emettere suoni vocali, ma non articolare un linguaggio». Cfr. anche *Giudicio* II 16-17, pp. 100-101: «E ricercandosi la cagione perch'un cieco nato non possa scrivere, né un che ci nasce sordo favellare, benché l'uno abbia le mani con le quali si scrive, l'altro la lingua, ch'è instrumento del ragionare, questa sola ragione si può rendere: perché non possono imitare. Non vede il cieco: però, non potendo imitare l'altrui scritture, non può scrivere; non ode il sordo e, non potendo imitare l'altrui parole, non favella».

245. August. *De Doctr. Christ.*, *Prol.* 5: «concedant necesse est unumquemque nostrum et ab ineunte pueritia consuetudine audiendi linguam suam didicisse». Cfr. anche August. *Conf.* I 8 13.

in altro; quantunque in altro ragionasse il padre e l'avo, non portan seco naturale inclinazione a favellare più in un modo che ne l'altro: dunque il parlare più in questa che in quella maniera non procede da la natura, ma totalmente da l'uso o da la disciplina; percioché, usando fra Lombardi e da lombardi maestri ammaestrato, favellarà lombardo, e altro, fra Toscan allevato, ragionarà toscanamente, bench'egli fosse nato sotto altro cielo e d'altri parenti.[246]

A.F. Così veggiamo avenire.

[171] A.B. Ma quel che non si fa per alcuna naturale inclinazione, ma per uso o per disciplina, non è naturale.

A.F. Non è certo.

A.B. Dunque il favellare più ne l'una che ne l'altra guisa non è operazione de la natura.

A.F. Assai buona è la conclusione.

[172] A.B. Oltre di ciò quel ch'è giusto per natura in Europa è giusto ne l'Asia.

A.F. Senza dubbio.

A.B. E quel ch'è ragionevole ne l'Oriente è anco ragionevole ne l'Occidente.

A.F. Ragionevole.

A.B. E quello ch'è bello per natura è bello presso tutte le nazioni, e tutto ciò che sarà per natura tale appresso tutte le nazioni sarà tale.

A.F. Così mi pare.

[173] A.B. Ma que' nomi che son belli fra' Germani o fra gli Ongheri[247] o fra gli Schiavoni,[248] non sono d'equal bellezza fra gli Italiani o fra gli Spagnuoli o tra' Francesi.

246. In materia di lingua, è topica la dialettica fra 'Toscani' e 'Lombardi' (questi ultimi intesi non solo come abitanti dell'odierna Lombardia, bensì, più in generale, dell'Italia settentrionale, fra le Alpi e la Toscana). Cfr. CASTIGLIONE, *Cort.* I 4 104-105 [I 28]: «Sarà adunque il nostro cortegiano estimato excellente [...] massimamente nel parlare, se fuggirà l'affettatione, nel qual errore incorrono molti, e tallhor più che gli altri, alcuni nostri Lombardi, i quali, se sono stati un anno fuor di casa, ritornati, subito cominciano a parlare romano, talhor spagnolo o franzese, e Dio sa come [...]. E certo, a me sarebbe non piccola fatica se in questi nostri ragionamenti io volessi usar quelle parole antiche thoscane che già sono dalla consuetudine dei Thoscani d'hoggidì rifiutate»; DELLA CASA, *Galateo* 22: «Favelleremo adunque noi nell'altrui linguaggio qualora ci farà mestiero di essere intesi per alcuna nostra necessità; ma nella comune usanza favelleremo pure nel nostro, eziandio men buono, più tosto che nell'altrui migliore; percioché più acconciamente favellerà un Lombardo nella sua lingua, quale s'è la più difforme, che egli non parlerà toscano od altro linguaggio, pure per ciò, che egli non arà mai per le mani, per molto che egli si affatichi, sì bene i proprii e particolari vocaboli come abbiamo noi Toscani».

247. *Ongheri*: Ungheresi.

248. *Schiavoni*: Slavi della costa adriatica e dei territori limitrofi.

A.F. Non sono.

A.B. Non direm dunque che sian belli per natura; e molte voci ancora parranno dolci e sonore a gli orecchi de gli Italiani, che non parranno sì fatte a quegli de' Francesi e de' Spagnuoli, e molte a l'incontro piaceranno a loro, che saranno forse noiose a' nostri.[249]

A.F. Non è dubbio.

[174] A.B. E molti saran lodati fra' Toscani, che tra' Lombardi non trovaranno lode.

249. *Non direm ... nostri*: questa considerazione poggia sulla riflessione aristotelica in merito alla natura convenzionale del linguaggio, per cui esso dipende dall''uso' e non dalla 'natura': cfr. Arist. *Int.* 2 16a («il nome è un suono dotato di significato per convenzione, che non ha tempo, una sua parte separata non è dotata di significato»). Altrove, Tasso riconduce esplicitamente al *De interpretatione* aristotelico la tesi del carattere convenzionale del linguaggio, in contrapposizione a quella del suo carattere naturale difesa nel *Cratilo* platonico. Al tempo stesso, individua nel commento di Ammonio al *De interpretatione* un tentativo di mediazione fra la posizione aristotelica e quella platonica (del resto, Ammonio stesso è definito da Tasso «filosofo peripatetico insieme e platonico»). Per i dettagli, cfr. *infra*, 177 e nota. Qui importa osservare che nei *Discorsi dell'arte poetica*, oltre ad alcuni versi dall'*Ars poetica* di Orazio, Tasso richiama proprio l'opinione dei peripatetici sulla convenzionalità del linguaggio per sostenere la tesi che le parole non sono belle o brutte in sé, ma appaiono tali sotto l'influsso dell''uso', in base all'orecchio di chi giudica: «molte parole, che già scelte e pellegrine furono, or, trite dalle bocche de gli uomini, comuni, vili e popolaresche sono divenute; molte all'incontra, che prima come barbare e orride erano schivate, or come vaghe e cittadine si ricevono; molte ne invecchiano, molte ne muoiono, e ne nascono e ne nasceranno molte altre, come piace all'uso, che con pieno e libero arbitrio le governa; e questa mutazion delle voci fu con la comparazion delle foglie mirabilmente espressa da Orazio: "Ut silvae foliis pronos mutantur in annos, / prima cadunt, ita verborum vetus interit aetas, / et iuvenum ritu florent modo nata vigentque" [Hor. *Ars P.* 60-62]. E soggionge: "Multa renascentur quae iam cecidere, cadentque / quae nunc sunt in honore vocabula, si volet usus, / quem penes arbitrium est et ius et norma loquendi" [ivi, 70-72]. Da questa ragione concludono i peripatetici, contra quello che alcuni filosofi credettero, che le parole non siano opere dalla natura composte, né più in lor natura una cosa ch'un'altra significhino (ché se tali fossero, dall'uso non dependerebbono), ma che siano fattura de gli uomini, nulla per se stesse dinotanti, onde, come a lor piace, può or questo or quel concetto esser da esse significato; e non avendo bruttezza o bellezza alcuna che sia lor propria e naturale, belle e brutte paiono secondo l'uso le giudica; il quale mutabilissimo essendo, necessario è che mutabili siano tutte le cose che da lui dependono» (*DAP*, pp. 30-32). È altresì da notare che all'epoca di Tasso era viva la discussione su quale lingua fosse superiore fra l'italiano, il francese e lo spagnolo. Ad esempio, nella sua risposta all'*Apologia* del Caro, il Castelvetro dichiara che «la lingua spagniuola e francesca son pari d'autorità all'italiana, havendo esse i suoi scrittori famosi non meno che s'habbia la italiana i suoi» (Castelvetro 1559, c. 4*v*). Varchi, difensore del Caro, polemizza a tal riguardo con Castelvetro, sostenendo la superiorità dell'italiano e provocando in tal modo la controreplica del Castelvetro (Varchi 1570, pp. 98-99; Castelvetro 1572, pp. 63-64).

A.F. Non forse tra quei Lombardi i quali con Toscani non sono usi di conversare.

A.B. Dunque non tanto per natura quanto per uso le parole ci paion belle e dolci e d'altra qualità.

A.F. Assai è manifesto per la vostra ragione.

[175] A.B. Ma quel che s'è considerato de' nomi in universale applichiamo particolarmente a' titoli, che sono una specie de' nomi: e dico che, se 'l titolo di duca o di principe o di marchese o di conte fosse per natura tale, appresso tutte le nazioni sarebbe l'istesso.

A.F. Appresso tutte.

A.B. E quel ch'in una parte fosse più degno d'onore sarebbe parimente ne l'altra.

A.F. Così averrebbe.

[176] A.B. Ma il titolo di duca tra molte genti è più degno d'onore, tra l'altre quello di principe.[250]

A.F. Così ho inteso; percioché in Napoli onorano i principi sovra i duca,[251] ma in Lombardia il signor Scipione Gonzaga e i fratelli cedano al duca, ma debbono precedere a gli altri.[252]

250. Cfr. anche *Delle dignità* 7: «Il titolo di re parimente nelle mutazioni de' tempi ad alcuna mutazione è stato sottoposto; e ora quel di duca e di conte molto è vario secondo la varietà de' paesi, percioch'i duchi della Germania, che dall'imperatore soprano principe temporale hanno immediatamente l'auttorità e la dignità, e alcuni dell'Italia, che dal papa e dall'imperatore insieme l'hanno, quali sono il serenissimo e potentissimo granduca di Toscana e 'l clementissimo e serenissimo signor duca di Ferrara mio signore, e altri che dall'un solo di loro l'hanno, come dall'imperatore l'invittissimo e serenissimo signor duca di Savoia e 'l signor duca di Mantova, e dal papa il signor duca d'Urbino e quel di Parma, hanno auttorità molto simile e quasi eguale ad alcuni re, particolarmente a quelli che sono feudatarii». Sulle difformità nelle precedenze fra titoli in base agli usi locali, cfr. *Della precedenza* 111-112.

251. Il termine 'duca' è qui considerato invariabile, secondo un uso comune nell'italiano antico. Sulla superiorità del titolo di principe rispetto a quello di duca presso il Regno di Napoli, *Della precedenza* 120: «Ma ritornando a quel di principe, dico che è usato in molti luoghi, e particolarmente nel regno di Napoli, ove a quel di duca è superiore: e un duca beneventano, non contento del titolo di ducato, prima prese il titolo di principe; il quale anco, come i re sogliono, "dal nostro sacro palazzo" era solito di scrivere, e d'oglio sacro volle essere unto. Si divise poi il ducato beneventano, che era de' grandi e de' primi che da' Longobardi furono instituiti, nel principato di Salerno e in quel di Capua» (il duca di Benevento in questione è Arechi II, che si autoproclamò principe di Benevento nel 774). Fra l'altro, in tale passo si spiega l'origine del prestigio attribuito ai principi di Salerno: al riguardo, si può ricordare che il padre di Tasso, Bernardo, fu a lungo al servizio del principe di Salerno Ferrante Sanseverino.

252. Scipione Gonzaga, dedicatario del *De la dignità*, e i suoi fratelli Pirro, Annibale, Alfonso, Ferrante e Giulio Cesare, del ramo cadetto dei Gonzaga di Sabbioneta e Bozzolo, furono nominati Principi del Sacro Romano Impero nel 1565 (in BAFFETTI 1998, *ad loc.*,

A.B. Non è dunque l'uno per natura più degno de l'altro.

A.F. Non per questa ragione.

A.B. Il titolo di duca alcune fiate è onorato più di quel di marchese, altre meno, come si vede per essempio che molti duchi cedono al marchese di Pescara.[253]

A.F. Questo è l'uno de' molti che si potrebbono addurre.

[177] A.B. Ma se i titoli non sono per natura, sono per compiacimento.[254]

sono definiti anche Principi di Bozzolo, ma tale titolo fu introdotto solo nel 1591, pertanto Tasso faceva riferimento unicamente alla dignità di Principi del Sacro Romano Impero). La linea principale dei Gonzaga era invece quella dei Duchi di Mantova, titolo detenuto da Guglielmo Gonzaga (che era anche Duca del Monferrato) negli anni in cui fu scritto il dialogo. Sul prestigio dei due titoli ducali di quest'ultimo e sulla sua precedenza rispetto al duca d'Urbino, *Della precedenza* 122-127.

253. Il titolo di Marchese di Pescara apparteneva alla famiglia d'Avalos. All'epoca del dialogo, lo deteneva Alfonso Felice (1564-1593), che era fra l'altro figlio di una Gonzaga (Isabella): a lui fa riferimento Tasso, non a Ferdinando Francesco d'Avalos, come invece proposto in Baffetti 1998, *ad loc.* Nel corso del Cinquecento, i Marchesi di Pescara occuparono posizioni di grande prestigio in campo politico-militare. In particolare, Ferdinando (detto Ferrante) Francesco d'Avalos (1489-1525) fu uno dei più valenti capitani dell'imperatore Carlo V, principale artefice della vittoria spagnola nella battaglia di Pavia (1525). Sposò la celebre poetessa Vittoria Colonna. Anche Alfonso III (1502-1546), cugino del precedente, fu uno dei principali capitani di Carlo V. Oltre ad avere un ruolo di rilievo nella battaglia di Pavia, fu successivamente comandante dell'esercito imperiale nella spedizione di Tunisi (1535), governatore di Milano e comandante dell'esercito d'Italia. Francesco Ferdinando (ca. 1530-1571) fu comandante dell'esercito spagnolo in Lombardia e in Piemonte, governatore di Milano e viceré di Sicilia. Il casato dei d'Avalos è elogiato anche in *Porzio* 46. Sul rapporto gerarchico fra le dignità ducale e marchionale, cfr. *Della precedenza* 111-113.

254. *per compiacimento*: per convenzione comunemente accettata, ossia sulla base dell''uso' anziché della 'natura'. Come già accennato, Tasso riconduce al *Cratilo* platonico la tesi del carattere naturale del linguaggio (cfr. *Crat.* 390E, richiamato anche *infra*) e al *De interpretatione* aristotelico la tesi opposta del suo carattere convenzionale (*Int.* 2 16a 19-21), individuando nel commento di Ammonio al *De interpretatione* una posizione intermedia fra le due (Ammonio 1559, coll. 223-233: una copia dei *Commentaria* di Ammonio è fra i postillati tassiani, come si ricava da Russo 2022, p. 391, n. 23). Si veda infatti *Delle dignità* 9-11: «La qual distinzione è a mio giudicio bastevole a rimovere ogni dubbio ch'in questo soggetto possa nascere, e la medesima può solvere il dubbio de' titoli, il qual dal primo come rivo da fonte dipende; ma si può anco questo rivo render più chiaro, di torbido ch'egli è, con l'essempio de' nomi, de' quali fra Aristotele e Platone è molta contesa: perciò che vuol Platone nel *Cratilo* ch'i nomi sian per natura, e che quelli veramente sian nomi che dal buon fabro de' nomi sono stati composti, e gli altri tali non siano, in quella guisa forse che sono scudi quelli solamente che co 'l publico segno stampa Marco Zangarino o altro publico battitor di moneta; ma scudi quelli non sono che dal falsificator del conio sono battuti. Ma ad Aristotele nel libro *della interpretazione* piace ch'i nomi siano a placito, com'egli dice; le quali due discorsi e contrarie opinioni Ammonio, filosofo peripatetico insieme e plato-

A.F. Sono.

A.B. Ed essendo così fatti, possono dal voler de gli uomini esser mutati; onde hanno tanta auttorità quanta piace ad un commune consentimento o pur al parer di coloro che sogliono esser cagione de l'opinione universale, come sono i principi e i legislatori: percioché gli altri approvano facilmente quel che da loro è ricevuto.

A.F. Ciascuno segue il giudicio di chi governa il mondo.

[178] A.B. Ma se tutti gli altri instromenti son formati con qualche ragione, dee parimente ritrovarsi una diritta ragione del nome, ⟨il⟩ quale è uno instromento ch'insegna a discerner la sostanza de le cose.[255]

A.F. Così mi pare.

A.B. E se è vera l'orazione, le parti debbono esser vere; laonde vero dee esser il nome, ch'è una de le sue parti.

A.F. È ragionevole.

A.B. E quei nomi che son composti con questa ragione saranno ben composti, e gli altri non bene: e quel che bene gli comporrà sarà buon mastro, come fu Arnaldo Daniello.

A.F. Così fu giudicato da Dante.[256]

[179] A.B. Ma o sia il fabro de' nomi il poeta o 'l dialettico o pur il legi-

nico, cerca di concordare e di render amiche, perciò ch'egli vuole ch'i nomi sian fabbrica d'umano maestro, il qual nondimeno gli compone riguardando nella natura delle cose e cercando d'imitarla con le lettere e con la composizion d'esse in modo che la natura loro ne sia bene espressa e ben imitata: e chi questo fa bene è buon fabro de' nomi, e i nomi sì fatti dir si possono nomi naturali; ma chi nel formarli niuna ragione si propone, forma nomi che nomi sono perch'altrui piace che siano: i quali tanto a i primi cedono, quanto alle monete d'argento del re o d'altro gran principe cedono di bontà alcuni danari di piccioli signori che con molto rame sono mescolati. Ora, adattando questa distinzione d'Amonio a' titoli, dico ch'i titoli, ancorché sian per compiacimento, non per natura, quelli nondimeno che con alcuna natural ragione son dati o presi dir si possono naturali: a differenza degli altri che non hanno altra ragione in sé che quella dell'uso, e molte fiate del capriccio degli uomini». A favore della tesi aristotelica sulla convenzionalità del linguaggio, anche *Forno I* 59: «A.F. [...] io credo che 'l nome sia quasi una diffinizion raccolta e la diffinizion quasi un nome spiegato: ond'io sempre vorrei che le diffinizioni s'accommodassero a quelle significazion de' nomi che s'usan communemente dal popolo: perché [...] i nomi son note de' concetti e delle cose fabricate non dalla natura ma dal compiacimento de gli uomini: onde tanto significano quanto piacque al fabro de' nomi». Tasso fa riferimento all'esordio del *De interpretatione* anche in *Giudicio* II 15 (p. 100).

255. Pl. *Crat*. 390E: «i nomi convengono agli oggetti per natura e [...] non è da tutti essere artefice dei nomi, ma solo di colui che fissa lo sguardo sul nome per natura di ciascun oggetto e riesce ad imprimere l'Idea nelle lettere e nelle sillabe».

256. Dante definisce il poeta provenzale Arnaut Daniel «miglior fabbro del parlar materno» (*Purg.* XXVI 117).

slatore,[257] percioché la legge par che gli abbia statuiti, egli deve usarsi alcuna dritta ragione, e particolarmente de' titoli, che sono risguardevolissimi e onorevolissimi oltre tutti gli altri nomi.

A.F. In loro più che ne gli altri par ch'ella si ricerchi.

A.B. Ma peraventura quelli che son formati son tanti e tali che non fa mestiero[258] comporne alcuno di nuovo, e potrem bene usarli senz'alcuna difficoltà.

A.F. Assai facilmente.

[180] A.B. Ma perché i titoli sono o per sé stanti o aggiunti, gli aggiunti debbono accompagnarsi convenevolmente con quelli che stanno per sé.

A.F. Senza dubbio.

A.B. Mettiamo dunque da l'un de' lati il papa, il cardinale, il patriarca, l'arcivescovo, il vescovo, l'abbate, l'arciprete, l'archidiacono, il prevosto;[259] da l'altro l'imperatore, il re, il duca, il principe, il marchese, il conte, il capitano e 'l cataneo;[260] e consideriam con qual ragione fossero formati questi titoli, quantunque d'alcun d'essi sia stato detto alcuna cosa.

A.F. Le cose buone piacciano replicate diece volte ancora, come disse quel giudicioso poeta.[261]

[181] A.B. Ma ricercando la ragione de' nomi, ricercaremo la natura, percioché il nome non è altro che un ricercamento di quel ch'è:[262] e d'alcuni sarà facile il ritrovarla, in altri più difficile, come in questo di «papa», il quale forse si deriva da l⟨a⟩ particella *pape*, che s'interpone per maraviglia, percioché il papa con molta maraviglia suol esser risguardato e con molta riverenza ancora adorato.[263]

257. Pl. *Crat.* 389A dichiara che l'artefice dei nomi è il legislatore; ivi, 390B-D, conclude che la valutazione dell'opera del legislatore dei nomi spetta al dialettico, definito come «colui che sa domandare e rispondere». La dialettica è il procedimento razionale che trae conclusioni partendo da premesse generalmente accettate; più in generale, il termine può anche indicare l'arte di ragionare.

258. *non fa mestiero*: non è necessario.

259. *prevosto*: titolare della carica più importante in un capitolo di canonici, di cui cura i beni e la disciplina, oppure dignitario di grado immediatamente inferiore all'abate in alcuni monasteri. Cfr. anche *infra*, 183.

260. *cataneo*: signore di un castello, piccolo vassallo. Cfr. anche *infra*, 184.

261. Hor. *Ars P.* 365: «haec placuit semel, haec deciens repetita placebit» (anche Baffetti 1998, *ad loc.*).

262. Cfr. *supra*, 178, e il relativo riferimento a Pl. *Crat.* 390E. Inoltre, qui e nei capoversi successivi Tasso offre esempi di corrispondenze fra nomi e loro significati etimologici analogamente a quanto avviene nel *Cratilo* (cfr. 391B-421C).

263. Calepino 1570, p. 892: «Papæ [...], Admirantis interiectio. Donatus, Papæ interiectio est mira subito accipientis: habet enim in se affectum verbi miror: ut Papæ, quid video?

A.F. Da tutti e in tutti i luoghi.

A.B. O più tosto viene dal nome greco πάππας, nome di venerazione tratto da' Siracusani, il qual significa «padre».[264] **[182]** E 'l «cardinale» è nome derivato da «cardine», percioché essi sono quasi cardini de la Chiesa;[265] ma «patriarca» da' due nomi greci πατήρ e ἀρχόν, che significa «primo padre» o «principio di padre»,[266] e fu nome d'Abram, di Isac, di Iacob e di Giuseppe, che furono i primi padri del popolo ebreo. E quel del vescovo trae l'origine da la greca lingua e si forma dal verbo ἐπισκοπέω e tanto vale quanto «custode», «curatore» o «speculatore»;[267] e l'«arcivescovo» è nome composto con la

Terent. in Eunu. Papæ, hæc superat ipsam Thaidem». Sull'uso del *Dictionarium* del Calepino da parte di Tasso, cfr. BALDASSARRI 1984, p. 71 ss.

264. SUIDA 1705, III, p. 23: «Et πάππα [...] non vocatur simpliciter pater, sed est vox qua quis patrem reverenter compellat. [...] Pater vero apud Syracusanos vocatur πάπας». È proprio questa l'etimologia corretta, come si legge in NOCENTINI 2010, p. 822: «pàpa [...] dal lat. crist. *papa*, dal gr. *páp(p)as* 'babbo' [...], appellativo dei vescovi e dall'XI secolo divenuto esclusivo del vescovo di Roma».

265. CALEPINO 1570, p. 197: «Cardinalis, et Cardineus, Adiectiva sunt a cardine deducta, quibus recentiorum nonnulli usi sunt pro præcipuo seu principali». Infatti, l'etimologia di 'cardinale' viene oggi spiegata così: «dal lat. *cardinālis -e* 'del cardine, relativo al cardine' e quindi 'fondamentale', der. di *cardo -ĭnis* 'perno, cardine, polo' [...], applicato nel latino cristiano alle virtù e divenuto sost. in riferimento agli ecclesiastici che occupano posti di eminenza nella gerarchia della Chiesa» (NOCENTINI 2010, p. 189).

266. ISID. *Etym.* VII 7 1; 12 5: «Patriarchae interpretantur patrum principes. Ἀρχός enim Graece princeps est. [...] Patriarcha Graeca lingua summus patrum interpretatur»; ALUNNO 1570, c. 4*r*: «Abraham Patriarca, cioè il primo de' padri»; CALEPINO 1570, p. 905: «Patriarcha, πατριάρχης, Patrum princeps, hoc est pontificum primus». Cfr. anche NOCENTINI 2010, p. 840: «patriàrca [...] dal lat. tardo *patriarcha*, dal gr. *patriárkhēs* 'capostipite, iniziatore di una stirpe', comp. di *patriá* 'discendenza' (der. di *patḗr patrós* 'padre') e di un der. di *árkhō* 'iniziare, essere a capo'».

267. ISID. *Etym.* VII 12 11-12: «Episcopatus autem vocabulum inde dictum, quod ille, qui superefficitur, superintendat, curam scilicet subditorum gerens. Σκοπεῖν enim Latine intendere dicitur. Episcopi autem Graece, Latine speculatores interpretantur. Nam speculator est praepositus in Ecclesia; dictus eo quod speculatur, atque praespiciat populorum infra se positorum mores et vitam»; CALEPINO 1570, p. 433: «Episcopus [...] ITAL. *Vescovo* [...] Magistratus nomen fuit apud veteres, cuius officium erat panis et cæterarum rerum quæ ad cibum pertinent curam habere: ut colligi potest ex verbiis Arcadij, ff. de Muner. et honorib. Latine interpretatur speculator, ab ἐπισκοποῦμαι, quod specular significat, vel considero. Unde etiam hodie ad Antistites translatum est, quod illorum præcipue munus sit, gregis sibi commisi vitam explorare». Modernamente, 'vescovo' è ritenuto «esito popolare del lat. *episcŏpus* 'episcopo' [...] con consonantismo di tipo settentrionale» e, a sua volta, *episcŏpus* «dal gr. *epískopos*, propr. 'sorvegliante, ispettore', der. di *episképtomai* 'esaminare, osservare', da *sképtomai* 'guardare, scrutare' (da cui anche scepsi, scettico) col pref. *epi-*» (NOCENTINI 2010, pp. 382, 1314).

particella ἀρχή, che significa «principio»;[268] ma *abbas* è forse nome ebreo e significa «padre» similmente.[269] **[183]** E l'«arciprete» deriva dal nome πρεσβύτερος, a cui si prepone la medesima particella ἀρχή, e ha la medesima significazione che *senior* fra' Latini; onde sogliono onorare gli istessi sacerdoti co 'l nome di «don», che vale quanto «signore»;[270] e «diacono» vien dal verbo διακονέω, il qual in lingua greca ha significato di ministro, e si compone «arcidiacono» a l'istesso modo;[271] e «preposto» è derivato dal verbo latino *praepono*.[272] Or passiamo, se vi piace, a l'altro lato, dove sono i titoli de l'altre dignità.[273]

A.F. Passiamo.

[184] ⟨A.B.⟩ «Imperatore» vien dal verbo *imperare*, che significa «comandare»;[274] il «re» da *rego*, che vuol dire in nostra lingua «reggo» e «gover-

268. Isid. *Etym.* VII 12 6 e 10: «Archiepiscopus Graeco vocabulo quod sit summus Episcoporum. [...] Archiepiscopus princeps episcoporum». Riguardo il prefisso *arci-*: «primo elemento di comp. in cui indica 'primato, superiorità'; esito popolare del lat. *archi-* [...], con palatalizzazione romanza» (Nocentini 2010, p. 60).

269. Isid. *Etym.* VII 13 5: «Abba autem Syrum nomen, significat in Latino pater, quod Paulus Romanis scribens exposuit dicens: "In quo clamamus: Abba pater": in uno nomine duabus usus linguis. Dicit enim abba Syro nomine patrem, et rursus Latine nominat itidem patrem»; Calepino 1570, p. 3: «Abba, per geminum b, [...] Hebræa, vel potius Syra dictio est [...] Paulus Rom.8. hanc vocem exponit, Per quem, inquit, clamamus Abba, pater». 'Abate' deriva effettivamente dall'aramaico *'abbā* 'padre', per il tramite del gr. eccl. *abbâs* e, di qui, dal lat. tar. *abbāte(m)* (nomin. *abbas*) (cfr. Nocentini 2010, p. 1).

270. Isid. *Etym.* VII 12 20: «Presbyter Graece, Latine senior interpretatur, non pro aetate, vel decrepita senectute; sed propter honorem et dignitatem, quam acceperunt, persbyteri nominantur»; Calepino 1570, p. 1005: «Presbyter, eri, Senior. [...] *Huomo antico, prete*». 'Prete' deriva in effetti dal lat. *presbyter -eri*, che deriva a sua volta dal gr. *presbýteros* 'sacerdote', propriamente 'anziano, venerabile', comparativo di *présbys* 'vecchio' (cfr. Nocentini 2010, p. 920). Quanto a 'don', deriva dal lat. *dominu(m)* 'signore, padrone' (cfr. ivi, p. 351).

271. Isid. *Etym.* VII 12 22: «Levitae ex nomine auctoris vocati. De Levi enim levitae exorti sunt, a quibus in templo Dei mystici sacramenti ministeria explebantur. Hi Graece diacones, Latine ministri dicuntur, quia sicut in sacerdote consecratio, ita in diacono ministerii dispensatio habetur»; Calepino 1570, p. 375: «Diaconus, [...] Est minister, a διακονέω ministro». Infatti, il lat. *diaconus* deriva dal gr. *diákonos* 'servitore di chiesa; inserviente', der. di *diakonéo* 'servire, aiutare' (cfr. Nocentini 2010, p. 327).

272. Sul 'preposto' (o 'prevosto'), cfr. *supra*, 180 e nota. Riguardo all'etimologia, Isid. *Etym.* X 205: «Praepositus appellatus eo quod sit subiectorum ac famulantium ordinator vel rector»; Calepino 1570, p. 995: «Praepono, [...] Aliquando est præficere» e «Præpositi, Qui rebus aliquibus præfecti sunt». Cfr. anche Nocentini 2010, p. 937 (s.v. *proposto*): «dal lat. *praeposĭtus*, part. pass. di *praepōnĕre* 'mettere a capo'».

273. *a l'altro lato*: ossia, dalle dignità sacerdotali a quelle civili.

274. Isid. *Etym.* IX 3 14: «Imperatorum autem nomen apud Romanos eorum tantum prius fuit apud quos summa rei militaris consisteret, et ideo imperatores dicti ab imperan-

no»;[275] e dal verbo latino *ducere* è detto il «duca»,[276] e «prencipe» da «principio».[277]

A.F. Così mi pare senza dubbio.

A.B. Ma da «marca» deriva «marchese», ch'era nome di provincia posta ne' confini;[278] e da *comes* si dice «conte»,[279] e «capitano» da «capo»: e per

do exercitui: sed dum diu duces titulis imperatoriis fungerentur, senatus censuit ut Augusti Caesaris hoc tantum nomen esset, eoque is distingueretur a ceteris gentium regibus; quod et sequentes Caesares hactenus usurpaverunt»; CALEPINO 1570, p. 603: «Imperator, [...] Vide IMPERO» e «Impero, as, [...] *Imperare, comandare*». Infatti, *imperatore* deriva «dal lat. *imperātor -ōris* 'comandante in capo, generale', poi 'imperatore', der. di *imperāre* 'comandare, imporre'» (NOCENTINI 2010, p. 553).

275. ISID. *Etym.* IX 3 4: «Reges a regendo vocati». Cfr. anche NOCENTINI 2010, p. 979: «Il lat. *rēx rēgis* [...] deriva dalla stessa radice di *rĕgĕre* 'guidare, segnare la via diritta'».

276. THOM. *De regno* III 21: «Duces autem a ducatu populi dicti sunt, sed praecipue in castris»; *Della precedenza* 114: «il duca, che altro non significa che condottiero, è condottiero delle genti condotte». Cfr. anche NOCENTINI 2010, pp. 357-358 (s.v. *dùca*): «Prestito greco medievale di origine latina: dal gr. bizant. *dúkas* (gr. tardo *dûx dukós*), dal lat. *dux dŭcis* 'condottiero, capo, guida' [...], che nel basso Impero indicava un generale in capo dell'esercito ed è stato poi assorbito nella gerarchia del sistema feudale per indicare un grado di nobiltà inferiore al principe e superiore al marchese».

277. ISID. *Etym.* IX 3 21: «Princeps et dignitatis modo significatur et ordinis, sicut est illud Vergilianum [...] pro primus. Dictus autem princeps a capiendi significatione, quod primus capiat, sicut municeps ab eo quod munia capiat»; CALEPINO 1570, p. 1007: «Princeps, principis, Proprie idem est quod primus». Contrariamente a quanto scritto da Tasso, è *principium* a derivare da *princeps*, non viceversa. Cfr. NOCENTINI 2010, p. 926 (s.v. *prìncipe*): «dal lat. *princeps -ĭpis* 'capo, sovrano', titolo dell'imperatore, propr. 'primo della serie, capofila', comp. di *prīmus* 'primo' [...] e di un der. di *capĕre* 'prendere' [...], letter. 'che prende il primo posto'» e *ibid.* (s.v. *princìpio*): «dal lat. *principĭum* 'inizio, origine; fondamento, materia prima', der. di *princeps -ĭpis* 'primo della serie, capofila'».

278. THOM. *De regno* III 21: «Aliud autem nomen dignitatis deserviens imperatoribus et regibus est marchio qui comitatui aequipollet: sed hoc nomen sortitur a severitate iustitiae. Dicitur enim marchio, a marcha, quod est singulare divitum pondus, per quod significatur recta et rigida iustitia. Hoc autem satis congrue apparet in dictis principibus, quia, ut communiter reperitur in regionibus nobis notis, omnes tales principes, qui isto nomine nuncupantur, sunt in provinciis asperis (propter quod et confinia regionum quae sunt loca montuosa et rigida, apud aliquos appellantur Marchiae); vel in provinciis lascivis, quorum utrumque genus rigore iustitiae conservatur». Cfr. anche *supra*, 129; *Della precedenza* 114: «il marchese d'alcuna marca è marchese». In NOCENTINI 2010, p. 672 (s.v. *marchése*$_1$), si legge: «der. di *marca* nel sign. di 'signore di una marca', poi divenuto titolo nobiliare al di sotto del duca».

279. THOM. *De regno* III 21: «dicuntur comites, a comitando, quia ipsorum officium est praecipue reges et imperatores sequi in rebus bellicis, vel quacumque re militari, et in aliis quibuscumque gerendis pro totius regni utilitate». Cfr. anche *supra*, 127; *Della precedenza* 114: «il titolo di conte ha relazione all'imperadore, che è il sovrano, e conti erano detti i com-

accurtamento si dice «cataneo».[280] **[185]** E a bastanza avem detto per aventura de' titoli che stanno per sé: or parliamo de gli aggiunti.

A.F. Di loro aspetto che ragioniate.

A.B. Al papa s'aggiunge il titolo di santissimo, il qual deriva da *sanctio*, che significa «stabilire» e «confermare», percioché la dignità fu da Cristo stabilita e confermata.[281]

A.F. Così credo senza dubbio.

[186] A.B. Ma a l'imperatore s'aggiungono come suoi titoli quel d'augusto, che si forma dal latino *augeo*, perché egli accrebbe la maestà de l'imperio,[282] e l'altro di divo, di manifesta significazione;[283] e da' legislatori è dato quel di superillustre, a cui l'«illustrissimo» ha vigore eguale, percioché gli illustrissimi sono sopra gli illustri.[284]

pagni dell'imperadore». In NOCENTINI 2010, p. 270 (s.v. *cónte*): «dal fr. *comte* e dall'occit. *conte*, lat. *comĭte(m)* (nomin. *cŏmes*) [...] Il sign. primario del lat. *cŏmes* era 'compagno di viaggio', der. di *coīre* 'andare insieme', da *īre* 'andare' [...] col pref. *co(n)-*, divenuto 'conte' nella società feudale instaurata dai Carolingi».

280. NOCENTINI 2010, p. 183: «capitàno [...] lat. volg. **capitānu(m)* 'principale' (lat. tardo *capitanĕus* 'che si distingue per grandezza'), der. di *capŭt -ĭtis* 'capo' [...]. Il lat. volg. **capitānus* e il lat. tardo *capitanĕus* hanno assunto nel sistema feudale il sign. di 'feudatario *in capite*', cioè 'beneficiario principale del feudo', come testimoniano l'a.it. *cattàno* 'governatore di un castello', con sincope della vocale pretonica». Nel 1586 (cfr. TASSO, *Lettere*, III, n. 629, a p. 26), l'autore informa il Licino di voler aggiungere l'etimologia del cognome 'Cattaneo'. Considerando anche che tale proposito si aggiunge a quello, espresso subito prima, di introdurre «alcune ragioni di s. Tomaso de l'autorità del papa», è probabile che Tasso si riferisca a THOM. *De regno* III 22: «Cathani [vocantur] ab universalitate operum in curia principum, et strenuitate super alios simplices milites sunt dicti, qui et proceres quasi ante alios procedentes dicuntur, catholon enim universale Graeco nomine significamus». Cfr. anche *Della precedenza* 119.

281. ISID. *Etym.* XV 4 2: «Item sanctum, quod extat esse sancitum. Sancire est autem confirmare et inrogatione poenae ab iniuria defendere; sic et leges sanctae et muri sancti esse dicuntur»; CALEPINO 1570, p. 1121: «Sanctus, a, um, participium a supino sanctum, Idem quod sancitum. [...] Hinc deducitur et Sanctus, a, um, nomen quod significat proprie id quod neque religiosum est, neque profanum, sed sanctione quadam confirmatum, ita ut violari non liceat». Cfr. anche NOCENTINI 2010, p. 1043 (s.v. *sànto*): «lat. *sanctu(m)* 'sacro, inviolabile; venerando; pio, puro', part. pass. di *sancīre* 'decretare come sacro e inviolabile'».

282. ISID. *Etym.* IX 3 16: «Augustus ideo apud Romanos nomen imperii est, eo quod olim augerent rempublicam amplificando»; all'etimologia di Isidoro fa riferimento THOM. *De regno* III 12. L'etimologia oggi comunemente accettata è un'altra: «lat. *augustus* 'santo, venerabile' [...], divenuto titolo degli imperatori romani, der. di *augur -ŭris* 'augure'» (NOCENTINI 2010, p. 82, s.v. *augùsto*).

283. Cfr. *supra*, 123.

284. Il titolo di 'superillustre' trae la sua legittimazione dal *Corpus iuris civilis*: cfr. *Nov.* 71 (= *Auth.* V 18), *Ut ab illustribus et qui super eam dignitatem sunt omnimodo super pecuniariis*

A.F. Così mi pare.

[187] A.B. Ma quel di serenissimo, usato da' fratelli,[285] si deriva peraventura dal nome greco σέλας, che significa «lume», da cui si vien σελήνη, ch'è la luna, mutando il λ nel ρ.[286]

A.F. Assai nuova è la formazione di questo nome, ma nondimeno mi par molto vera.

A.B. Ma l'«illustre» e 'l «molto illustre» son titoli che si danno a l'altre dignità civili e militari.[287]

A.F. Tale è il costume.

[188] A.B. E a le sacerdotali è convenevole quel di reverendissimo e di reverendo, nome formato dal verbo latino *vereor* e da la particella la qual si usa in composizione: percioché riverenzia altro non è che timor de' maggiori, dal qual nasce, come da suo fonte, la mestizia per diffetto di gloria.[288]

A.F. E questa derivazione ancora è nova, e vera quanto nova.[289]

[189] A.B. Ma 'l titolo d'eccelentissimo e d'eccelente vien da «eccelso», e si conviene non solamente a' principi, ma a' letterati grandi: laonde si può

causis sed et iniuriarum criminaliter per procuratorem dicatur; clarissimis autem in pecuniariis licere causis et per procuratorem et per se litigare. Cfr. *Forno I* 360-363.

285. *fratelli*: ossia i fratelli dell'imperatore. Il titolo di 'serenissimo' era tradizionalmente attribuito a principi dei rami collaterali di case reali e a principi minori ('altezza serenissima').

286. Non ho trovato traccia dell'accostamento di *serenus* al greco σέλας ('splendore', 'fulgore', da cui effettivamente deriva σελήνη, 'luna') in opere antecedenti alla composizione del dialogo (del resto, significativamente Forni osserva subito dopo che «Assai nuova è la formazione di questo nome»). Tuttavia, l'ipotesi di un rapporto fra le due parole è ben attestata nella lessicografia fra Otto e Novecento (cfr. ad es. Ferrar 1869, p. 175; Lewis-Short 1891, p. 1678; Pianigiani 1907, II, p. 1264). Nei dizionari etimologici più recenti, la proposta è stata accantonata, in favore invece dell'accostamento a ξηρός (Nocentini 2010, p. 1094: «Il lat. *serēnus* viene avvicinato al gr. *xērós* 'secco' attraverso il der. *serescĕre* 'asciugarsi'»). Anche quest'ultima ipotesi ha trovato però forti obiezioni (cfr. ad es. Chantraine 2009, p. 766; Beekes 2016, II, p. 1036). Cfr. *Forno I* 365.

287. Per l'uso di 'illustre' e 'molto illustre' riguardo a dignità civili e militari, si vedano gli esempi in Sansovino 1584, cc. 17*r*-24*v* (con riferimento in particolare a duchi, marchesi, conti, capi del veneziano Consiglio dei Dieci, generali d'armata, capitani).

288. Sull'uso di 'reverendissimo' e 'reverendo' per dignità sacerdotali, Sansovino 1584, cc. 18*v*-23*v* (gli esempi sono relativi a cardinali, arcivescovi, vescovi, abati, canonici, preti, frati, monache). 'Reverendo' deriva «dal lat. *reverendus*, 'che deve essere riverito', gerundivo di *reverēri* divenuto titolo di dignità nel latino cristiano» (Nocentini 2010, p. 1014). A sua volta, *reverēri* è composto di *re-* e *verēri*, 'temere, onorare'.

289. Essendo di piuttosto semplice derivazione, non è del tutto chiaro perché questa etimologia sia indicata come «nova». Probabilmente Tasso intende che, a differenza che per le altre etimologie qui discusse, per quella di 'reverendo' (come per quella di 'serenissimo') egli non si è avvalso di strumenti lessicografici.

ripor fra gli altri de le scolastiche dignità.[290] E «magnifico» è formato da *magno*, nome, e *facio*, verbo latino, e s'appertiene a quelli che son facitori de le cose grandi:[291] onde dal Boccaccio fu dato a' soldati ancora e a' re, e tale è la sua dignità che da niuno dovrebbe esser sdegnato.[292]

A.F. Da niuno veramente.

[190] ⟨A.B.⟩ Quel di chiarissimo ancora è di chiarissima significazione,[293] e quel di spettabile vien dal verbo latino *specto*, e si direbbe «risguardevole» in nostra lingua:[294] e sono usati senza distinzione da le dignità sacerdotali, civili, scolastiche e militari.[295]

A.F. Così mi par d'aver osservato alcune volte.

[191] A.B. Ma quel di maestà e d'altezza e d'eccelenza e di signoria son nomi che si danno in vece del «voi» toscano e del *tu* latino.[296]

A.F. In quella vece, ma con maggior riverenza di chi gli dà e con maggior riputazione di chi gli riceve.

A.B. Altro per aventura non rimane a fornire il nostro ragionamento, perché, se volessimo ridurlo ancora a più alto principio, ritrovaremo che potenza più eccelente de l'umano ha compartiti i primi nomi. Laonde in molti di loro

290. Sull'uso di 'eccellentissimo' e di 'eccellente' per alte dignità civili ed ecclesiastiche, Sansovino 1584, cc. 19*r*-21*r*. 'Eccellente' ed 'eccelso' derivano rispettivamente da *excellens* e da *excelsus*, ossia dal participio presente e dal participio passato (usato solo come aggettivo) di *excellere* (cfr. Nocentini 2010, p. 362).

291. Isid. *Etym.* X 167: «Magnificus a magna faciendo vocabulum traxit». Il lat. *magnificus* è in effetti composto di *magnus*, 'grande', e di *-fĭcus*, 'che fa, che rende, che produce': letteralmente, quindi, 'che fa cose grandi' (cfr. Nocentini 2010, p. 657).

292. Boccaccio, *Filoc.* II 20: «Nel tempo della seconda battaglia stata tra 'l magnifico giovane Scipione Africano e Annibale cartaginese tiranno»; V 44: «vedrai la sepoltura del magnifico Cesare, tuo antico avolo»; *Filostr.* IV 3 1: «Tra li quali fu 'l magnifico Antenore»; *Decam.* I 7 4-5: «messer Cane della Scala, magnifico signore, [...] fu uno de' più notabili e de' più magnifichi signori che dallo imperadore Federigo secondo in qua si sapesse in Italia»; X 6 36: «Così adunque il magnifico re operò»; *Tes.* I 49 1: «Il gran Teseo, magnifico barone»; VII 100 1-2: «Tra queste genti magnifico molto / uscì Teseo con real vestimento»; *Gen. Deor.* I 4 14: «rex magnifice»; XIV 11 2: «Cani della Scala, magnifico Veronensium domino»; *De cas.* IV 12 35: «tam strenui tanque magnifici imperatori [*i.e.* Alessandro Magno]».

293. Deriva dal superlativo assoluto del latino *clāru(m)*, 'chiaro, manifesto; sonoro, famoso' (cfr. Nocentini 2010, p. 219).

294. Cortelazzo-Zolli 1999, p. 1584: «spettàbile, agg. 'riguardevole' (av. 1375, G. Boccaccio) [...]. Vc. dotta, lat. *spectābile(m)* 'visibile', nel lat. tardo titolo di alti dignitari imperiali: da *spectāre* 'osservare', ints. di **spĕcere* 'guardare'».

295. Per esempi dell'uso di 'chiarissimo' e di 'spettabile', Sansovino 1584, cc. 20*r*-24*v*.

296. Sull'uso romano di dare del 'tu' laddove in Toscana si adopera il 'voi', si può ricordare Dante, *Par.* XVI 10-11: «Dal "voi" che prima a Roma s'offerìe – / in che la sua famiglia men persevra –».

è collocata maravigliosa virtù, con la quale soglion esser fatti i miracoli; ma queste cose debbon esser coperte con quel divino silenzio del quale sono a pena interpreti gli angeli.[297]

297. Probabilmente, Tasso allude in particolare al *De divinis nominibus* dello Pseudo-Dionigi Areopagita. Cfr. ad es. Ps.-Dion. *Div. Nom.* I 5 593b 22: «Ma [...] l'Uno, l'Inconoscibile, il Soprastanziale, il Bene-in-sé, qualunque cosa sia, voglio dire l'Unità trina, che è in uguale misura Dio e Bene, non si può dire né pensare; ma anche le unioni delle sante potenze che si adattano agli angeli (sia che si debbano chiamare effusioni, sia che si debbano chiamare recezioni della bontà superinconoscibile e brillantissima) sono ineffabili e sconosciute, e ineriscono solo a quegli angeli stimati degni di esse al di là della conoscenza angelica».

Il Beltramo overo de la cortesia

Introduzione e commento
di Giacomo Vagni

Genesi e tradizione

La prima stesura è conservata nel ms. autografo della Biblioteca Marciana It. IX, 189 (6827), cc. 23*r*-38*v*, seguita da quelle del *Forestiero Napolitano* e del *N. pietà* (cfr. Russo 2022, p. 386, n. 88; sul ms. vd. anche Perotti 2019 e Morace 2011). Non vi sono menzioni esplicite dei tre dialoghi nelle lettere superstiti, con la sola eccezione del *Beltramo*, ricordato in alcune epistole del marzo 1585 (*Lettere*, II, nn. 345 e 354, a don Angelo Grillo), quando fu mandato in lettura a Bergamo a Francesco Villa (*Lettere inedite e disperse*, n. xxxix). Contro la datazione tradizionale, che collocava la stesura del *Beltramo* al 1584-1585, Raimondi 1955, pp. 311-318, ha proposto di datare la scrittura dei tre dialoghi nel ms. Marciano al 1579, a partire dalle forti analogie di contenuto con le lettere 123-125, che dovrebbero risalire ai primi mesi di reclusione. Si tratta di un'ipotesi verosimile, sebbene indiziaria, e si potrà prudentemente allargare la finestra cronologica per la composizione almeno fino a tutto il 1580, anche considerando che nel codice è conservato l'inizio di un dialogo, subito abortito, intitolato *L'Ardizio, overo di quel che basta* (Raimondi 1958, I, p. 17 e III, p. 151), e i contatti con il gentiluomo pesarese legato a Ferrante Gonzaga parrebbero intensificarsi tra la fine di quello stesso anno e la primavera del successivo (cfr. part. *Lettere*, II, nn. 172 e 196: quest'ultima potrebbe forse risalire, come già pensava Serassi, al dicembre 1580).

Nel caso del *Beltramo*, Tasso intervenne in un secondo momento sul ms. per una revisione che apportò numerose aggiunte e correzioni puntuali, mutò l'intero sistema dei personaggi e con esso il titolo, che in prima stesura era *Il Forestiero Napolitano overo de la cortesia* (quest'ultima si ricostruisce, non sempre agevolmente, attraverso l'apparato di Raimondi 1958, III, pp. 115-131). L'autore riportò poi il dialogo in bella copia nel ms. autografo attualmente nell'Archivio Molza Viti della Biblioteca Estense di Modena, Busta 2, n. 26 (già III, 10: cfr. ora Russo 2022, pp. 383-384, n. 56), sul quale Tasso intervenne con nuove correzioni che, fra il resto, mutarono l'originale forma diegetica in quella mimetica (la prima stesura sul ms. Estense si ricostruisce attraverso l'apparato di Raimondi 1958, II.1, pp. 117-128). Questa copia rappresenta dunque l'ultima redazione d'autore, approntata secondo Raimondi tra il 1584 e l'inizio del 1585 (ivi, I, p. 16): su di essa

è esemplato il testo dell'edizione critica qui riprodotto, che sostanzialmente coincide con quello della *princeps*, uscita da Vasalini nella *Parte quarta* delle *Rime e prose del signor Torquato Tasso* (1586).

Argomento

Il tema del dialogo è il rapporto fra la cortesia e la giustizia. È scartata l'ipotesi che la cortesia sia una forma di ingiustizia «generosa» in quanto concederebbe all'altro ciò che non gli spetta (11), ed è accantonata anche l'idea che essa coincida semplicemente con la liberalità, per attribuirle gli stessi tratti che connotano la giustizia nell'etica aristotelica. Si dimostra così che la *cortesia*, o *virtù di corte*, è un *habitus* che sovraintende alla pratica di tutte le virtù in ciò che pertiene all'ambito della corte (19-21), e in quanto tale deve caratterizzare tanto i cortigiani quanto i sovrani (25). Se la giustizia propriamente detta è regolata dalle leggi positive, la cortesia dipende dalle consuetudini della vita cortigiana, che impongono un'applicazione sorridente e cordiale delle sue norme (24), deputate alla salvaguardia dell'*onore* di ciascuno (31). L'ultima parte del dialogo è dedicata ai rapporti fra *cortesia* e *giustizia particolare*, esemplificati attraverso il ricorso a episodi tratti da fonti letterarie: da questi si desume che, tanto nella distribuzione di premi da parte del sovrano (29-30) quanto nella correzione di chi ha commesso atti violenti o fraudolenti (32-37), l'applicazione della giustizia non debba mai essere tanto rigida da trascurare la tutela dell'onore dell'imputato che la cortesia prescrive. Con questo percorso argomentativo, in sintesi, Tasso afferma dunque che la *cortesia* non riguarda solo un aspetto particolare della vita di corte, ossia l'elargizione di beni materiali (*liberalità*), magari diretta anche agli immeritevoli (*generosa ingiustizia*), ma identifica una più generale predisposizione al giusto atteggiamento da assumere nei riguardi degli altri (in particolare, degli altri membri della corte), che mira a salvaguardarne il pubblico riconoscimento (*onore*) in ogni circostanza.

Fin dalla scena iniziale, in cui il Forestiero viene trattenuto a forza per cenare con il suo ospite, il dialogo affronta un tema serio attraverso un tono e delle situazioni leggere. Tasso cerca così di stemperare le numerose allusioni alla propria difficile condizione di prigioniero che chiede di essere trattato con giustizia, equità e clemenza: tale rispecchiamento velato ma evidente, che illumina le forti analogie con le prime lettere da Sant'Anna rilevate da Raimondi, corre infatti sottotraccia lungo tutto il dialogo, dall'esordio («di sì cortese cavaliero siete *prigione* che non solo consentirà volentieri che voi ritorniate a' vostri piaceri, ma verrà egli ancora a farvi compagnia», 3) fino all'evocazione di «alcun uomo famoso per eloquenza o per dottrina» portato «dinanzi a' discreti giudici», al quale «niuna sorte d'onore per cortesia [...] deve esser negata» (31). Qui e negli altri testi coevi

citati emergono dunque, a partire da un riferimento più o meno implicito alla propria situazione, i primi spunti di riflessione sul problema dei possibili correttivi rispetto a un'applicazione rigida o troppo rigorosa – e in ultima analisi *ingiusta* – delle leggi, che saranno poi ripresi e approfonditi in un quadro più articolato negli scritti degli anni seguenti (in particolare nel *Costante* sul versante etico-politico, e nel *La Cavaletta* su quello retorico-poetico).

Ambientazione e interlocutori

Il dialogo è ambientato a Ferrara, nel periodo in cui Tasso fu al servizio degli Este (dunque dal 1565), e prima di essere recluso in Sant'Anna: egli si raffigura infatti, nel paragrafo introduttivo, di ritorno dalla corte e diretto alla sua residenza, presso casa Tassoni Estense. Coerente con tale quadro, nello stesso paragrafo, è il riferimento alla morte del conte Nicolò Tassoni, avvenuta il 25 settembre 1567. Nella prima stesura erano presenti diversi passi, poi caduti, che dovevano indicare una collocazione temporale assai più circoscritta, fra l'autunno 1574 e l'autunno 1576: i più significativi erano in corrispondenza del § 10, dove era citato al passato «il duca Guido Baldo, che fu specchio di vera cortesia» (Raimondi 1958, III, p. 120; il Della Rovere era morto il 28 settembre 1574), e del § 32, dove si parlava dell'«imperatore Massimiliano, ch'oggi è vivo» (ivi, p. 128; l'Asburgo morì il 12 ottobre 1576). In questa prima forma, Tasso si rappresentava di ritorno da un momento passato a corte insieme alla duchessa di Urbino (ivi, p. 115), secondo una consuetudine che è confermata da *Lettere Poetiche* XX 5, del 20 luglio 1575 («leggole il mio libro e sono ogni giorno con lei molte ore *in secretis*»): e magari proprio a quel periodo, nell'estate 1575, potrebbe rinviare la prima ambientazione del dialogo. La frequenza di indicatori cronologici così puntuali e fra loro coerenti, in ogni caso, è piuttosto insolita per la dialogistica tassiana: essa veniva a collocare in modo chiaro ed esplicito la conversazione a *prima* della crisi fra Tasso e la corte estense, iniziata proprio nel 1576, se non addirittura a suggerire (con una patente mistificazione) che la scrittura stessa risalisse a quel periodo.

Le successive correzioni tassiane, oltre a rendere più sfumati i riferimenti cronologici, mutarono anche la precisa ambientazione del dialogo: nella prima redazione esso si svolge nel palazzo di Alfonso Villa (Raimondi 1958, III, p. 116), in quella definitiva presso i Tassoni.

conte Ottavio Tassone: il conte Ottavio Tassoni Estense (Ferrara, 1547 - Roma, 1609), primogenito di Nicolò, Conte di Debbia, Levizzano e Saltino, di Bismantova e Vologno, e destinato a una discreta carriera ecclesiastica (fu abate di Banzo, maggiordomo di papa Clemente VIII, gran maestro dell'ordine di Santo Spirito e fondatore del Banco omonimo); nel dialogo non si fa però menzione

del suo *status* clericale, forse in forza della cronologia alta dell'ambientazione. Nella redazione definitiva sostituisce ALFONSO VILLA, cortigiano e condottiero a servizio degli Estensi, figlio del Francesco ricordato in *Forno* 198 e *Dignità* 16.

ABBATE BELTRAMO: secondo la tradizione, seguita anche da BAFFETTI 1998, I, p. 185, il personaggio eponimo andrebbe identificato con l'abate asolano Ambrogio Beltramini dell'ordine degli Eremitani, morto nel 1602. Tuttavia, il fatto che a § 2 egli sia definito 'parente' del conte Ottavio Tassoni indirizzerebbe piuttosto verso la famiglia della seconda moglie del padre di questi Nicolò, Isabella Beltrami, figlia di Giovanni Beltrame da Ferrara. Sostituisce PIER ANTONIO BASILIO (Urbino 1540 - Ferrara, 30 giugno 1578), gentiluomo e giurista, funzionario di Alfonso II dal 1567 alla morte; nel rifacimento, con il decadimento di Basilio vengono meno tutti i riferimenti a Urbino (e alla sua duchessa Lucrezia d'Este) che caratterizzavano la prima stesura. È possibile che Tasso, al momento della scrittura (1579-1580), ignorasse la morte dell'influente funzionario, e pensasse di omaggiarlo includendolo nel dialogo.

CAPITAN P.M.: non identificato servitore dei Tassoni, sostituisce il CAPITAN VIGNOLA, servitore dei Villa; in entrambi i casi a questo personaggio minore sono attribuiti interventi di tono più basso se non comico, che fanno da partizione alle diverse sezioni argomentative del dialogo.

FORESTIERO NAPOLITANO: figura dell'autore, ricalcata su quella platonica dell'ospite ateniese nelle *Leggi* (come Tasso espliciterà nella dedicatoria del dialogo *Il Conte overo de l'imprese*; ma cfr. già *Dell'arte del dialogo* 22, p. 51). Essa compare per la prima volta nell'abbozzo di questo dialogo, il cui primo titolo era *Il Forestiero Napolitano overo della cortesia*. Fra quelli composti nel 1579-1581 il personaggio compare soltanto qui e nel dialogo sulla gelosia, che nel ms. Marciano, dove segue il nostro in prima redazione, era titolato *Il Forestiero Napolitano II overo della gelosia* (nel cosiddetto *Dialogo*, anch'esso risalente ai primi anni di reclusione, il personaggio del Forestiero sarà inserito soltanto nella revisione del 1587); esso si ritroverà poi in tutti quelli scritti nel 1584-1585, e comparirà infine nei soli due dialoghi, dei sette composti dopo la liberazione da Sant'Anna, che Tasso farà stampare (*Il Manso overo dell'amicizia*, *Il Conte overo delle imprese*).

Struttura argomentativa

I. *Introduzione* [1-5]
   a. Scena introduttiva (diegetico) [1-2]
   b. Scena introduttiva (mimetico) [3-5]

II. *Cortesia e giustizia* [6-37]
   a. La cortesia è una virtù [6-11]
      a.1. La cortesia è una «ingiustizia generosa» [6]
      a.2. Casi in cui la giustizia «prende il più» [7-9]
      a.3. La cortesia è giustizia, bontà o equità [9-11]
   b. La cortesia è la «virtù tutta intera» [12-19]
      b.1. La cortesia è liberalità? [12]
      b.2. È una questione da legisti o da gentiluomini? [13-14]
      b.3. La cortesia/virtù di corte coincide con la virtù nel suo insieme [15-19]
   c. La cortesia coincide con la giustizia [20-24]
      c.1. In campo legale [20-21]
      c.2. In campo etico-morale [21-24]
   d. Corollario: rapporto fra cortesia e giustizia [25-37]
      d.1. La cortesia è superiore alla giustizia [25-27]
      d.2. Cortesia e giustizia nelle specie della giustizia particolare [28-37]
         d.2.1. La giustizia distributiva [29-31]
         d.2.2. La giustizia correttiva [32-37]
            d.2.2.1. Cortesia in corsari e banditi [33]
            d.2.2.2. Cortesia nei mezzani [34-37]

III. *Scena conclusiva (diegetico)* [38]

Fonti

La *quaestio* dibattuta nel dialogo sembra scaturire dall'incontro fra un breve passo dantesco sulla *cortesia* e la trattazione aristotelica e platonica della *giustizia*: la sua cifra si riconosce nel confluire di queste due tradizioni, classica e moderna, in una discussione che allude velatamente alla situazione biografica concreta dell'autore. All'origine di questa intersezione si riconosce uno spunto tratto da Dante, *Cv* II x 7-8: «E non siano li miseri volgari anche di questo vocabulo ingannati, che credono che cortesia non sia altro che larghezza; e larghezza è una speziale, e non generale, cortesia! Cortesia e onestade è tutt'uno: e però che nelle corti anticamente le vertudi e li belli costumi s'usavano [...] si tolse quello vocabulo dalle corti, e fu tanto a dire cortesia quanto uso di corte» (sul passo, e sul suo rapporto con il *De regimine principum* di Egidio Romano, Papi 2015).

Nell'esemplare del *Convivio* postillato da Tasso a Urbino nel 1578 il brano è così commentato: «Cortesia uso di corte. Cortesia è honestà, e il medesimo» (Vacalebre 2019, p. 170; il passo subito precedente, dedicato alla *pietà*, fu sfruttato in maniera analoga nel dialogo coevo a essa dedicato). Nel dialogo sono ripresi tutti gli spunti della breve citazione: la confutazione dell'opinione comune che assimila la cortesia e liberalità, il legame etimologico fra *cortesia* e *corte*, l'interpretazione della *cortesia* come di «un atteggiamento generale che porta ad assumere in ogni circostanza un comportamento adeguato» (Fioravanti 2014, p. 291; Tasso aveva letto una simile definizione anche in *DVE* I xviii 4: «curialitas nil aliud est quam librata regula eroum que peragenda sunt», e poteva forse ricordare che una posizione simile era stata propria anche di Egidio Romano nel *De regimine principum*, contestato su questo principio dal Nifo in *de Re Aulica* I xi, con esplicito riferimento a *Eth. Nic.* V: cfr. Nifo 2010, pp. 184-185 e, su Egidio, Papi 2015, pp. 213-218 e 220). Tale atteggiamento nel *Convivio* è definito *honestà*: nel dialogo Tasso lo identifica invece, aristotelicamente, con la giustizia, riprendendo da vicino i passi chiave della prima parte del V libro dell'*Etica Nicomachea*. Allo stesso tempo, con alcune riprese mirate (sia concettuali sia narrative) è evocato un altro testo fondamentale del dibattito antico su questo tema: il primo libro della *Repubblica* di Platone, in particolare il dialogo fra Socrate e il sofista Trasimaco che lo conclude (*Resp.* 336B-354C).

Il ricorso a fonti letterarie è rigorosamente limitato alla sezione finale del dialogo, dove queste sono per lo più convocate a esemplificare le diverse fattispecie relative alla giustizia distributiva e correttiva: a differenza degli altri due dialoghi del manoscritto Marciano, e fatte salve le due citazioni petrarchesche ai §§ 27 e 35, tali riprese (dall'*Eneide*, dal *Decameron*, dal *Lancelot*, da Valerio Massimo) non hanno un valore gnomico-sapienziale (versi memorabili da interpretare per corroborare un'opinione), ma rimandano a precise situazioni narrative sfruttate come *exempla*. La loro successione sembra anche assumere una funzione di alleggerimento del tono, facendo trascorrere progressivamente il discorso dall'ambito etico-filosofico a quello galante delle usanze cavalleresche nei *ménages* amorosi.

Edizioni

Prima edizione: *Rime e Prose... Parte quarta*, Venezia, Giulio Vasalini, 1586, pp. 51-66 (e ristampa 1589).

Ulteriori edizioni: *Le prose... divise in cinque parti. Nuovamente poste in luce separate dalle Rime, al reverendiss. P. D. Angelo Grillo...*, Venezia, Evangelista Deuchino, 1612, II, pp. 136-149; *Opere... colle controversie sopra la Gerusalemme liberata divise in sei tomi*, Firenze, Tartini e Franchi, 1724, III, pp. 287-290; *Opere...*

con le controversie sopra la Gerusalemme liberata..., VII, Venezia, Stefano Monti e Compagno, 1737, pp. 503-508; *Opere... colle controversie sulla Gerusalemme poste in migliore ordine, ricorrette sull'edizione fiorentina, ed illustrate dal professore Gio. Rosini*, Pisa, Niccolò Capurro, 1824, IX, pp. 41-50; *Dialoghi*, II, Milano, Tipografia del Commercio, 1824, pp. 336-347; *Prose filosofiche*, Firenze, Alcide Parenti, 1847, I, pp. 161-168; *I Dialoghi... a cura di Cesare Guasti*, III, Firenze, Le Monnier, 1859, pp. 117-130; RAIMONDI 1958, II/I, pp. 117-128.

Edizioni commentate di riferimento: MAIER 1964-1965, IV, pp. 538-548; BAFFETTI 1998, I, pp. 197-212.

Bibliografia essenziale

Il dialogo non sembra finora aver destato l'interesse degli studiosi, che vi si riferiscono per lo più con cenni fugaci. A livello monografico, su genesi e datazione, si segnala RAIMONDI 1955, pp. 311-31, mentre sullo spunto dantesco all'origine del dialogo si è espressa PAPI 2015, pp. 218-221. Vedi ora anche VAGNI 2026.

Il Beltramo
overo de la cortesia

Interlocutori: Forestiero Napolitano, abbate Beltramo,
conte Ottavio Tassone, capitan P.M.

[1] Io ritornava di corte, dove per usanza lungamente era dimorato, ne l'ora men calda e noiosa del giorno, cominciando il sole a declinare; ed essendo io già stanco del lungo spaziare, mettendo a pena piede inanzi piede,[1] m'appressava a la casa del conte Nicolò Tassone, ne la quale per la morte di quel cortesissimo signore non era mancato ne' figliuoli l'usato splendore e la solita cortesia verso i forestieri. **[2]** Quando io vidi su l'uscio il conte Ottavio, ch'è il più giovane di loro, e seco l'abbate Beltramo, suo parente, e 'l capitano P.M., loro famigliare: e mentre 'l conte si fermò con l'abbate a ragionare, io montai le scale e, preso ne la camera ne la quale io albergava un libro, voleva andarmene a casa del signor Alfonso Villa, cavalier di gran valore, co 'l quale assai spesso soleva cenare: ma il conte mi prese per la cappa e mi ritenne; e volendo io svilupparmene, il capitano mi prese da l'altro.[2] Allora disse l'ab-

1. Alcuni particolari dell'ambientazione mutano nelle diverse fasi redazionali: nella prima stesura, il soggiorno a corte era legato a Lucrezia d'Este («Io ritornava di corte, dove lungamente haveva veduto giocare a scacchi la sig.ra Duchessa d'Urbino, col Sig.or Michele Lamberti, il quale sì come in tutte l'attioni sue dimostra molto ingegno, così in quella particolarmente il fa conoscere»: Raimondi 1958, III, p. 115 apparato) e restava in una collocazione temporale indefinita; dopo la prima revisione esso era stato collocato all'ora di pranzo, e non di cena come in quella definitiva (1: «Io ritornava di corte nell'ora più calda e più noiosa del giorno, dove per alcun mio bisogno lungamente era dimorato»). La situazione è molto simile a quella dell'attacco di *Forno I* 2: «[*Antonio Forni*] Io ritornava di corte, ove lungamente era stato nascosto fra la moltitudine de' nobili... e me n'andava alla mia stanza per mangiar ritirato», e riproduce letteralmente quanto ivi, 4, è attribuito alla fanciulla e alla *fante* incontrate dal personaggio: «l'una doppo l'altra con passi lenti, *mettendo a pena piede innanzi piede*, se n'andavano lungo la Dora».

2. Nella prima stesura il successivo dialogo era ambientato nella casa di Alfonso Villa, e non, come qui, in quella degli eredi di Nicolò Tassoni Estense: «quando passando per la casa del signor Alfonso Villa, sentii chiamarmi per nome, et in un medesimo tempo vidi appressarmisi due paggi; i quali mi tolsero la cappa di dosso dicendo: Il signore Alfonso vuole che ceniate questa sera con esso lui; e ricusando io di voler ciò fare, vidi il signor Alfonso su

bate: Questa è violenza, volendo ritener suo malgrado questo gentiluomo, il qual forse da qualche bella brigata di gentildonne dee essere aspettato.

[3] F.N. Non fu mai violenzia senza ingiustizia.

A.B. Questa è amorevol violenzia e cortese ingiustizia, perché di sì cortese cavaliero sete prigione che non solo consentirà volentieri che voi ritorniate a' vostri piaceri, ma verrà egli ancora a farvi compagnia.

[4] F.N. È alcuna ingiustizia la quale è cortese?

A.B. È senza dubbio.

C.O. Ma non è tempo di parlarne se prima non ci assicuriamo di non commettere discortese ingiustizia, perché discortesia mi parebbe il privarlo d'alcuna piacevol compagnia.

[5] F.N. Quella ne la quale io sto di continovo è piacevol molto, e niun bisogno mi stringe di partire.

C.O. Fermatevi dunque, ch'i servitori recheranno da sedere, e così potrem più commodamente ragionare.

[6] F.N. Diteci, signor abbate: è la cortesia ingiusta o l'ingiustizia cortese in modo alcuno?

A.B. Io stimo senza fallo, e l'udi' già dire in Vinegia dal signor Luigi Gradenico, assai lodato tra' filosofanti,[3] che una specie o parte d'ingiustizia sia la cortesia, assai diversa da quella di coloro che sono communemente chiamati ingiusti: percioché l'ingiusto prende sempre il più e a gli altri dà il meno; ma il cortese prende il meno per sé e dà a gli altri il più; e il prendere il più e il meno sono specie d'ingiustizia, e fra l'una e l'altra sta la giustizia, la qual non prende il più né 'l meno, ma l'eguale: sì ch'egli diceva che la cortesia è una ingiustizia generosa.[4]

la porta col capitano Vignola e con messer Pier Antonio Basilio dottor di leggi, suo famigliare, e m'uscì all'incontra il capitan Vignola, il quale presomi per mano, quasi mi ci traeva» (Raimondi 1958, III, p. 116 e apparato). Nell'insieme, la scena richiama quella che apre la *Repubblica* di Platone, in cui Socrate è prima trattenuto per il mantello, e poi 'forzato' a fermarsi a casa di Polemarco (*Resp*. I 327A-328B).

3. Il veneziano Luigi Gradenigo era stato, con Tasso, fra i membri dell'Accademia degli Eterei a Padova; Tasso lo ricordava in alcune lettere ad Aldo Manuzio il giovane del 1580-1581 (*Lettere inedite e disperse*, nn. XXII, XXIII e XXV; *Lettere*, II, n. 582; in quest'ultima, Tasso affermava che Gradenigo «mi promise molto de la buona volontà de l'eccellentissimo signor duca d'Urbino»: la menzione dell'amico veneziano era forse in qualche modo legata, nella prima stesura, all'originaria pertinenza urbinate del dialogo).

4. La qualifica di «generosa» identifica qui una specie di ingiustizia relativa all'eccesso nel donare (e non, come in Aristotele, nel prendere): *cortesia* sarebbe dare a qualcuno più di quanto è giusto. Il passo presuppone la discussione aristotelica sul fatto che «ciò che è ingiusto è disuguale» (*Eth. Nic.* V 1131a), ma nella sua formulazione ricalca quella del sofista

[7] F.N. Or diteci ancora: l'ingiusto prende il più solamente fra' simili o pur fra' dissimili?

A.B. Fra' dissimili ancora, perch'il violento non solo prenderà il più fra quelli che gli sono somiglianti, ma assai volentieri fra coloro i quali sono migliori di lui, dov'egli possa.

[8] F.N. Ma il giusto prende egli mai l'eguale tra' dissimili o pure il più?[5] E suppognamo che 'l giudice sia giusto: gli è lecito di prender maggiore onore che non ha l'avocato, o l'avocato che non ha il reo?

A.B. Gli è lecito.

F.N. Dunque il giusto prende solamente l'eguale fra' simili, ma fra' dissimili prende alcuna volta il più; ma l'ingiusto prende il più fra' simili e fra' dissimili, overo tra gli eguali e gli ineguali che vogliam nominarli.

A.B. Così stimo.

[9] F.N. Dunque ciascun che fra gli eguali prende l'eguale e 'l più fra' minori è giusto.[6]

A.B. È per mio parere.

F.N. Avete mai veduti i principi prendere eguale onore a la messa o a la mensa[7] o andando a diporto con gli altri principi loro eguali?

A.B. Ho veduto senza fallo.

Trasimaco in *Resp.* 348D «"La giustizia è un vizio?". "Questo no, ma una specie di nobile stupidità"» (così in Platone-Ficino 1539, p. 541: «An forte iustitiam vitium appellabis? Non, sed valde *generosam stultitiam*»).

5. Una primissima stesura di questa frase, subito cassata e lasciata senza seguito («prende *egli* mai l'eguale fra i dissimili, *come per essempio il signor Pavolo Leone*»: cfr. Raimondi 1958, III, p. 119), evocava il giurista, consigliere segreto di Alfonso II e vescovo di Ferrara Paolo Leoni (cfr. D'Urso 2013, p. 10): a lui nello stesso periodo Tasso inviò una lettera e due sonetti (cfr. *Lettere*, II, n. 194 e *Rime* 1994, nn. 854-855), ove il rapporto fra *leggi* e *virtù* è affrontato in una prospettiva ricca di analogie con quella del *Beltramo*. Leoni fu consacrato vescovo di Ferrara il 17 marzo 1578: il fatto che Tasso lo nominasse con il semplice titolo di 'signore' doveva essere un altro segnale per collocare il dialogo a prima di quella data.

6. Il secondo passo dell'argomentazione sollecitata dal Forestiero, che affina il concetto di proporzionalità, centrale nel discorso aristotelico (vd. ad. es. *Eth. Nic.* V 1131a), riprende però qui direttamente *Resp*. 349E-D: «il giusto non pretende di avere più di quanto abbia il suo simile, ma più di quanto ha chi gli è dissimile; l'ingiusto, invece, pretende di avere più dell'uno e più dell'altro».

7. Nella prima stesura il passo era più articolato, in quanto esplicitava i referenti politici ai quali guardava il testo alludendo ai dibattiti sulla *precedenza* a cui è dedicato il dialogo coevo: «avete veduto voi *il duca co' gli altri duchi pari suoi, siano per essempio quelli di Venezia o questi di Ferrara o quelli di Urbino, de' quali avete maggior contezza* prendere eguale onor...» (Raimondi 1958, III, p. 120 apparato).

F.N. Ma un principe ch'alberga un altro, fa egli azion giusta o più tosto cortese?[8]

A.B. Cortese più tosto.

[10] F.N. Tuttavolta, facendo operazione cortese, prende eguale onore fra gli eguali; e se questa è cortesia, non prende sempre il meno, come voi poco inanzi diceste, ma l'eguale alcuna volta. Oltre di ciò vi sete spesso avvenuto dove alcun principe suol dare audienza a' cavalieri e a' privati gentiluomini[9] o pur chiamarli seco in cocchio o invitarli a mangiare; anzi sete stato assai volte uno di quelli.

A.B. Sono per sua cortesia.

[11] F.N. Nondimeno egli prendeva il più, ma il prendeva fra gli ineguali.

A.B. Così aviene il più de le volte.

F.N. E prendendo il più fra gli ineguali, era cortese.[10] Dunque il cortese non è ingiusto, come poco inanzi diceste, ma giusto, percioché fra gli eguali prende l'eguale e il più fra gli ineguali; e se ciò è vero, una medesima virtù sarà la giustizia e la cortesia: il che se così stia o pure in parte altramente, mi pare degno di considerazione: percioch'assai volte il cortese prende il meno, sì come fa il buono e 'l diritto. Ma ciò nondimeno è uso di fare più spesso ne' beni utili o ne' piacevoli o pur anco negli orrevoli che negli onesti; laonde la cortesia sarà più tosto la bontà e l'equità.[11]

8. Nella prima stesura, questa seconda domanda era motivata e preparata dalla risposta precedente: «Ho veduto senza fallo, disse il Basilio, perciò che 'n questa corte e in quella d'Urbino, ov'io son nato, pochi mesi passano ch'alcun principe forestiero non v'alberghi» (RAIMONDI 1958, III, p. 120 apparato).

9. Così nella prima stesura: «Oltre di ciò *avete mai veduto il duca Guido Baldo, che fu specchio di vera cortesia,* dare audienza a' cavalieri e a' privati gentiluomini...» (RAIMONDI 1958, III, p. 120 apparato).

10. L'abate ha ammesso che definirebbe *cortese* l'azione di un principe che ospita un suo pari, e il Forestiero ne deduce che può esservi *cortesia* senza necessità che chi è *cortese* rinunci a qualcosa che gli spetta (come dovrebbe accadere nel caso di un'*ingiustizia generosa*): i due prìncipi, come aveva detto subito prima, in pubblico ricevono pari *onore*, indipendentemente da chi sia l'ospite. Analogamente il principe che, con gesto cortese, riceve persone di grado inferiore, continua a essere onorato più di loro, in modo proporzionato alla diversità di *status*.

11. Tasso continua a ragionare secondo i termini aristotelici fissati nei passi già richiamati, dove si afferma che «poiché chi è ingiusto è anche desideroso di guadagnare più di quanto gli spetti, egli lo sarà riguardo ai beni, non a tutti, ma riguardo a quelli soggetti a fortuna e sfortuna» (*Eth. Nic.* V 1129b), e si distingue tale tipo di ingiustizia, che «riguarda l'onore o la ricchezza o la sicurezza personale», da quella più ampia e generale che «riguarda tutte le cose che sono oggetto dell'azione dell'individuo moralmente retto» (ivi, 1130b): a tale distinzione si allude qui, affermando che il *cortese* cerca di avere *meno* degli altri in relazione ai beni materiali (*utili*, *piacevoli*, *orrevoli*), non in ciò che riguarda la virtù (*onesti*).

[12] C.O. Il giusto dà cosa che non può torre con ragione, ma il cortese ci concede quello che ragionevolmente può negare; laonde io direi più tosto che la cortesia e la liberalità fosse una stessa virtù.[12]

[13] F.N. Assai più verisimile mi pare la vostra opinione: percioché, ponendo voi la cortesia insieme con la liberalità, la ponete fra le virtù, fra le quali dee stare senza dubbio; ma ponendola egli con l'ingiustizia, la poneva ne la schiera de' vizî, dove non è convenevole che fosse ordinata. Tutta volta mi pare che possiamo andare investigando s'ella sia liberalità over giustizia; e non essendo alcuna de le due, a qual de le due sia più simigliante. **[14]** Ma con chi debbo ricercarne, co 'l signor abbate, a cui è sì nota la giustizia, com'a colui il quale alcun tempo ha studiato, o dal signor conte, dal quale è così conosciuta la liberalità che da niuno altro fu meglio giamai?[13]

P.M. Quantunque io sia più securo de la cognizione c'ha il conte de la liberalità che di quella la quale ha l'abbate de la giustizia, il quale assai spesso, quando io contendo con don Bastiano, mi dà la sentenza contra, nondimeno direi che con l'uno e con l'altro n'andaste ricercando, e meco ancora, a cui se la fortuna non ha conceduto il modo d'usar liberalità, almeno non ha tolto l'animo di riceverla come si conviene.[14]

Egli potrà dunque essere definito *buono* o *equo* (o *liberale*, come si dirà tra poco), ma certamente non *ingiusto* in senso assoluto. Sul tema dell'equità, già qui fondamentale come principio di adattamento della giustizia alle circostanze, e destinato a importanti sviluppi nella riflessione tassiana ad es. in *Cavaletta* 134-135, cfr. *Eth. Nic.* V 10 e VI 11.

12. Nella prima stesura, questo nuovo intervento era introdotto dalla reazione del personaggio confutato dal Forestiero: «*Taceva il Basilio, mezzo fra sdegnato e vergognoso, quando il signor Alfonso parlò in questa maniera:* Il giusto dà...» (RAIMONDI 1958, III, p. 121). La liberalità è, secondo ARIST. *Eth. Nic.* IV 1119b, «una medietà rispetto alle ricchezze», ossia l'uso corretto dei beni materiali, che consiste innanzitutto «nel fatto di spendere e di donare» (ivi, 1120a); la proposta del conte è dunque coerente con la richiesta del Forestiero di analizzare la cortesia sotto questo rispetto, e sottintende quanto si aggiunge ivi, 1120b: «la caratteristica del generoso è quella di eccedere e superare la misura del donare, fino a lasciare ben poco per se stesso». Si introduce così il tema se la cortesia coincida con la liberalità o invece con la giustizia, che risale a DANTE, *Cv* II X 7: «E non siano li miseri volgari anche di questo vocabulo ingannati, che credono che cortesia non sia altro che larghezza; e larghezza è una speziale, e non generale, cortesia!».

13. Si suggerisce così la funzione dei due interlocutori, che presiede alla distribuzione dei rispettivi argomenti nel dialogo secondo una bipartizione che riattualizza la doppia definizione di giustizia in *Eth. Nic.* V 1129a («ciò che è giusto corrisponde a ciò che è lecito e a ciò che è onesto, mentre ciò che è ingiusto corrisponde a ciò che è illecito e disonesto»): al *signor abbate* spetta il punto di vista del diritto positivo (si ricordi che in origine questo personaggio era Pier Antonio Basilio, laureato *in utroque iure*), al *conte* quello etico-morale.

14. Gli intermezzi del capitano, qui e in seguito, hanno la duplice funzione di fornire un controcanto di tono più basso rispetto a quello degli altri interlocutori, e di segnalare i

[15] F.N. Or credete voi, signor conte, che la liberalità sia una specie, o parte che vi piaccia chiamarla, de la virtù?

C.O. Credo senza alcun dubbio.

F.N. Dunque, se la cortesia è una parte de la virtù, potrem forse conchiudere che sia quella stessa ch'è la liberalità; ma se non è sua parte, non è in modo alcuno ragionevole il dir ch'ella sia la medesima.

C.O. Non è per mio giudicio.

[16] F.N. Or ditemi dunque, signore: stimate che la cortesia convenevolmente sia diffinita virtù di corte, come suona il suo nome?[15]

C.O. Stimo.

F.N. Ma la liberalità è virtù di corte?

C.O. È senza dubbio.

[17] F.N. Dunque sin ora la liberalità e la cortesia ci paiono l'istessa; ma andiamne ricercando più oltre: è virtù di corte la mansuetudine?

C.O. È similmente, percioché molti, i quali spesso e fuor di tempo e fuor di misura s'adirano, poco sogliono esser prezzati ne le corti.

[18] F.N. La mansuetudine ancora è cortesia; ma la temperanza vi pare virtù di corte?

C.O. Pare, avegna ch'i bevitori e i ghiotti non abbiano in corte alcuna riputazione.

F.N. E la modestia e la fortezza saranno stimate virtù di corte?

C.O. E chi di questo può dubitare, poi ch'al buon cortegiano si conviene moderare il soverchio desiderio degli onori che non gli si convengono, e non meno espor la vita per il suo principe ch'al buon cittadino per la sua patria?

[19] F.N. E così, discorrendo per tutte l'altre virtù, troveremo che non ce n'è alcuna la qual non sia necessaria ne le corti; laonde pare che la cortesia non debba essere stimata una particolar virtù, ma tutta la virtù intiera, dentro la quale sia contenuta la liberalità come sua parte.[16]

passaggi argomentativi fondamentali: nelle battute seguenti si pone infatti la questione decisiva se la cortesia si collochi al livello delle virtù particolari o a quello, superiore, che le comprende tutte.

15. Questo spunto dantesco (*Cv* II x 8: «Cortesia e onestade è tutt'uno: e però che nelle corti anticamente le vertudi e li belli costumi s'usavano [...] si tolse quello vocabulo dalle corti, e fu tanto a dire cortesia quanto uso di corte») ha un ruolo chiave nello sviluppo del dialogo, in quanto permetterà, attraverso l'assimilazione con la *giustizia*, di identificare nella *cortesia* lo stesso abito virtuoso nel suo insieme.

16. Come sarà chiarito nelle battute seguenti, l'argomentazione rimodula *Eth. Nic.* V 1129b, applicando alla *cortesia* quanto ivi si attribuisce alla *giustizia*: «E col proverbio diciamo che "nella giustizia è compresa ogni virtù". Ed è una virtù massimamente perfetta perché consiste nell'esercizio della virtù perfetta». Un'analoga strategia, questa volta in modo

C.O. Quanto la vostra ragione ci fa la cortesia, tanto più volentieri dee essere udita.[17]

[20] F.N. Poi che abbiam ritrovata che la cortesia è la virtù compiuta, andiamo considerando, signor abbate, se la giustizia sia una parte de la virtù, o pur tutta.[18]

A.B. Tutta è quella ch'a me più s'appertiene di conoscere, cioè la legitima: perché le buone leggi commandano l'operazione d'ogni virtù, non solamente de la mansuetudine o de la temperanza o de la modestia o de la fortezza.[19]

[21] F.N. Se la giustizia è tutta la virtù e la cortesia parimente è la virtù compiuta, ne segue senza fallo alcuno che la cortesia e la giustizia siano l'istessa, o almeno la cortesia è molto più simile a la giustizia che non è la liberalità. Ma ricerchiamo se ci fosse ancora altra somiglianza fra la cortesia e la giustizia: non avete voi letto che la giustizia risguarda il bene altrui più che 'l suo proprio?

[22] C.O. Sì certo, percioché ella fa quelle cose le quali son utili al principe e a la republica: laonde, quantunque sia tutta la virtù, par che in questo sia diversa da la virtù particolare, che l'una è a se stessa, l'altra per altrui gio-

esplicito, sovrappone clemenza e giustizia nell'ep. 125 ad Alfonso d'Este: «Non l'insegna Aristotele; ma con la sua dottrina andiam ricercando, se quel che ella sia possiam ritrovare, e consideriam prima *s'ella in alcun modo può essere una cosa istessa con la giustizia*. La giustizia o è universale o è particolare; *e l'universale contiene in sé tutte le virtù*: percioché *al forte* comanda che non lasci l'ordinanze ne gli eserciti; ed *al temperante*, che non faccia adulterio; ed *al magnifico*, che spenda ne le pompe de le nozze, e ne' pubblici edifici: *così a tutte l'altre virtù; sì che niuna virtù è, che sotto di lei non si comprenda*» (*Lettere*, II, p. 64). Un simile schema argomentativo si ritrova anche, applicato alla virtù eroica, nel coevo *Discorso* ad essa dedicato: «e sì come la magnanimità in virtù [*sic*] contiene l'altre virtù; perciò che degno delle cose grandi non può essere, né aver l'altre condizioni ch'al magnanimo s'attribuiscono, colui che di tutte le virtù non è fornito: così la virtù eroica comprende in sé ciascun'altra virtù» (*Discorso della virtù eroica e della carità*, p. 192).

17. Con questa battuta («Quanto più grande il suo ragionamento ci rappresenta la cortesia, tanto più deve essere accolto con piacere»), il conte sembra accettare l'argomentazione del Forestiero, che ha dimostrato erronea la sua proposta di considerare la cortesia come un equivalente della liberalità.

18. Nella prima redazione questa battuta era introdotta da un breve cenno alle reazioni degli interlocutori, con funzione di pausa che introduce al passaggio successivo: «A queste parole come soddisfatto si taceva il conte e, riguardando l'abbate non diceva cosa alcuna; quando io, volgendomi verso il Beltramo, dissi...» (Raimondi 1958, II.1, p. 123 apparato).

19. Cfr. *Eth. Nic.* V 1129b: «La legge prescrive anche di svolgere le funzioni proprie di chi è coraggioso, [...] e quelle di chi è temperante [...], e quelle di chi è mite [...], e anche in relazione a tutte le altre virtù e a tutti gli altri vizi la legge prescrive le prime e proibisce le seconde». Il parallelo tra cortesia e giustizia legale, come osserva Papi 2015, pp. 214 e 220, deriva in origine da *De regimine principum* II 3 18 (con riferimento a Egidio Romano 1607).

vamento; sì che può dirsi convenevolmente che la giustizia sia bene de gli altri.[20]

[23] F.N. Ma non vi pare che la cortesia sia bene altrui più tosto che del suo possessore?

C.O. Sì veramente, percioch'il cortese ha risguardo ancora al ben d'altri.

[24] F.N. Or, se la giustizia è perfetta virtù, perch'è l'uso de la perfetta,[21] la qual colui che la possede non adopra solamente per suo commodo ma per bene universale, per questa ragione ancora è virtù perfetta la cortesia e consiste principalmente ne l'uso verso gli altri.[22] Sin qui dunque niuna diversità par che sia fra la giustizia e la cortesia: anzi mostra che l'una e l'altra sia l'istessa nel soggetto; e se v'è alcuna diversità, è ne la ragione o nel modo co 'l quale si debbono adoperare; percioché la giustizia è usata dal giusto in quella guisa che commandano le nostre leggi, ma la cortesia è fatta dal cortese come ricercano l'usanza e la creanza de le corti.[23]

20. Ove si afferma che la giustizia «fa quelle cose le quali son utili al principe e a la republica» il riferimento scorciato è al dibattito innescato dalla definizione di Trasimaco in *Resp.* 338C «Io ritengo che il giusto non sia altro che l'interesse del più forte» (nella traduzione PLATONE-FICINO 1539, p. 536: «Affirmo equidem iustum nihil aliud esse quam *quod potentiori utile*»), ricordato più estesamente nel passo probabilmente coevo dell'ep. 124: «Credeva Trasibulo [*sic*] che il giusto altro non fosse che quello che è giovevole a' possenti. E s'egli intendeva del giusto legale, in alcun modo bene intendeva [...]. Ma Socrate, che non tanto il giusto legitimo considerava, [...] quanto quello che veramente è giusto, e che sempre e ch'in ogni luogo è tale; prova in contrario per induzione, che giusto sia quello che è giovevole non a chi governa ma a chi è governato» (*Lettere* II, p. 55). La definizione seguente rimanda a *Eth. Nic.* V 1130a: «la giustizia sembra essere l'unica virtù che costituisce un bene anche per gli altri, poiché è rivolta al prossimo; infatti il giusto compie azioni utili ad un altro individuo [...]. L'individuo [...] migliore in assoluto è colui che esercita la sua virtù non in relazione a se stesso ma verso il prossimo». La trattazione della giustizia *per se*, dopo aver toccato rapidamente quella *legittima*, è sottolineata con il cambio di personaggio.

21. Nella prima stesura la frase recitava: «...la giustizia è perfetta virtù, *percioché* è l'uso della perfetta *virtù*»: nella revisione finale Tasso volle eliminare l'epistrofe anticipando il secondo sostantivo («...*perché* è l'uso de la *virtù* perfetta») e poi, stando al testo stabilito da Raimondi, lo cassò definitivamente – rendendo così il passo meno trasparente.

22. Cfr. *Eth. Nic.* V 1129b: «è una virtù massimamente perfetta perché consiste nell'esercizio della virtù perfetta, ed è perfetta poiché colui che la possiede è capace di esercitare la virtù anche verso il prossimo e non solo verso se stesso». Si noti l'equivoco fra «*uso* della perfetta [virtù]», dove il sostantivo si lega al significato di *adoperare, mettere in pratica*, e «l'*uso* verso gli altri» nel senso di *condotta*, *comportamento*; il gioco etimologico prosegue, poco più sotto, accostando «la giustizia è *usata* dal giusto» (ancora con valore di *messa in pratica*) a «l'*usanza* ... de le corti» nel senso di *consuetudine*.

23. L'espressione ricalca una formula scolastica (cfr. ad es. THOM. *ST* I q. 5 a. 4 ad 1: «pulchrum et bonum *sunt idem in subiecto, sola ratione differunt*»), e significa che la sostanza di giustizia e cortesia è la stessa (*habitus* virtuoso che si esplica in relazione agli altri), ma

P.M. In questa maniera ancora da me, che non sono dottor di leggi, la giustizia leggitima da la cortesia facilmente potrebbe esser conosciuta: perché l'una mi s'appressenta con sembiante tutto grave, severo e orrido, e l'altra con allegro e ridente e pieno di piacevolezza.[24]

[25] F.N. Ma poi che abbiam conchiuso che la cortesia è non una sola ma tutta la virtù di corte, e ne la corte albergano i principi come i cortegiani, direm che sia virtù degli uni solamente o pur degli uni e degli altri?

P.M. Degli uni e de gli altri.

[26] F.N. Se virtù di principe è la giustizia e virtù di principe è similmente la cortesia, in questo ancora sono conformi;[25] e volentieri dimandarei al signor abbate qual de le due meritasse d'esser a l'altra preferita; ma la cortesia no 'l consente, la quale, benché prenda molte volte l'eguale fra gli eguali, nondimeno il prende sempre dapoi ch'a gli altri l'ha conceduto: e cede volentieri a la giustizia il luogo, non dirò superiore, ma il primo.[26] **[27]** E se la reverenda autorità de le sacre leggi non mi spaventasse, direi che la cortesia fosse più illustre e più risguardevole che la giustizia: e così l'assomigliarei al sole, come l'altra ad Espero e a Lucifero fu rassomigliata,[27] seguendo in ciò quel nostro maraviglioso poeta, il qual disse:

si applica secondo modalità e in circostanze differenti: la *giustizia* nell'osservare le leggi (scritte) che ordinano la convivenza della società nel suo insieme, la *cortesia* nel seguire le buone consuetudini (non scritte) che ordinano i rapporti nell'ambito preciso della corte.

24. Su un tono scherzoso, chiude questa parte del discorso e introduce il tema della possibile superiorità della cortesia sulla giustizia, che sarà affrontato nelle battute seguenti. Ponendo la *giustizia* legale sul piano della spoglia serietà che conviene ai tribunali (*orrido* vale *severo, accigliato*), e la *cortesia* nel contesto festivo proprio dell'immagine pubblica e idealizzata della corte, varia l'analogo paragone fra giustizia e clemenza che si legge nell'ep. 125: «tanto è più nobile la clemenza che è cagione de l'amore, che la giustizia che del timore è cagione» (*Lettere*, II, p. 63).

25. Cfr. *Eth. Nic.* V 1134b: «Chi è al potere è custode della giustizia e se lo è della giustizia lo è anche dell'uguaglianza».

26. Il gioco allusivo del Forestiero, che è quasi una preterizione, riprende i termini della prima parte (6-11) per affermare che non sarebbe *cortese*, se la *cortesia* pretendesse di essere preferita alla *giustizia*.

27. Cfr. *Eth. Nic.* V 1129b: «questa forma di giustizia è una virtù perfetta, però non in sé ma in relazione ad altri. Ed è per questo che spesso la giustizia è ritenuta essere la virtù più eccellente, e che neppure la stella della sera né la stella del mattino sono altrettanto degne di ammirazione»; il riferimento è a un frammento di Euripide (dalla perduta tragedia *Melanippe*), come Tasso poteva leggere ad es. nel diffusissimo commento ARISTOTELE-ACCIAIUOLI 1565, p. 201: «iustitia legitima [...] est tota virtus, unde persaepe omnium virtutum praeclarissima esse videtur, et neque hesperus neque lucifer ita mirabilis, *ut Euripides inquit*». Come ha notato RAIMONDI 1955, p. 314, un identico paragone a partire dal medesimo passo, con la *clemenza* al posto della *cortesia*, si legge nell'ep. 125: «e come dice Esiodo [*sic*],

Al suo partir partì dal mondo Amore,
E cortesia, e 'l sol cadde del cielo;[28]

quasi che l'oscurar del sole non fosse altro che 'l partir de la cortesia.[29] **[28]** Ma s'abbiam ritrovato, o monsignore, che la giustizia universale sia l'istesso in soggetto che la cortesia, debbiamo ancora investigare se la giustizia particulare sia una parte de la cortesia.[30]

A.B. Debbiamo.

F.N. Or come vi piacerà di partir la giustizia?

A.B. Suole esser divisa ne le nostre scuole in quella che distribuisce i premi e ne l'altra la qual corregge i torti e i difetti particolari: e questa in due specie ancora si divide, percioché la prima d'esse è d'intorno a' commerci volontari e la seconda intorno a quelli che non sono così fatti.[31]

e come si legge in Aristotele, la giustizia è sì bella che né Espero né Lucifero luce più. Ma la clemenza non solo a la stella di Venere o a la luna, ma al sole stesso può essere paragonata; ed a lei si può così dire: *O sol che sani ogni vista turbata*» (*Lettere*, II, pp. 63-64; come per lo scambio Trasibulo/Trasimaco nel passo citato *supra*, i rimandi sono fatti evidentemente a memoria: di qui la confusione sui nomi). L'inciso sull'*autorità delle sacre leggi* esplicita, con cautela, che l'ambito entro il quale la riflessione del Forestiero si muove vuole essere rigorosamente mondano e secolare.

28. Adatta *Rvf* 352 12-13 (alla morte di Laura, il mondo resta nelle tenebre avendo perso il suo sole). I medesimi versi sono citati nel *Discorso della virtù eroica e della carità*, p. 192, riferendoli alla morte dell'imperatore Massimiliano d'Asburgo.

29. Nella prima stesura si aggiungeva qui un inciso, poi caduto: «sì che molto mi maraviglio che questa virtù non fosse conosciuta da Platone e da Aristotele, l'uno de' quali appresso Dionigi a lungo dimorò, l'altro nudrì Alessandro» (Raimondi 1958, III, p. 126 apparato).

30. Questo sviluppo segue l'argomentazione aristotelica, che passa dalla giustizia generale a quella particolare (cfr. *Eth. Nic.* V 1130a).

31. In queste distinzioni continua a seguire *Eth. Nic.* V 1130b-1131a: «una specie della giustizia particolare e di ciò che, conformemente a questa, è giusto, è quella che consiste nella ripartizione di onori, di ricchezze o di qualsiasi altra cosa possa essere divisa tra i membri della comunità politica [...], mentre l'altra è quella che apporta delle correzioni nei rapporti privati. Di quest'ultima, poi, vi sono due parti; infatti alcune relazioni sociali sono volontarie e altre involontarie; volontarie sono quelle come vendita, compera, prestito a interesse, garanzia, comodato, pegno, salario [...], mentre, di quelle involontarie, alcune si istituiscono di nascosto, come furto, adulterio, avvelenamento, prostituzione, corruzione di schiavi, omicidio doloso, falsa testimonianza, mentre altre sono violente, come maltrattamenti, sequestro, omicidio, rapina, mutilazione, insulti, oltraggio». Come si vedrà, Tasso seleziona alcune fattispecie aristoteliche e le esemplifica attraverso episodi letterari (distribuzione di premi: *Eneide*; furto: Valerio Massimo; sequestri: *Decameron*; lenocinio: *Eneide*, *Lancelot*, *Decameron*). Del fatto che anche i malfattori non possano che seguire una qualche forma di giustizia si discute in *Resp*. 351A-352C, mentre ad Aristotele rimanda Dante, *Cv*

[29] F.N. Ma vi piacerebbe ch'in ciascuna di queste specie si trovasse ancora la cortesia?

A.B. Mi piacerebbe sopramodo.

F.N. Nel compartimento de' premi che fece Enea, non vi paion giustamente dispensati quelli che ricevono Eurialo e Diore nel giuoco del corso?[32]

A.B. Paionmi.

[30] F.N. Ma cortesemente son dati gli altri a Salio e a Niso, a' quali la fortuna era stata contraria, come appare in que' versi:

> Tum pater ⟨A⟩eneas: Vestra, inquit, munera vobis
> Certa manent, pueri, e⟨t⟩ palmam movet ordine nemo:
> Me liceat casum miserari insontis amici.
> Sic fatus, tergum getuli immane leonis
> Dat Salio.[33]

E parimente fu cortesia più che giustizia quella ch'egli mostrò ad Aceste, dove si dice:

> ...Sed laetus amplexus Acestem,
> Muneribus cumulat magnis ac talia fatur.[34]

A.B. Parimente a mio parere.

I XII 9-10, in un passo segnato da Tasso con la nota '*Giustizia*' («Et questa è la giustizia, la quale solamente nella parte rationale, o vero intellettuale, cioè nella volontà. Et questa è tanto amabile, che sì come dice il Philosopho nel quinto dell'ethica, li suoi nemici l'amano, sì come sono ladroni, et rubatori»: VACALEBRE 2019, p. 161). Sul tema, cfr. anche *De la dignità* 52, e il relativo commento.

32. Cfr. *Aen*. V 286-361 (Niso, in vantaggio nella corsa, scivola e cade; a quel punto ostacola Salio, facendo sì che la gara sia vinta dall'amico Eurialo, seguito da Elimo e Diore; Enea premia, secondo le regole, i primi tre arrivati, ma decide di donare un premio anche ai due concorrenti caduti durante la gara). L'episodio è citato anche in *Forno I* 315-316 (cfr. RAIMONDI 1955, p. 317), che lo riassume a memoria, concludendo che «Enea, *altrettanto giusto quanto pietoso*, [non] lascia impremiato il vero vincitore».

33. *Aen*. V 348-352 (si corregga *casum* in *casus*: «Allora il padre Enea disse: "I vostri doni restano vostri, e la vittoria del ragazzo nessuno la cambia; ma a me sarà consentito aver compassione di un amico innocente". Così dicendo dà a Salio la pelle di un grande leone getulo»).

34. *Aen*. V 531-532 (si corregga *laetus* in *laetum*: «ma [Enea] abbraccia il lieto Aceste, riempiendolo di doni e dicendogli queste parole...»). Nella gara di tiro con l'arco, già colpita dal vincitore la colomba-bersaglio, il vecchio Aceste scaglia una freccia a vuoto che prodigiosamente prende fuoco. Enea per questo gli dona dei premi non dovuti e lo dichiara vincitore su tutti.

[31] F.N. Ma ne la giustizia correttiva quelle medesime azioni ch'i giudici fanno giustamente, secondo le leggi, possono farle cortesemente con le maniere apprese ne le corti, dove sogliono usare assai spesso.

A.B. Possono: laonde per l'un rispetto le chiamerei legitime, per l'altro cortesi; però, s'alcuna volta o principe o cavaliero illustre o alcun uomo famoso per eloquenza o per dottrina sarà dinanzi a' discreti giudici, niuna sorte d'onore per cortesia gli deve esser negata.[35]

[32] F.N. Ma che direm noi, signor Beltramo, in quell'altra maniera di commerci? Vorrem credere che mancasse del tutto ogni maniera di cortesia in que' generosi corsari che si tennero bene aventurosi potendo adorar Scipione Africano;[36] o 'n Ghino di Tacco, il qual così agevolmente guarì il ricco abbate del male de lo stomaco e meritò per opera sua d'esser poi ricevuto ne

35. Introducendo l'ultimo passaggio, dedicato alla giustizia correttiva e in particolare a quella dei 'rapporti involontari' (nei quali cioè interviene l'inganno o la violenza), Tasso sottolinea quello che, rispetto alla sua situazione, doveva essere il tema più urgente: nel caso di un gentiluomo che si è macchiato (o è accusato) di una colpa o di un reato, il ricorso ai mezzi propri della giustizia legale deve sempre essere accompagnato dal rispetto delle regole della *cortesia* e dell'*onore* dell'imputato. Nell'«uomo famoso per eloquenza o per dottrina» messo «dinanzi a' discreti giudici» non è difficile riconoscere il recluso di Sant'Anna, che ad es. nell'ep. 123 scriveva: «ogni gastigo che mi si dia, è in alcun modo addolcito non solo con la speranza, ma co 'l modo del darlo», e aggiungeva che il proprio animo, «ch'è vago d'onore, non potrà mai risanarsi se l'onor non riacquista; né crederà mai d'averlo ricuperato, se alcun segno non ne vede» (*Lettere*, II, pp. 10 e 30). Così leggeva la prima stesura: «[se] uomini famosi *per lettere* e per dottrina *stan in poter* de' discreti giudici, niuna sorte d'onore *che si debba* per cortesia *è stata lor dinegata da i discreti giudici*; *e percioché colui che tiene il sommo grado ne' giudicî del mondo ha parimente il soprano grado nelle corti secolari, dove è somma podestà di giudicare e somma cortesia, come ho altre volte udito da voi, signore Alfonso, che sia nell'imperatore Massimiliano, ch'oggi è vivo: e però il buon Traiano non sol ascoltò con somma cortesia la vedovella, che di lui si lagnava, ma intieramente sodisfece alla giustizia*» (RAIMONDI 1958, III, p. 128 apparato). Massimiliano II d'Asburgo, morto il 12 ottobre 1576, era cognato del duca Alfonso d'Este e padre dell'imperatore Rodolfo II, al quale Tasso, nei primi mesi di prigionia, era ricorso chiedendo un intervento in suo favore: nel passo poi cancellato egli metteva così in tacito paragone la sua situazione con quella della *vedovella* di fronte a Traiano immortalata in *Purg.* X 73-93 e *Par.* XX 45, evocando un episodio ricordato negli stessi termini anche nell'ep. 123 (*Lettere*, II, p. 39).

36. L'episodio dei «complures praedonum duces» che vennero a rendere omaggio a Scipione l'Africano annunciando che essi «non vitae eius hostes, sed virtutis admiratores venisse, conspectum et congressum tanti viri», e il racconto di come il nobile condottiero li accogliesse e accettasse il loro omaggio, è in VAL. MAX. II 10 2b. Per l'attacco della frase, si veda il «conciero» inviato da Tasso a Francesco Villa il 25 marzo 1585 (*Lettere inedite e disperse*, n. XXXIX): «Nel dialogo de la Cortesia – "Ma che direm noi, signor Beltramo, in quell'altra maniera di commerci? Vorrem credere che mancasse la cortesia in que' valorosi?". Còncisi – "Ma che direm, signor Beltramo, in quell'altra maniera di commerci; vorrem credere che mancasse del tutto ogni maniera di cortesia?"».

la grazia di Santa Chiesa e divenir friere de lo spedale;[37] o pur in Anna appresso Virgilio, la quale

Sola viri molles aditus et tempora norat;[38]

o pur in Galealto, re de l'isole lontane?[39]

[33] C.O. Egli fra Lancilotto suo amico e Ginevra pose maggior concordia di quella che ponesse mai alcun giudice fra' litiganti, e con maggiore cortesia; e fu miglior mezzo da ridurla ad egualità.[40] Ma io ho prevenuto l'ab-

37. *Decam.* X 2; così si legge nella rubrica introduttiva: «Ghino di Tacco piglia l'abate di Cligní e medicalo del male dello stomaco e poi il lascia; il quale, tornato in corte di Roma, lui rinconcilia con Bonifazio papa e fallo friere dello Spedale» (ossia frate ospedaliere, dell'Ordine di San Giovanni di Gerusalemme). La novella, come afferma la narratrice Elissa (§§ 3-4), narra della «mirabil magnificenzia usata» gratuitamente dall'abate di Cluny nei confronti di Ghino di Tacco che l'aveva rapito.

38. *Aen.* IV 422 (*noris* nel contesto originale: «tu sola puoi sapere il momento e l'approccio migliore»): Didone, accortasi che Enea si prepara a salpare, così si rivolge alla sorella Anna perché in qualità di confidente di lui, alla quale sola egli affida i suoi segreti, lo supplichi di ritardare la partenza, donandole per l'ultima volta un «tempus inane». Anna assume dunque, come più sotto Galealto, la funzione di *mezzana* in un caso (pur *sui generis*, nell'*Eneide*) di adulterio. In *Messaggiero I* 207, d'altra parte, lo spirito paragonava il «ruffiano» all'ambasciatore, in quanto egli «d'amore tra gli amanti è conciliatore».

39. Il celebre episodio evocato nella battuta seguente, in cui Galehols/Galeotto (o Galehaut/Galealto) rende possibile l'incontro segreto e il primo bacio tra Ginevra e Lancillotto, risale al *Lancelot en prose* (1215-1225) e fu fissato entro il ciclo del *Graal* (1235-1240; vd. ad es. la versione che si legge in Poirion 2003, pp. 563-594); la scelta onomastica di Tasso, che mette tra parentesi la mediazione di *Inf.* V 137 e del *Decameron* «cognominato prencipe Galeotto», rimanda forse anche all'*Avarchide*, dove non è ricordato il ruolo di mediatore nella relazione adulterina, ma in cui l'amicizia fra Lancillotto e «Galealto, / il forte *re dell'isole lontane*» (Alamanni, *Avarchide* I 34 1-2) assume un grande rilievo, ricalcando quella fra Achille e Patroclo e intrecciandola con quella di Eurialo e Niso (cfr. Comelli 2007, pp. 267 e 299-303). Si ricordi che di lì a poco Tasso avrebbe cominciato a comporre la tragedia il cui protagonista, nella prima versione, si chiama appunto *Galealto*, incentrata su un'amicizia tradita per amore.

40. *mezzo… egualità*: ricalca (ironicamente) *Eth. Nic.* V 1132a: «poiché [l'in]giusto così inteso si configura come una disuguaglianza, il giudice cerca di ristabilire l'uguaglianza», e in generale si rifà al principio espresso poco sotto secondo cui «il giusto correttivo viene ad essere l'elemento intermedio tra perdita e guadagno», per cui «alcuni chiamano i giudici 'mediatori', intendendo dire che, se colgono il medio, coglieranno il giusto». La *pointe*, mettendo in cortocircuito il ragionamento di ambito giuridico-legale con la terminologia amorosa, gioca qui sul passaggio *medio-mezzo-mezzano*. Così si introduceva la battuta nella prima redazione: «Qui sorrise il signor Alfonso, e disse…»: Raimondi 1958, III, p. 129 apparato); sotto lo stesso tono sorridente va letto quanto segue, ove si chiede di mostrarsi indulgenti con gli amori adulterini cantati nella letteratura cortese e cavalleresca (nella prima

bate co 'l mio parlare, temendo ch'egli volesse darci a divedere ch'in questa maniera di contratti la cortesia fosse più tosto una specie d'ingiustizia: il che senza biasimo de' cavalieri antichi e moderni difficilmente par che si possa dimostrare. **[34]** Pur io stimo che molto meglio l'amore che la morte agguagli tutte le disaguaglianze, né so bene s'egli usi le proporzioni geometriche o l'aritmetiche più tosto; ma qualunque siano le sue misure o le dismisure, desidero che mi si conceda potersi non sol cortesemente ma giustamente servire un amico.[41]

[35] A.B. Voi parlate forse di quella giustizia che s'usa inanzi al tribunale amoroso con quella

> Dura legge d'Amor che, bench'obliqua,
> Servar conviensi, che per tutto aggiunge
> Di cielo in terra, universale, antiqua;[42]

ma io non vi ho studiato giamai e ne sono de' meno intendenti. Ma inanzi a quelli ne' quali è castigato l'adultero assai ingiusta suol parere questa cortesia.[43]

stesura Alfonso sosteneva addirittura di non poter «difendere» la taccia di ingiustizia data a questo tipo di cortesia «senza *mio* pregiudicio»: *ibid.*).

41. Su *amore* che *agguaglia le disaguaglianze* cfr. almeno *Aminta*, Prol. 84-85: [detto da Amore] «e la disagguaglianza de' soggetti / come a me piace agguaglio»; *Considerazioni sopra tre canzoni di M. Gio. Battista Pigna*: «nell'unione degli animi perfetta, non basta ch'essi siano onesti e fedeli; ma *fa mestieri ch'amore adegui ogni disuguaglianza, e li riduca a parità*, per unirli perfettamente, e fare non unione, ma unità» (p. 92); *Romeo* 24: «[le donne] in tutti gli altri uffici della vita nascono all'uomo inferiori: *solo amor è forse quel ch'agguagliando le lor disagguaglianze*, rende le donne eguali agli uomini». La definizione della proporzione geometrica nella giustizia distributiva, e di quella aritmetica in quella correttiva, è in *Eth. Nic.* V 1131b-1132a. Sui due tipi di proporzione, in relazione alle due specie di giustizia particolare, Tasso si sofferma anche nelle epp. 123 e 125 (*Lettere*, II, pp. 38-40 e 64-65), mentre il medesimo tema, in relazione all'equità (nel gioco), è toccato in *Gonzaga secondo* 139-143. Si noti come, nel contesto sorridente di cui si è detto, la condanna dell'amor cortese adulterino sia qui evocata solo per essere subito respinta, con la dichiarazione finale del conte che aiutare un amico in una simile situazione dovrebbe essere considerato non solo *cortese* ma addirittura *giusto*: se già le battute successive interverranno a stemperare una simile dichiarazione, assai più netto sarà il giudizio di Tasso nei dialoghi più tardi in cui affronterà programmaticamente il tema dell'amore sensuale (si pensi, in particolare e da ultimo, al *Cataneo-conclusioni*).

42. *Tr. cup.* III 148-150. Qui Petrarca si riferiva all'ingiustizia del suo amore non corrisposto, dal quale però non poteva liberarsi: in un contesto ironico, Tasso sfrutta l'uso metaforico di *legge d'Amor* per sottolineare il passaggio, in quest'ultima coda del dialogo, dal discorso etico-legale a quello sulle usanze galanti cavalleresco-cortesi.

43. Continuando nel gioco sui diversi piani semantici, il Beltramo contrappone il *tribunale d'amore* a quello (penale) nel quale l'adulterio è punito come un reato.

[36] F.N. Né questa ardisco di negar che sia cortesia, poi che piace al signor conte; né, s'ella è cortesia, stimo che possa in modo alcuno chiamarsi ingiusta; ma forse alcuna secreta operazione, alcun sottile avedimento può simigliar cortesia fra' gioveni cavalieri in una corte piacevole, che ne la più grave e più severa non sarà tale stimata fra' più maturi: e 'l ragionamento del conte Guido da Monforte co 'l buon re Carlo ce 'l manifesta chiaramente.[44]
[37] Però ne le corti perfettissime, come che non si nieghi a gentil cavaliero l'esser mezzano fra l'amico e la donna amata, sarà a miglior fine e a più laudevole che di furtivo abbracciamento e d'adulterio: a fin, dico, di matrimonio o di quella modesta conversazione che ne le nobilissime corti non suol esser negata, per la quale molte volte gli animi valorosi si congiungono in una onorata amicizia.[45]

[38] A queste parole il conte pareva acquetarsi; quando sopragiunsero i fratelli con altri gentiluomini, e i servitori, portando l'acque a le mani, posero fine a le nostre quistioni.[46]

44. *Decam.* X 6. *Il buon re Carlo* è Carlo I d'Angiò, di cui Guido di Monforte fu vicario in Toscana; così recita la didascalia della novella: *Il re Carlo vecchio, vittorioso, d'una giovinetta innamoratosi, vergognandosi del suo folle pensiero, lei e una sua sorella onorevolmente marita.* Nel «ragionamento del conte Guido», oltre all'insistenza sul fatto che l'amore passionale si addice ai giovani («Questo non è atto di re magnanimo anzi d'un pusillanimo giovinetto»), si legge un rimprovero che ben si inserisce nell'orizzonte di questo dialogo, e che forse Tasso volle sottilmente richiamare: «dite che diliberato avete di torre le due figliuole al povero cavaliere il quale in casa sua oltre al poter suo v'ha onorato, e per più onorarvi quelle quasi ignude v'ha dimostrate, testificando per quello quanta sia la fede che egli ha in voi, e che esso fermamente creda voi essere re e non lupo rapace. [...] Qual tradimento si commise già mai più degno d'eterno supplicio, che saria questo, che voi a colui che v'onora togliate il suo onore e la sua speranza e la sua consolazione?».

45. Nella prima stesura, su questo passo si innestava un nuovo tema, lasciato però in sospeso (nel ms. Marc. la frase si interrompe a metà riga, e il resto della pagina è bianco): «sarà a miglior fine che d'adulterio, *et in questa parte stimo che i romanzatori spagnuoli abbiano veduto meglio quel che era convenevole, che non hanno conosciuto i francesi: percioché molti ma*» (cfr. Raimondi 1958, III, p. 131 apparato); esso fu, in un secondo momento, cassato e sostituito con l'aggiunta nel margine basso del finale attuale.

46. Così si concludono anche le *Prose* di Bembo (III 79: «messe le tavole, e data l'acqua alle mani, tutti insieme lietamente cenarono»).

Il Forestiero Napolitano overo de la gelosia

Introduzione e commento
di Giacomo Vagni

Genesi e tradizione

Il Forestiero Napolitano è il secondo testo del cosiddetto "trittico morale", con *Il Beltramo overo de la cortesia* e *Il N. overo de la pietà*, la cui prima stesura è conservata nel ms. autografo della Marciana It. IX, 189, cc. 39*r*-52*r* (sulla datazione, vd. l'*Introduzione* al *Beltramo*). Il testo primitivo fu rivisto in un secondo momento, con alcune aggiunte nei margini e correzioni puntuali (si legge in Raimondi 1958, III, pp. 133-147: a questo testo già revisionato si farà riferimento, nelle note, come alla *prima redazione*, eventualmente distinguendolo dalla stesura primitiva); una stesura ulteriore è poi testimoniata da un secondo manoscritto autografo, conservato presso il Museo Correale di Terranova a Sorrento (cfr. Russo 2022, p. 386, n. 84). Quest'ultimo, al netto di alcune minori varianti, concorda con l'*editio princeps*, nella *Parte quarta* delle *Rime et prose* tassiane (1586), e su di esso è esemplato il testo dell'edizione moderna (Raimondi 1958, I, pp. 83-87). Le correzioni che condussero alla redazione definitiva – anch'esse per lo più puntuali, con espansioni retoriche o attenuazioni prudenziali di alcune formule, che non intaccano la struttura né i contenuti principali della stesura originale – possono essere collocate, secondo Raimondi, tra il 1584 e il marzo 1585 (ivi, p. 16).

Argomento

Si mette in scena un dialogo, di tipo mimetico puro, fra l'umanista Camillo Coccapani e il Forestiero Napolitano, *alter ego* dell'autore. Al primo è attribuita una valutazione negativa della gelosia, definita come «affanno per la bellezza che si ritrovi nella persona amata, della quale temiamo ch'altri sia possessore» (4). Il Forestiero rifiuta tale posizione, prima equiparando tale passione a quella (positiva) dell'emulazione (11-13), poi affermando che essa non è affanno né dolore, ma più propriamente *timore* (25): timore «di perder la grazia de la sua donna», che diventa «cagione che l'animo s'adorni di tutte le virtù» (27). La sublimazione finale della *gelosia*, assimilata ai gradi più alti della virtù, si fonda sulla citazione di *auctoritates* poetiche volgari. Consapevole della problematicità della sua tesi, e

di quanto nelle fonti letterarie sia più frequente una visione della gelosia diversa dalla sua, il Forestiero discute l'affidabilità di simili modelli: se la poesia che imita gli affetti (come la lirica) è inattendibile, perché caratterizzata dall'intrinseca ambiguità di una materia non intellettuale (36), non è così per i generi letterari più alti, nei quali poeti come il Dante della *Commedia* e il Petrarca dei *Triumphi* scrivono «seperandosi da queste passioni» e trattano «de le cose divine». Questi ultimi, nei quali non è ammissibile alcuna contraddizione o errore, danno luogo a un'effettiva conoscenza della verità (37).

In modo in parte analogo a quanto avviene nel coevo dialogo *della pietà*, il trattamento della gelosia dal punto di vista della scienza dell'anima e della teoria delle virtù, invece che da quello della fenomenologia d'amore, viene così implicitamente ad autorizzare – e anzi a giustificare razionalmente – il ruolo che simili passioni hanno nei generi letterari maggiori e nella loro ricezione, sottolineando la portata conoscitiva di questi ultimi non solo nella tradizione classica, ma anche in quella moderna volgare (cfr. Selmi 2017, p. 59). In questo senso, il dialogo sviluppa alcuni spunti (platonici) che presiedono all'*Allegoria* del poema, in particolare intorno all'interpretazione etico-politica dei testi poetici, e al contempo fa da incubatrice per temi destinati a importanti sviluppi, dalla *Tragedia non finita* (1580-1581) fino al *Giudicio sovra la «Gerusalemme» riformata* (1593-1595).

Il tema della gelosia attraversa l'intera produzione tassiana: oltre al presente dialogo, gli sono dedicati un'ottava del *Rinaldo* (XI 5), tre *Conclusioni amorose* (XLV *La gelosia non esser figliola, ma sorella d'amore; cioè non effetto nato d'amore, ma effetto nato dopo amore*, XLVI *La gelosia essere segno certissimo d'ardentissimo amore ed accrescer l'amore; né però negarsi ch'ella non distrugga l'amore* e XLVII *La gelosia ch'è nell'amante, se pur è difetto, esser difetto non dell'amante, ma de l'amata*: p. 302), un *Discorso della gelosia* e diverse liriche, fra le quali si ricordino in particolare i testi che, accompagnati da un significativo autocommento, nell'edizione Osanna verranno a formare il trittico CXLV-CXLVII, con i sonetti *Quel puro ardor, che da i lucenti giri* e *Geloso amante, apro mill'occhi e giro* e la canzone *O ne l'amor che mesci* (*Rime* 2016, pp. 171-176 e 327-329) e le dieci stanze *Io son la Gelosia, ch'or mi rivelo*, già nella raccolta *Alle signore principesse di Ferrara* del 1578 (n. 60, pp. 100-104), poi al n. CLVI della stessa edizione Osanna (*Rime* 2016, pp. 185-187 e 334-337); e si dovrà aggiungere il sonetto *O nemica d'amor, che sì ti rendi*, già in *Rime Eteree* 29, pp. 190-195, e poi nell'edizione Osanna al n. XLII (*Rime* 2016, p. 46), che come ha indicato Simonato 2022 deve essere interpretato come un'invettiva contro la gelosia.

Nonostante vi siano molti punti di contatto, soprattutto col *Discorso della gelosia*, gli esiti argomentativi del dialogo sono a prima vista difformi da quelli

degli altri testi tassiani, precedenti e successivi, sull'argomento (cfr. VAGNI 2019/4). Il dialogo è infatti l'unico saggio nel quale si celebri compiutamente la gelosia come sentimento positivo, promuovendolo a condizione sempre necessaria per poter progredire nella virtù. L'opera marca così un certo distacco anche rispetto alla parte maggioritaria della tradizione, trattatistica e lirica, che aveva fatto della disputa sulla gelosia un passaggio obbligato della discussione *de amore* (in tale linea si inseriscono con meno scarti le altre prove sopra citate, così come accade – seppur in maniera obliqua e paradossale – per il *Dialogo*, composto forse alla fine del 1580 o nell'anno successivo: vd. in part. §§ 1 e 48-51). Nel *Forestiero Napolitano* Tasso limita al massimo i riferimenti ai temi portanti della fenomenologia amorosa e sposta con decisione il discorso su un piano etico-teorico: partendo dalla riflessione sui legami fra gelosia, invidia ed emulazione, che ha nella *Retorica* aristotelica il suo testo fondante, si spinge nel finale a una sua definitiva sublimazione.

Ambientazione e interlocutori

Il dialogo non dà alcun riferimento che permetta di individuarne con certezza l'ambientazione. Significativi paiono però i legami con Modena: non solo l'unico interlocutore del Forestiero Napoletano afferisce all'ambiente modenese, ma il *Discorso della gelosia* – al quale il dialogo è per più aspetti legato – pare fosse pronunciato da Tasso appunto a Modena, il 27 febbraio 1577, per la fine del Carnevale, alla brigata di casa Ghirlenzoni (MALMUSI 1846, p. 16n; il testo fu pubblicato per la prima volta nella *Aggiunta alle Rime, et Prose del sig. Torquato Tasso*, in Vinetia, presso Aldo, 1585, pp. 29-53). Il nome del primo interlocutore vergato nel manoscritto Marciano, Camillo Tassoni (subito sostituito da Coccapani), rimanda alla famiglia Tassoni Estense da cui Tasso fu ospitato sia a Ferrara (teste la prima redazione del dialogo *de la cortesia*, ove definisce la «casa de' figliuoli del conte Nicolò Tassone» il suo «albergo ordinario»: RAIMONDI 1958, III, p. 116), sia a Modena presso Ferrante, governatore della città.

Nello stesso ambiente in cui fu pronunciato il *Discorso*, fra l'aprile e l'agosto 1577, Francesco Patrizi lavorò al trattato incompiuto *L'amorosa filosofia*, nel quale sono citati anche tre sonetti tassiani. Lo stesso Patrizi compare, insieme a Coccapani e a Tarquinia Molza (a cui è dedicata *L'amorosa filosofia*), nel dialogo di ambientazione modenese *Il Ghirlinzone overo l'epitaffio* (composto nel 1585). Il trattamento della figura di Coccapani, che nei due dialoghi rivela una certa ottusità, potrebbe celare una sottile ed elusiva vena satirica nei confronti degli accademici stretti intorno alla Molza, dalle cui tesi (talora sovversive) sulla natura di amore Tasso intende distinguersi: come ha osser-

vato Selmi 2017, p. 40, il gruppo a cui appartiene *Il Forestiero Napolitano* è costituito da dialoghi che, «scaturiti dal clima delle conversazioni cortigiane e del neoplatonismo erotico, ne costituivano il controcanto, quasi una sorta di correttivo parodico, utile a svelare l'altra faccia ingannevole di idealizzanti apoteosi cortesi o miracoli d'amore». Patrizi era stato chiamato a Ferrara nel 1578 da Antonio Montecatini per insegnare la filosofia platonica: la certificazione del sopraggiunto distacco rispetto alle teorie in voga in simili circoli sarebbe coerente con l'immagine di sé che Tasso cercò di ricostruire a partire dalla crisi del 1577 e nei primi scritti da Sant'Anna (vd. Corsaro 1999 e Corsaro 2003, pp. 11-48).

Camillo Coccapani (1535-1591). Nato a Carpi, discepolo e corrispondente di Sigonio (Garavelli 2006, pp. 97-98), fu lettore di umanità in vari centri dell'Italia padana (Mantova, Piacenza, Reggio Emilia) e soprattutto, a più riprese, a Modena, dove ebbe come allieva anche Tarquinia Molza. Fu incaricato di insegnare Retorica e Poetica a Ferrara nel 1583-1584, nel 1588-1589 e nel 1590-1591 (vd. Prandi 2014, p. 120 nota 63 e Tiraboschi 1782, pp. 41-45). Si conservano due lettere a lui dirette dell'agosto 1584, in cui Tasso discute il testo greco di un passo dell'*Etica Nicomachea* (*Lettere*, II, nn. 295 e 297).

Forestiero Napolitano (vd. l'introduzione al *Beltramo*).

Struttura argomentativa

I. *Gelosia e virtù* [1-39]
  a. Introduzione. Che cos'è la gelosia? [1-2]
  b. Gelosia ed emulazione [3-13]
    b.1. La gelosia è dolore per un bene degno d'amore posseduto da altri [3-4]
    b.2. L'emulazione è «giusta», la gelosia è «meritevole di biasimo» [5]
    b.3. Se l'emulazione fosse giusta, non le mancherebbe alcuna virtù [7-9]
    b.4. I beni «onorevoli» e quelli «degni d'amore» sono i medesimi [10-12]
    b.5. Non si possono distinguere gelosia ed emulazione, entrambi sentimenti lodevoli [13]
  c. Dolore o timore [14-25]
    c.1. Ariosto dimostra il carattere «reo» della gelosia [14-15]
    c.2. La gelosia non può essere contemporaneamente dolore e timore [16-20]
    c.3. La gelosia deve identificarsi con il male maggiore [21-22]
    c.4. Il timore non è il male maggiore [23-24]
    c.5. La gelosia non è dolore, ma timore [24-25]
  d. La gelosia come virtù [26-32]
    d.1. La gelosia spinge l'amante a divenire virtuoso [26-27]

d.2. La gelosia accompagna sempre l'amore, ed è condizione per acquisire tutte le virtù [28]
d.3. La gelosia è un sentimento proprio anche delle anime del purgatorio e del paradiso [29-31]
d.4. La gelosia è attributo di Dio [32]

e. L'autorevolezza dei poeti [33-39]
e.1. Quanto detto potrebbe non essere creduto, perché si fonda sull'autorità dei poeti [33-34]
e.2. Come comprendere quando un poeta dice la verità? [34-35]
e.3. Poeti che parlano in figura di amante *vs* poeti che parlano delle cose divine [36-38]

f. Conclusione. Coccapani afferma di essere rimasto della propria opinione [39]

Fonti

Il punto di riferimento argomentativo per la prima parte del dialogo è il passo della *Retorica* di Aristotele (II, 11) dedicato allo *zêlos*. Sullo sfondo è presente un'altra fonte tradizionale: la rassegna stoica delle passioni, e in particolare della *zelotypia*, offerta da Cicerone nelle *Tusculanae disputationes* (in part. IV, VII 16 - VIII 17). Il punto chiave dell'argomentazione tassiana, con l'assimilazione stretta della gelosia al timore, si muove in una prospettiva aristotelico-tomistica (vd. almeno *Eth. Nic.* III 6-7 e *ST* I-II qq. 41-44, che commenta ampiamente *Rhet*. II 5) sfruttata in chiave implicitamente antistoica, dal momento che attribuisce a una passione, caratterizzata come *inquietudine*, una funzione positiva. La riflessione tomistica, che emerge in diversi passaggi del dialogo ed è sfruttata anche nel pressoché coevo *Il Gonzaga overo del piacere onesto*, sarà poi meglio sviluppata ne *La Molza overo de l'amore* (in part. §§ 30-33), dialogo più tardo in cui si opera un «tentativo [...] di ricondurre la passione nella sfera della virtù» (BASILE 1991, p. 248) per alcuni aspetti analogo a quello qui messo in atto. Alcuni spunti potrebbero essere inoltre riconducibili al capitolo LXXVIII, *De zelotypia et contrario* del *de amore* di Agostino Nifo, opera ben nota a Tasso, che la postillò (RUSSO 2022, pp. 389-390, postill. n. 15) e vi attinse largamente per il rifacimento poco più tardo del *Gonzaga piacere onesto* (1581). L'ultima parte del dialogo recupera, senza nominare la fonte, la quadripartizione neoplatonica delle virtù (*politicae, purgatoriae, animi iam purgati, exemplares*) che Tasso a quest'altezza desumeva dal *Commento al Somnium Scipionis* di Macrobio (cfr. *Discorso della virtù eroica e della carità*, p. 189).

Il riferimento a tali autorità, solitamente implicito, non appare per lo più come un rimando puntuale a una fonte, quanto una libera rielaborazione di alcune grandi matrici culturali, talora spinta al limite della voluta incomprensione se non dell'abuso (si veda l'interpretazione erronea di un passo aristotelico a § 20, o la forzata assimilazione delle virtù *catartiche* a quelle

delle anime del purgatorio a §§ 29-31). Il recupero di molti dei passi via via richiamati parrebbe inoltre operato per via mnemonica, secondo una modalità che, non estranea all'intero percorso dei *Dialoghi*, sembra particolarmente frequente in quelli dei primi anni di reclusione, caratterizzati da una più grave carenza di libri.

Per quanto riguarda le fonti volgari in prosa, Tasso sembra volersi distaccare dai modelli della trattatistica amorosa, compresi quelli che ben conosceva per averli ampiamente sfruttati, ad esempio, nel *Discorso della gelosia*, e che costituiscono comunque il punto di confronto obbligato per la sua trattazione: probabilmente la *Lettura sopra un sonetto di Giovanni della Casa* di Benedetto Varchi (cfr. Zaja 2023, pp. 198-199), certamente il *Della institutione di tutta la vita de l'homo nato nobile e in città libera* di Alessandro Piccolomini (in part. dal libro IX, cap. VII *Dove si biasima la gelosia; e si dimostran tre specie di timore amoroso*) e il *Trattato dell'Amore humano* di Flaminio Nobili. In particolare, tale volontà di superamento sembra colpire il *Dialogo d'amore* di Sperone Speroni, nel quale Bernardo Tasso compare come interlocutore principale e, dopo un iniziale tentativo di difenderne un'immagine positiva con ragioni simili a quelle sostenute qui dal Forestiero Napolitano, deve cedere alle argomentazioni del Grazia riconoscendo che «veramente è rea cosa la gelosia» (p. 524). Come accade più esplicitamente nel già citato *Il Gonzaga overo del piacere onesto*, anche nel *Forestiero Napolitano* Tasso si identifica in qualche modo con la figura del padre, riprendendo un tema caro agli ambienti da lui frequentati (in questo caso, l'Accademia degli Infiammati di Padova). Schematizzando i termini dell'ampio dibattito cinquecentesco sul tema, si può comunque osservare che Tasso sceglie di collocarsi nella linea 'positiva' aperta da Varchi, anche riprendendo interventi più recenti come l'autocommento di Giuliano Goselini al sonetto *Non aperse tanti occhi Argo per Io* (in Goselini 1573, cc. 40*v*-45*r*; cfr. Zaja 2023, pp. 193 e 197), e contro quella opposta di Speroni, Piccolomini e Flaminio de' Nobili. Se nella prima parte il dialogo sembra restare sostanzialmente entro i termini varchiani di una riabilitazione della gelosia quale sentimento naturale che può essere moderato dalla ragione, la promozione a virtù ne supera decisamente le conclusioni, portando alle estreme conseguenze alcune premesse e puntando a esprimere una posizione originale e inattesa, consapevolmente al limite del paradosso, su un tema di grande fortuna. È per questo difficile sottrarsi all'impressione che, con una torsione che in altri tempi si sarebbe detta manieristica, il tema della gelosia sia declinato in modo almeno in parte pretestuoso, sperimentando argomenti e concetti secondo un gusto accentuato per le conclusioni sorprendenti, salvo aprire nel finale al tema, destinato a ben altri e maggiori sviluppi, del rapporto tra poesia e filosofia.

Per le autorità poetiche, infine, il dialogo fa un ricorso non esornativo ma strutturale – tanto che l'attendibilità di tali fonti è messa esplicitamente a tema nel dibattito tra i due interlocutori – alla poesia volgare, in particolare fondandosi su alcuni dei passi del *Canzoniere* e dell'*Orlando Furioso* sovente sfruttati dalla trattatistica, ma senza mai citare *Rvf* 182, punto di partenza e confronto obbligato per l'esegesi cinquecentesca intorno al nostro tema (cfr. Zaja 2021), né i due testi moderni più utilizzati a tal proposito, i sonetti del Casa e del Tansillo sulla gelosia. Rispetto agli altri dialoghi tassiani dello stesso periodo (in particolare il *Forno I* e il *Messaggiero*), è poi ridotto in modo consistente l'apporto di fonti classiche, e specificamente virgiliane. Nella parte finale, che celebra la gelosia, le *auctoritates* di riferimento sono soltanto poetiche e volgari, e vanno dal *Canzoniere* e *Trionfi* petrarcheschi, alla *Commedia* dantesca, fino al distico di un sonetto spirituale del Coppetta chiamato a sostenere il passaggio più impegnativo, che vuole la gelosia/zelo come virtù divina. Viste le dichiarazioni di poetica che concludono lo scritto, tale scelta pare significativa, in quanto rimarca la volontà di proporre un programma di alta eloquenza volgare, capace di affrontare anche i temi teorici più impegnativi, che riprende e aggiorna quello dell'Accademia degli Infiammati.

Edizioni

Prima edizione: *Rime e Prose... Parte quarta*, Venezia, Giulio Vasalini, 1586, pp. 67-84 (e ristampa 1589).

Ulteriori edizioni: *Le prose... divise in cinque parti. Nuovamente poste in luce separate dalle Rime, al reverendiss. P. D. Angelo Grillo...*, Venezia, Evangelista Deuchino, 1612, III, pp. 167-181; *Opere... colle controversie sopra la Gerusalemme liberata divise in sei tomi*, Firenze, Tartini e Franchi, 1724, III, pp. 395-400; *Opere... colle controversie sopra la Gerusalemme liberata, e con Annotazioni intere di varj Autori*, VIII, Venezia, Stefano Monti e Compagno, 1738, pp. 36-42; *Opere... colle controversie sulla Gerusalemme poste in migliore ordine, ricorrette sull'edizione fiorentina, ed illustrate dal professore Gio. Rosini*, Pisa, Niccolò Capurro, 1824, IX, pp. 85-96; *Dialoghi*, II, Milano, Tipografia del Commercio, 1824, pp. 374-386; *Prose filosofiche*, Firenze, Alcide Parenti, 1847, II, pp. 79-88; *I Dialoghi... a cura di Cesare Guasti*, III, Firenze, Le Monnier, 1859, pp. 183-196; *I Dialoghi amorosi. Con prefazione e bibliografia a cura di Nella Belletti*, Lanciano, Rocco Carabba, 1914, pp. 49-59; Raimondi 1958, II/1, pp. 131-142.

Edizioni commentate di riferimento: Maier 1964-1965, IV, pp. 549-560; Baffetti 1998, I, pp. 197-212; Vagni-Alziati 2018, pp. 43-64 e 87-91.

Bibliografia essenziale

La proposta di datazione oggi più comunemente accettata risale a Raimondi 1955, pp. 311-318. Ha valorizzato la conclusione del dialogo, in relazione alla scrittura dialogica tassiana, Baldassarri 1970, pp. 18-19 e 25-28. Un'ampia e analitica ricognizione sul tema della gelosia nei diversi scritti tassiani, ricca di riferimenti ai modelli classici e moderni, è offerta da S. Prandi, *Variazioni tassiane sul tema della gelosia* (1994), ora in Prandi 2014, pp. 30-51; sulla gelosia nelle rime tassiane vedi da ultimo Simonato 2022; sul *Discorso della gelosia*, D'Amico 2005 e 2007, Zaja 2025; sul *Discorso* e sul dialogo, Vagni 2019/4. Spunti critici rilevanti in Selmi 2017, pp. 47-67. Vedi ora anche Vagni 2026.

Per una panoramica sul tema della gelosia nella trattatistica e nell'esegesi lirica fra Cinque e primo Seicento, cfr. Cherchi 1992, Favaro 2012, pp. 153-158, Tomasi 2019/2, Favaro 2021/2, pp. 31-55, Zaja 2021, Zaja 2023, Tomasi-Zaja 2026; sulla lirica: Milburn, 2003.

Il Forestiero Napolitano
overo de la gelosia

Interlocutori: Forestiero Napolitano, Camillo Coccapani

[1] F.N. Che cosa è gelosia?[1]

C.C. Voi, che l'avete conosciuta per lunga prova, ne dimandate a me, che non la conobbi giamai per esperienza?

F.N. Quasi non sia lecito a l'infermo dimandare al medico la natura del male.

C.C. È più lecito a me di non rispondere, perché né voi sete infermo, essendone già risanato, né, se voi pur foste, io sarei buon medico del vostro dolore.[2]

[2] F.N. Mentre negate di rispondermi, voi mi rispondete dicendomi ch'ella è dolore; e quantunque io non ne sia così infermo come n'era in altro tempo, nondimeno ancora non sono guarito in modo che non stimi che mi debbe esser giovevole molto l'intenderne l'opinione altrui: però ditemi qual dolore ella sia.

[3] C.C. Poi che voi così volete, io sono costretto di compiacervi, benché

1. Attacco *ex abrupto*, su modello di Pl. *Min.* 313A («Che cosa è mai per noi la legge?») e dello pseudo-platonico *Ipp.* 225A (Socr. «Dimmi, che cos'è la cupidigia? Che cos'è mai, e chi sono gli avidi di ricchezza?»; quest'ultimo è ricordato in *Dell'arte del dialogo* 22 come esempio di dialogo dottrinale, ossia didattico).

2. Questa iniziale distinzione dei ruoli corrisponde all'immagine dell'autore fissata sulla soglia del *Discorso della gelosia*, p. 171: «Né meno posso promettermi di poter dichiarar perfettamente le cagioni, l'essenze e le proprietà della gelosia: perch'egli suole avenire, che quando l'uomo è più gravemente d'alcun male oppresso, tanto meno la sua natura conosce. [...] Ascoltate dunque [...] non quello che le carte socratiche e peripatetiche n'insegnano; ma quanto, nelle scole d'amore, affettuoso amante ne discorre». Si aggiunga che sulla gelosia come infermità, e sul rapporto tra esperienza e conoscenza in questo ambito, si sofferma ad esempio Speroni, *Dialogo d'amore*, rispettivamente con le battute di Tullia d'Aragona che aprono alla discussione sul tema, a p. 513 («Troppo rea cosa è la gelosia, io il so che 'l provo», e poco oltre: «Indarno sono le ragioni, ove ha luogo l'esperienza») e con il lungo discorso del Grazia, ad es. a p. 521 («chi dirà mai che uno infermo di gelosia ami altrui né sé stesso? Ben dirà ogniuno che la conosce, non esser sanabil tal malatia»).

a persona più intendente de la natura sua potreste dimandarne. Dico adunque ch'ella è dolore de l'altrui bene, come giudicò il vostro Petrarca dicendo:

> Che d'altrui ben, quasi suo mal, si duole.[3]

F.N. Dunque alcuno il quale si dolesse de l'onore del suo nemico sarebbe geloso, e geloso parimente chi sentisse dolore perch'alcun suo compagno o eguale avesse conseguita qualche gloriosa vittoria, o qualch'inferiore fosse asceso ad alcuna sublime degnità.[4]

[4] C.C. Non sarebbe dolore di gelosia, ma d'emulazione più tosto: perciocché la emulazione è de' beni orrevoli, ma gelosia di quelli che sono degni d'amore. Direm dunque che la prima sia una melanconia overo un dolore per la presenza di sì fatti beni, i quali noi ancora possiamo conseguire se gli rimiriamo ne' simili di natura, non perché siano in altrui, ma perché manchino a noi medesimi;[5] la seconda un simile affanno per la bellezza che si ritrovi ne la persona amata, della quale temiamo ch'altri sia possessore.[6] **[5]** E perciò è

3. *Rvf* 222 8 (citato anche, insieme al verso precedente, nel *Discorso della gelosia*, p. 174). La formula con il possessivo («il vostro Petrarca»), frequente nei *Dialoghi* quando si introducono poeti o filosofi, identifica gli ambiti di pertinenza: la *corte* per il Forestiero Napolitano, cui spettano i primi, e lo *studio* per Coccapani, dedito ai secondi (distinzione simmetrica a quella, sopra avanzata, fra l'infermo e il medico).

4. La definizione di Coccapani si mostra inadeguata perché non distingue *verso chi* (un nemico, un eguale, un inferiore) si rivolga la gelosia (la quale, secondo Aristotele, tocca solo gli uguali: vd. § 4), e non specifica quale tipo di beni riguardi (quelli citati dal Forestiero – *onore*, *vittoria*, *degnità* – sono per Coccapani oggetto dell'*emulazione*: ivi). Non è invece esplicitata la confusione fra invidia e gelosia, sulla quale si soffermano, ad esempio, il *Discorso della gelosia*, pp. 174-175 e l'autocommento (*Rime* 2016, pp. 328 e 335).

5. La definizione dell'*emulazione* ricalca Arist. *Rh.* II 1388a: «lo spirito di emulazione [*zêlos*] è una forma di sofferenza nel constatare la presenza, in persone simili a noi per natura, di beni tenuti in grande considerazione e che è possibile anche per noi ottenere, sofferenza che deriva non dal fatto che un altro possiede questi beni, ma dal fatto che non li abbiamo noi»; il passo è già presupposto nel *Discorso della gelosia*, p. 175: «il geloso all'incontro s'affligge ch'altri la cosa desiderata posseda, non per altra cagione, se non perché, essendo posseduta, egli o ne resta privo in tutto, o non l'ha liberamente in sua balia».

6. La definizione della *gelosia* riprende quella di Cic. *Tusc.* IV viii 17: «Obtrectatio autem est, ea quam intellegi *zēlotupían* volo, aegritudo ex eo, quod alter quoque potiatur eo quod ipse concupiverit», già sfruttata nel *Discorso della gelosia*, p. 175 («la gelosia *è* timore ch'altri posseda la cosa amata»), e qui forse combinata con fonti più moderne, come Nifo, *de amore* lxxviii *De zelotypia et contrario*: «dici potest zelotypiam esse timorosam animi amantis suspitionem ne amata adsit alteri quam cum nemine uult habere communem. Dicitur enim *zelótypos* graece, aemulator formae»; essa sarà poi ripresa nell'autocommento al

irragionevol cosa e brutta, e dirò ancora meritevole di biasimo, il lamentarsi perché ci manchi

> Questo nostro caduco e fragil bene,
> Ch'è vento ed ombra, ed ha nome beltate.[7]

Ma il dolersi nel difetto de' beni orrevoli è giusta cosa; laonde è giusta l'emulazione, e passione d'uomini giusti.[8]

[6] F.N. Ma ditemi: può essere alcun dolore acerbo senza acerbità?

C.C. Non può in alcuna maniera.

F.N. Né aspro senza asprezza?

C.C. Né questo.

F.N. Né onesto senza onestà, né laudevole senza lode?

C.C. Vi si concede.

F.N. Dunque né giusto senza giustizia.

C.C. Né giusto senza giustizia. Ma non intendo ancora perché questo abbiate voluto conchiudere.[9]

[7] F.N. Io il dico perché mi pare che dove sia la giustizia non sia mancamento d'alcun bene onorevole: percioché la giustizia contiene in sé tutte l'altre virtù. Ma ciò ripugna a quello che poco inanzi diceste, che l'emulazione sia dolore per la presenza de' beni orrevoli, de' quali negli altri è abbondanza

sonetto CXLVI («dice quel che è la gelosia, cioè timore ch'altri non goda de la bellezza della cosa amata»: *Rime* 2016, p. 327). Nelle parole di Coccapani, emulazione e gelosia appaiono inizialmente come specie diverse di un'unica passione («dolore de l'altrui bene»), che si distingue nel rivolgersi ai beni *degni d'onore* (*onore*, *vittoria*, *degnità*) oppure a quelli *degni d'amore* (*bellezza*): per questo egli mette in primo piano la nozione di *aegritudo/affanno per la bellezza*, ossia dolore che quel bene stesso provoca.

7. *Rvf* 350 1-2. A seconda dell'oggetto a cui si rivolge, quella medesima passione diverrebbe dunque assimilabile a una virtù (l'emulazione) oppure a un vizio (la gelosia), come era affermato in modo più chiaro nella prima stesura («e dirò ancor *viziosa* → *degna di* → *meritevole di biasimo*»: RAIMONDI 1958, III, p. 136 e apparato, con una formulazione corrispondente ad es. a *DAP* II, p. 31 «per se stesso è malvagio il vizio, per se stessa è onesta la virtù, e l'opere virtuose e viziose sono per se stesse e lodevoli e degne di biasimo»). Si stabilisce così un parallelismo con *Il Beltramo*, ove si discute se la cortesia sia vizio o virtù.

8. Riprende ancora alla lettera, adattandolo alla situazione, ARIST. *Rh.* II 1388a: «per questo *l'emulazione è un sentimento onesto e proprio di uomini onesti*, l'invidia un sentimento spregevole e proprio di uomini spregevoli, in quanto il primo si accinge, attraverso l'emulazione, a ottenere dei beni, il secondo, attraverso l'invidia, a impedire che chi gli è vicino li abbia». Proprio quest'ultimo aspetto dello *zêlos* che dispone all'ottenimento dei beni offrirà il gancio al Forestiero, nella seconda parte del dialogo (§ 27), per fare della *gelosia* una virtù.

9. Uno scambio strutturato secondo un procedimento identico è in *Nifo* 107-108.

e in noi medesimi difetto: percioché, se questo dolore non è senza giustizia, è senza mancamento degli altri beni.[10]

C.C. Quasi io chiami beni orrevoli le virtù che sono contenute da la giustizia, come voi dite, e non più tosto le dignità e gli altri premi ch'a' giusti sono conceduti.

[8] F.N. Ma quali chiamate voi beni orrevoli?

C.C. Quelli che sono degni d'onore.

F.N. Dunque l'onore non è bene orrevole: perché, se ciò diceste, crederei che voleste di me prender gioco.

C.C. E perché prender gioco?

F.N. Perché la degnità è una specie d'onore; laonde, se la degnità fosse bene orrevole, ne seguirebbe che l'onore fosse degno d'onore: e questo mi pare uno scherzo.[11]

[9] C.C. Non ciascuna cosa dee considerarsi così essattamente o più tosto così sottilmente come a me pare che voi andiate considerando: anzi sarebbe amabil cosa il trattarne in modo e figura più grossa.

F.N. Dunque odioso vi sarà l'andarne più delig⟨ent⟩emente investigando: e io per non esser tale mi tacerò, perché son tanto vago del vostro amore quanto de l'essere onorato.[12]

10. Cfr. *Eth. Nic.* V 1129b: «E col proverbio diciamo che "nella giustizia è compresa ogni virtù"»; il passo è richiamato nell'ep. 125 (*Lettere*, II, p. 64) e in *Forno I* 16-17 (dove è sfruttato in un'argomentazione paradossale, poi confutata, per mettere in dubbio l'esistenza della *virtù* e della *nobiltà*); allo stesso luogo aristotelico risale il nucleo del *Beltramo* (in part. §§ 19-24). Il Forestiero trova contraddittoria la definizione dell'emulazione come *dolore giusto*: se l'emulo è giusto, egli possiede già la somma delle virtù, e dunque non può «dolersi» del loro «difetto».

11. I §§ 7-9, delegittimando la distinzione fra l'emulazione come virtù e la gelosia come vizio, mirano a fissare anche un secondo punto fondamentale: i *beni degni d'onore* che l'emulo desidera sono infatti le virtù in quanto tali e non, come vorrebbe Coccapani, gli *onori*, ossia i riconoscimenti esterni (*dignità* e *premi*) della stessa *virtù* (questo atteggiamento è proprio piuttosto dell'*ambizioso*, che, come si afferma in *Nifo* 77, ha come obiettivo la «apparenza de l'orrevole»). Si ricordi che secondo Tasso, come scrive in *Lettere*, II, n. 200, «Aristotele ripone l'onore *fra' beni piacevoli*, non fra gli onesti: ed a me pare che non sia quel ch'è onesto per sé, ma che segua nondimeno sempre quel ch'è onesto» (corsivo mio).

12. Riprende ironicamente i termini dell'interlocutore definendosi al contempo affetto da *gelosia* (desidera essere amato) ed *emulazione* (desidera essere onorato) e respinge l'accusa di eccessiva sottigliezza, presentando la propria indagine come *diligente*. Alla richiesta del Coccapani, tuttavia, il Forestiero si adegua, lasciando cadere l'argomento: del resto, se egli portasse alle ultime conseguenze l'obiezione avanzata al § 7 (se l'emulazione «non è senza giustizia, è senza mancamento degli altri beni»), finirebbe per aderire alla critica stoica all'etica dei Peripatetici, ossia alla condanna *in toto* delle passioni come tali (vd. *Tusc.* IV VII 38 e XIX 43-46, fino alla disapprovazione di emulazione e gelosia in IV XXVI 56).

[10] C.C. Cercate quel che vi piace; ma v'avertisco ch'amabili sono quelle cose le quali son fatte secondo a la natura si conviene: laonde non dovete trattar questa materia altramente di quel ch'ella ricerchi.

F.N. E io così mi sforzerò di fare, e però ne parlerò con que' termini co' quali gli altri sono usi di ragionarne.[13] E perché voi avete distinta l'emulazione da la gelosia, dicendo che l'una è de' beni orrevoli, l'altra degli amabili, dico che, se i beni onorevoli son quelli che son degni d'onore, amabili veramente saranno quelli che son meritevoli d'amore.

C.C. Così è senza dubbio.

[11] F.N. Ma che chiamate voi onore?

C.C. Il premio de la virtù.[14]

F.N. E l'amore a chi suole esser conceduto, a quelli che de la virtù sono privati o pur a coloro che ne sono possessori?

C.C. A' possessori.

F.N. Dunque l'amore anch'esso è premio de la virtù e, se dritto estimo, niuno altro premio più degno ha la virtù che l'amore.

[12] C.C. E questo che monta?

F.N. Che l'onore e l'amore siano l'istesso, e gli istessi beni sian quelli che d'onore e quelli che d'amore sono meritevoli, o almeno gli uni con gli altri si convertono in guisa che gli amabili sono orrevoli e gli orrevoli amabili; e da gli uni procede la emulazione gelosa e da gli altri l'emula gelosia, o pur insie-

L'ironia dello scambio sembra voler mascherare un'altrimenti troppo evidente aporia, che porterebbe il dialogo a un punto morto: ma l'ambiguità del passaggio potrebbe anche celare una critica all'astratta morale stoica, secondo quanto afferma la *Lettera politica*: «l'uomo di Stato, che non ha per oggetto la rigida e severa onestà, ma l'onestà temperata e ammollita dall'utilità, chiuderebbe sempre con le sue leggi la bocca a questi, ch'introducono nelle scuole de' peripatetici la dottrina degli stoici» (p. 146).

13. Coccapani pretende di trattare il tema della gelosia nei termini che più gli pertengono, ossia quelli della conversazione cortigiana, fondata sull'opinione (vd. *infra*, § 39; cfr. anche *Forno I* 13 e 36 e RAIMONDI 1998, pp. 37-38). Al contrario il Forestiero, che nelle prime battute del dialogo aveva incarnato la figura del *cortigiano*, si vuole filosofo e poeta, capace di declinare lo stesso tema sia in termini dialetticamente rigorosi sia in quelli, propri del genere dialogico secondo Sigonio, finalizzati all'*utilitas* del *vulgus imperitorum*. Un passaggio analogo, a poli invertiti, era già nella *Lettera politica*, ove si afferma che «'l pesar queste materie non con le popolari, ma con sottilissime e con minutissime bilance, è un trarle violentemente dalla natura loro», salvo poi aggiungere «alcuna parola non forse affatto vulgare» che tratta il tema civile lì discusso da un punto di vista speculativamente più alto e rigoroso (p. 144).

14. È la definizione di ARIST. *Eth. Nic.* IV 1123b, discussa più ampiamente in *Forno I* 213-220; vd. anche ep. 123 (*Lettere*, II, p. 30) e *Nifo* 78, ove si afferma che nella sua orazione Bernardo Tasso aveva chiamato «orrevole l'onesto medesimo o quel che segue l'onesto e vien dato a la virtù come suo premio».

me dagli uni e dagli altri l'una e l'altra passione:[15] il che mi pare ch'accennasse ancora quel vostro poeta, quando egli de la bellezza d'Enea così maravigliosamente ragionò:

...Et laetos oculis afflavit honores.[16]

[13] Percioché l'onor de gli occhi non è altro che l'amore;[17] laonde l'emulazione, ch'è de' beni degni d'onore, e la gelosia, la qual è di quelli che meritano amore, saranno ancora l'istesso affetto, tuttoché i nomi siano differenti: e chi gli chiamò con l'istesso nome o pur con quel di zelo, che tanto gli assomiglia, assai a dentro conobbe la sua natura.[18] Dunque, se l'uno affetto è giusto, l'altro non è irragionevole, come diceste; ma l'uno e l'altro degno di lode parimente. Ma peraventura voi non parlaste così per opinione che portiate de la gelosia come di rea cosa e malvagia, ma perch'io, stimandola sì fatta, mi guardassi un'altra volta di concedermele in preda così miseramente.[19]

15. Fra *gelosia* ed *emulazione* è instaurato un rapporto analogo a quello stabilito in *Beltramo* 24-27 fra *cortesia* e *giustizia*, che finiscono quasi per coincidere: *gelosia* e *cortesia* appaiono cioè come una sorta di declinazione "cortigiana", amabile e piacevole, di *emulazione* e *giustizia*. Per misurare la capziosità dell'argomentazione con la quale il Forestiero assimila amore e onore, si consideri che in una lettera a Curzio Ardizio che dovrebbe a grandi linee risalire allo stesso periodo in cui fu composto il dialogo, Tasso affermava con decisione che onore e amore non coincidono, perché «se l'onor fosse amore, coloro più amerebbono che più onorano; e più amati sarebbono i più onorati: ma questo non è vero; perchè i padri, che più amano i figliuoli, meno gli onorano; ed essi, che meno sono da' figliuoli amati, più sono onorati» (*Lettere*, II, n. 196).

16. *Aen*. I 591 (nel testo critico moderno il predicato è *adflarat*): «...e infuse negli occhi una lieta grazia» (soggetto è Venere, che rende straordinariamente bello Enea al momento del primo incontro con Didone).

17. Nella prima redazione seguiva: «come si conosce più chiaramente da quel che segue dell'amor di Didone» (Raimondi 1958, III, p. 139).

18. Ciò vale innanzitutto per le principali fonti del *Dialogo*: Aristotele tratta di *zêlos* in *Rh*. II 11, Tommaso di *zelus* in *ST* I-II q. 28 a. 4 *Utrum zelus sit effectus amoris*. Si ricordi poi il passo di Dante citato più oltre (*Purg.* VIII 83 «quel dritto zelo...») o l'incipit di *Rvf* 182 *Amor, che 'ncende il cor d'ardente zelo*, citato nel *Discorso della gelosia*, p. 180. Si chiarisce dunque che il Forestiero interpreta il termine *gelosia* come equivalente del classico *zêlos/zelus*, in cui convivono i diversi valori di gelosia amorosa, invidia, ammirazione, emulazione e impegno sollecito. Emulo, invidioso e geloso saranno invece distinti nell'autocommento al sonetto CXLVI *Geloso amante, apro mill'occhi e giro*, dove anzi è espressa una posizione opposta a quella qui attribuita al Forestiero: «l'emulo si duole non perché gl'altri godano, ma perch'esso non gode similmente. Ma il geloso, per opinione de l'Autore, in ciò è diverso da l'emulo et è più somigliante a colui che porta invidia» (*Rime* 2016, p. 328).

19. Dietro quest'ultima battuta del Forestiero si riconosce la visione della gelosia quale sentimento naturale non condannabile in sé, ma solo negli eccessi a cui può spingere quan-

[14] C.C. E come non è ella rea? Non vi soviene d'aver letto:

> Qual dolce più, qual più giocondo stato
> Saria di quel d'un amoroso core;
> Qual viver più felice e più beato
> Che ritrovarsi in compagnia d'Amore,
> Se l'uom non fosse sempre stimolato
> Da quel sospetto rio, da quel timore,
> Da quel furor, da quella frenesia,
> Da quella rabbia detta gelosia?[20]

[15] F.N. Molte cose, e tutte ree, accompagna insieme questo famoso poeta in biasimo e in vituperio de la gelosia; ma debbiam noi credere quel ch'egli dice?

C.C. Egli fu non solamente gran poeta, ma ancora grande innamorato: laonde, ragionando egli de le amorose passioni, se gli dee prestar credenza.[21]

[16] F.N. Dunque conceder debbiamo che la gelosia sia un timore, poi che da lui in tal modo è nominato.

C.C. Debbiamo.

F.N. E voi poco inanzi diceste ch'era dolore.[22]

C.C. Dissi.

F.N. Dunque egli è dolore e timore insieme.

[17] C.C. Vi pare forse questa cosa sconvenevole? Non avete voi letto:

> Del presente mi godo e meglio aspetto?

do non è moderata dalla ragione, fissata con particolare chiarezza da Benedetto Varchi (cfr. Zaja 2023, pp. 182 e 184 e il passo ivi citato da Varchi 1561, c. 108*v*: «non si biasima la gelosia, ma l'eccesso, et il troppo, [...] percioché se alcuno fosse geloso, quanto, et quando, et dove, et come si conviene, non saria biasimevole»).

20. *OF* XXXI 1 (con varianti, fra le quali sono significative quelle ai vv. 4, *compagnia* invece di *servitù*, e 7, *furor* per *martir*): le prime sei stanze di questo canto sono una tipica *auctoritas* moderna nella discussione cinquecentesca sulla gelosia.

21. È esplicitato il tema (già suggerito implicitamente al § 1) del rapporto fra l'esperienza delle passioni (imitata dalla poesia), e il sapere su di esse (proprio della filosofia), che porta con sé l'interrogazione sull'autorevolezza delle fonti poetiche, oggetto della parte finale del dialogo (§§ 34-38). La posizione qui attribuita al Coccapani era fatta propria da Tasso nel *Discorso della gelosia*, p. 180, e già nel Coro che conclude il II Atto dell'*Aminta* (cfr. anche, sul medesimo tema, il passo già citato da Speroni, *Dialogo d'amore*, p. 513: «Indarno sono le ragioni, ove ha luogo la esperienzia»).

22. Cfr. § 2.

E s'egli si può godere insieme e aspettar meglio, può dolersi e temere: perché così il godere è contrario al dolersi come l'espettazione del bene a quella del male;[23] e se i poeti non vi muovono, vi muova filosofo di così grande autorità com'è Aristotele, il quale, del timor parlando, se ben mi ramento, disse ch'egli si doleva.[24]

[18] F.N. Or ditemi: che chiamate voi espettazion di male?

C.C. Il timore.

F.N. Ma l'espettazione è de le cose future o de le presenti?

C.C. De le future.

F.N. Dunque il timor sarà espettazione di futuro male;[25] e se il dolore è del presente, poiché si oppone al godere, ne seguirà che la gelosia, la quale è, come voi stimate, dolore e insieme timore, sia di male presente e di futuro: il che pare impossibile.[26] **[19]** E peraventura, quando il Petrarca disse ch'egli godeva del presente e aspettava meglio, non volle intendere ch'un affetto solo dell'animo suo risguardasse a' tempi diversi, ma più tosto ch'egli fosse sottoposto a diverse passioni: e parimente l'autorità che voi mi recate da le

23. Le quattro passioni dell'animo sono raccolte nel celebre verso virgiliano (*Aen.* VI 733 «hinc metuunt cupiuntque, dolent gaudentque») portato come autorità, a proposito del dolore, tra gli altri da Agostino (*de Civ. D.* XIV 7 2) e Tommaso (*ST* I-II q. 35 a. 1 s.c.): le due coppie (temere/desiderare, dolersi/godere) sono ricomposte da Tasso distribuendole fra il verso petrarchesco citato (*Rvf* 105 78) e la battuta subito successiva.

24. *e se i poeti … doleva*: nella prima redazione, quest'ultimo periodo si riduceva a una citazione: «*timidus dolet, dice Aristotele*», che rende trasparente la fonte (*Eth. Nic.* II 1104b, così in ARISTOTELE 1542, p. 11: «qui pericula subit et gaudet, aut saltem non dolet, fortis, *qui vero dolet, timidus est*»). Seguiva un ulteriore scambio, che ribadiva i principi dialettici rigorosi del *princeps sermonis*: «F.N. Niuna cosa a me pare convenevole o sconvenevole se non quanto ella s'accorda alla ragione: però, se vi piace, ricerchiamo quel che sia ragionevole d'affermare o di negare in questo proposito. C.C. Ricerchianne» (RAIMONDI 1958, III, p. 141).

25. Se la definizione di Coccapani coincide con *Eth. Nic.* III 1115a («la paura viene definita "attesa di un male"»), il Forestiero sembra integrarla seguendo la chiosa di THOM., *Sent. Eth.* 3 14 4: «Unde et philosophi definiunt timorem, dicentes quod est expectatio mali. Et sumitur hic expectatio communiter pro quolibet motu appetitus *in aliquod futurum*; cum tamen expectatio proprie loquendo non sit nisi boni, sicut nec spes» (quest'ultima osservazione sarà ripresa *infra*, § 24).

26. Lo stesso problema è toccato nel *Discorso*, dove è risolto secondo due diverse strategie, nessuna delle quali è ripresa qui. La prima rielabora lo schema ragionativo platonico che mostra come l'amore possa essere considerato *desiderio* anche quando possiede il suo oggetto (da *Symp.* 200A-E): «quando alcuno è certo che la cosa amata sia posseduta da altri, allora egli è geloso, temendo che quel tale non *continui nella possessione*» (*Discorso della gelosia*, p. 176); la seconda tocca il tema, qui lasciato sullo sfondo (§§ 23 e 25), del rapporto fra gelosia e speranza/disperazione: «quando altri è certo che il rivale sia possessore della donna amata, allora egli *non è più geloso*, ma disperato» (ivi).

scuole de' Peripatetici altro non prova se non che 'l timido possa dolersi, ma non si duole peraventura in quanto egli è pauroso;[27] ma voi, d'una sola passione ragionando, volete ch'ella sia del mal presente e del futuro. **[20]** Oltre di ciò colui ch'aspetta alcun male è solito di fuggirne, e 'l timore istesso è fuga; ma colui che si duole è sopragiunto dal male e quasi preso e occupato, come suole esser la fera alcuna volta dal cacciatore: però disse quel poeta:

Gran duol mi prese il cor quando l'intesi.

E in questa maniera essendo egli preso, si ferma l'animo nel dolore; ma 'l fuggire e lo star fermo, o pur il moto e la quiete, non possono stare insieme.[28] **[21]** Qual dunque lasceremo indietro di queste due opinioni, la prima, che sia dolore, o pur questa seconda, che sia timore?

C.C. Lasciam quella che vuole che sia minore il male, perché ci sforzaremo di lasciare insieme la gelosia, ch'è pessima cosa.[29]

[22] F.N. E dove credete voi che 'l male sia minore?

C.C. Dove è minor l'inquietudine.

F.N. Dunque nel dolore, perché 'l timore fa l'uomo inquietissimo, ma nel dolore, avendo l'uomo perduta la speranza, s'acqueta ne la disperazione.[30] **[23]** Tutta volta il timore, come abbiam detto, è espettazione del male.

C.C. È.

F.N. E le cose aspettate sono lontane.

27. *e parimenti … pauroso*: il periodo è aggiunto nell'ultima redazione; la spiegazione, funzionale all'argomentazione del Forestiero, non corrisponde però al significato del passo aristotelico.

28. *Oltre di ciò … insieme*: La primitiva stesura del passo, che sarebbe giunto alla forma attuale già nel ms. Marciano (con varianti minori), era la seguente: «Oltre di ciò non vi pare egli che colui il quale aspetti alcun male fugge dal male, laonde il [timore] è un moto dell'animo nostro che, per così dire, si ritira dal male; ma colui che si duole è già sopragiunto dal male e quasi fermato da lui; e 'l moversi e lo star fermo, o pur il moto e la quiete che vi piaccia di dire, non possono stare insieme». Il verso citato è tratto da *Inf.* IV 43. Il tema dei 'moti dell'animo' – che avrà un importante sviluppo nel procedere dell'argomentazione – è anche nell'esordio del *Discorso della gelosia*, p. 171: «L'anima nostra con due maniere di movimenti per se stessa naturalmente si muove: con uno de' quali cerca d'appressarsi ed unirsi a quelli oggetti che belli e buoni le paiono; *con l'altro fugge ed ischiva quelle cose che giudica dannose e dispiacevoli*».

29. Si noti il gioco, assai frequente nei *Dialoghi*, sulle diverse sfumature semantiche dello stesso termine (qui il verbo *lasciare*, prima usato nel senso di 'rifiutare' un argomento, poi di 'liberarsi' di una passione).

30. Unico cenno a un tema portante del *Discorso*, ove si conclude che «È la gelosia febre d'amore e della speranza; e la disperazione è morte dell'uno e dell'altra» (*Discorso della gelosia*, p. 177). Si è qui corretta la punteggiatura dell'edizione Raimondi (vd. *Nota al testo*).

C.C. Sono.

F.N. Dunque la lontananza del male accresce il male: e se ciò è vero, quando non abbiam la febbre, ella sarà maggiore, e maggiore il male di stomaco o di fianco quando non ci molesta.

[24] C.C. Queste sono conclusioni impossibili.

F.N. Da false proposizioni dunque debbono esser procedute: non sarà dunque vero che l'inquietudine sia il maggior male, anzi, poi ch'ella è aspettazione di male o di bene, non sarà male o bene in alcuna maniera; e dovendo noi ritenerci quella opinione secondo la quale stimiamo la gelosia il male più grave, riterremo quella che la pone nel dolore.[31]

C.C. Riterremo.

[25] F.N. Tutta volta il dolore somiglia anzi la quiete che l'inquietudine, ma quiete violenta e simile a quella del fuoco o d'altro corpo che sia ritenuto a forza in quel luogo che non gli è naturale: percioché, quando ⟨l'animo⟩[32] s'acqueta nel piacere, trova la quiete in cosa assai conforme a la sua natura; ma quando egli si ferma nel dolore, in cosa molto contraria è ritardato mal suo grado, quasi disperando di potersene fuggire.[33] Laonde, essendo la gelosia inquietudine grandissima, par che più convenevolmente timore sia giudicata.

C.C. O sia timore o dolore, poco rileva; basta ch'ella sia una fiera passione degli animi nostri, perturbatrice de' nostri riposi e contaminatrice de' nostri diletti.[34]

31. Attraverso una *reductio ad absurdum* il Forestiero confuta l'ipotesi che il *timore/inquietudine* sia il male maggiore, e anzi che sia, in assoluto, un male (con una ripresa del commento di Tommaso all'*Etica Nicomachea* per cui vd. *supra*, nota 25): il passaggio successivo consisterà nell'identificare la *gelosia* come una forma specifica del timore.

32. Propongo di integrare il soggetto mancante, restaurando quello testimoniato nella prima redazione (cfr. RAIMONDI 1958, III, p. 143).

33. Segue THOM. *ST* I-II q. 31 a. 8 ad 2: «Ad secundum dicendum quod delectatio se habet in affectibus animae, sicut quies naturalis in corporibus, est enim in aliquo convenienti et quasi connaturali. *Tristitia autem se habet sicut quies violenta*, *tristabile enim repugnat appetitui animali, sicut locus quietis violentae appetitui naturali*» (sull'autorità di ARIST., *Ph*. V 230b, che parrebbe suggerire a Tasso anche la similitudine del fuoco, presente anche nei contesti simili di *Nifo* 215 e *Molza* 39). Si accenna qui al tema del piacere, oggetto di tutta le seconda parte del *Nifo* (sul piacere come movimento o come quiete vd. in part. §§ 196-202, 208-237). Il passo *percioché … fuggire*, assente nella prima stesura, fu aggiunto a margine durante la revisione del ms. Marciano (con minime varianti rispetto alla forma definitiva: cfr. RAIMONDI 1958, III, p. 143).

34. Coccapani mostra di non aver compreso la distinzione operata dal Forestiero: l'attribuzione della *gelosia* al genere del *timore*, una passione che nella tradizione è letta anche in modo positivo, è il secondo fondamento (dopo l'assimilazione del geloso all'emulo) per negarne la malignità e sublimarla in virtù. A conferma dell'avvenuta inversione dei ruoli rispetto a quella fissata in esordio, si noti come alla dialettica del *princeps sermonis* egli

[26] F.N. Ma concedendomi voi ch'ella sia una specie di timore, consideriamo quel ch'avenga ne l'altre specie, per conoscere quel ch'in questa sia conveniente: e cominciando dal timor de la morte, non vi pare ch'egli possa essere in guisa moderato che riceva quel'abito ch'è detto fortezza, onde coloro che ne le tempeste del mare, fra' turbini e le procelle, si lamentano, non vedendo altro testimonio de la morte che 'l cielo oscurissimo e 'l mare grosissimo e gonfiato, ne le battaglie terrestri e ne le maritime, negli assalti e ne le difese de le città e negli assedî sogliono stimare che la morte sia non il fine de la vita, ma più tosto e l'onore e la gloria che si perpetua e si conserva ne la memoria de tutte l'età e di tutte le nazioni?[35]

C.C. Sì certo.

[27] F.N. E parimente il timor de l'infamia riceve una laudevol disposizione, la qual è detta vergogna.[36]

C.C. Parimente.

F.N. Laonde questo effetto[37] ancora, scemando quello ch'è in lui sover-

risponda con una retorica di stampo lirico-patetico, componendo un *tricolon* a struttura simmetrica (attributo + sintagma al genitivo formato da agg. poss. + nome), i cui primi due membri sono endecasillabi assonanzati con clausole chiastiche (*fiera passione degli animi nostri*, */ perturbatrice de' nostri riposi*).

35. Adatta al contesto la dottrina aristotelica sull'*andreía* (in part. da *Eth. Nic.* III 6-7), secondo la quale «chi affronta, *pur temendole*, le cose che deve affrontare per il fine corretto, come si deve e quando si deve, e allo stesso modo mostra anche ardimento, è coraggioso» (ivi, 1115b). Il passo «Onde coloro... nazioni» fu integralmente aggiunto nell'ultima redazione, e mostra la possibilità di sublimare il timore della morte confrontando l'atteggiamento di chi rischia di perire in mare, affranto perché la sua morte non avrà testimoni e dunque non sarà riconosciuta, con quello di chi la affronta volentieri in battaglia, perché sa che gli frutterà la gloria. Esso rielabora e amplifica *Eth. Nic.* III 1115a-b, ove si afferma che «il coraggioso non *è* tale rispetto a una morte qualsiasi, come per esempio quella in mare», bensì alle morti «che si verificano in battaglia», come «testimoniano [...] gli onori che vengono tributati dalle città e dai monarchi»: il primo infatti, benché impavido di fronte al rischio di un naufragio, «prova sdegno per il fatto di dover subire una morte del genere» (il passo è ripreso e tradotto integralmente in *Gonzaga piacere onesto* 174; osservazioni in parte analoghe restano in *Nifo* 251).

36. Lo spunto deriva ancora da *Eth. Nic.* III 1115a, così tradotto in ARISTOTELE 1542, p. 21: «infamiam nanque qui timet, est probus et verecundus, qui non timet, impudens» (chiosa THOM., *Sent. Eth.* II 14 6: «ut patet de infamia quam qui timet, laudatur quasi decens, idest compositus in moribus et verecundus»). Si ricordi inoltre, con DANTE *Cv* IV XIX 8, che «vergogna, cioè tema di disnoranza, [...] non è vertù, ma certa passione buona» (FIORAVANTI 2014, p. 705, commentando il passo, ricorda che in *De regimine principum* I II 4 *continentia* e *perseverantia* sono dette «bonae dispositiones quae sunt praeparationes ad virtutem», secondo una prospettiva che ha qualche analogia con quella che Tasso applicherà alla gelosia).

37. *Affetto*, nella prima redazione (RAIMONDI 1958, III, p. 144): l'uso di *effetto* con il valore di *sentimento*, *affetto* (GDLI, V, p. 54) è frequente in tutto il *corpus* dei *Dialoghi*.

chio e riducendosi a bella e, per così dire, aurea mediocrità, diverrà nobile e graziosa virtù, per la quale, temendo l'amante di perder la grazia de la sua donna, temerà in conseguenza di far cosa per cui la perda meritamente: laonde d'intemperante diverrà temperato, d'avaro liberale, di timido forte, di vile magnanimo;[38] e in questo modo la gelosia sarà cagione che l'animo s'adorni di tutte le virtù, come ne' lucidi sereni della notte veggiam el cielo di tutte le stelle esser risplendente: e questa forse è la cagione ch'alcuni il colore ceruleo o cilestro le abbiano assegnato.[39] Se dunque tale è la gelosia, non è di così fiera e maligna natura come poco inanzi la figuraste.

[28] C.C. Voi avete dipinta così bella la gelosia ch'Amore istesso ne potrebbe divenire geloso in guisa che da lei non si volesse mai discompagnare; né vi bastando i nostri colori, sete ricorso a quelli del cielo, i quali molte fiate i pittori indarno procurano d'assomigliare.

38. È il punto nevralgico dell'argomentazione, che supera portandola alle estreme conseguenze la 'riabilitazione' della gelosia proposta da Varchi (cfr. *Introduzione*), da una parte applicando ad essa la dottrina cortese dell'amore nobilitante, dall'altra avvicinandola alla nozione di giustizia sopra ricordata (*supra*, 7 e commento), che ne fa una sorta di 'meta-virtù' (vd. *infra*, 28 e commento). Una posizione in parte simile era attribuita a Bernardo Tasso in Speroni, *Dialogo d'amore*, p. 515: «A me par che [...] sia buona cosa la gelosia; perciò che il geloso continovamente procurerà d'esser tale in vertù che pochi o niuno se li pareggie; e con paura di vedere mutar voglia alla donna sua, mai verso lei non muterà modi o costumi»; anche Goselini 1573, c. 41*r*, sostiene che la gelosia «di natura produce ne gli amanti laudevoli operationi», e afferma che essa può divenire «il freno de la prosontione; un'incitamento a la virtù, et al valore, sforzando il geloso amante ad acquistarsi con mezi honorati l'amore, et la gratia de la sua Donna; sì ch'ella non habbia cagion di mutarsi, né di cambiarlo per altri più di lui meritevole, et degno».

39. *E in questo modo ... assegnato*. Così nella prima redazione: «e in questo modo la gelosia sarà cagione ch'egli si adorni *d[i] tutti gli abiti* e di tutte le virtù *che 'n cavaliero sien convenevole*» (Raimondi 1958, III, p. 144). Nell'integrazione seriore si nota una ripresa da Boccaccio, *Decam.* I x (e VI i): «come ne' lucidi sereni sono le stelle ornamento del cielo [...], così de' laudevoli costumi e de' ragionamenti piacevoli sono i leggiadri motti»; essa si configura come una sorta di palinodia di quanto si affermava nel *Discorso* a proposito della rappresentazione allegorica della gelosia: il colore delle vesti «turchine», là interpretato come simbolo della sua collocazione intermedia tra il verde dell'amore-speranza e il grigio-azzurro della disperazione (*Discorso della gelosia*, p. 184), connota ora la sua pertinenza celeste (come rimarca la replica di Coccapani, la cui parte finale, da *né vi bastando...*, è anch'essa aggiunta nell'ultima redazione). Anche Dante, *Cv* IV xix 5 utilizza un'immagine simile per parlare del rapporto fra virtù particolari e ciò che le precede/origina (in questo caso, la nobiltà): «Dice adunque: *sì com'è 'l cielo dovunqu'è la stella*, e non è questo vero *e converso* [...], così è nobilitade dovunque è virtute, e non virtute ovunque è nobilitade: e con bello e convenevole essemplo, ché veramente [nobilitade] è cielo nello quale molte e diverse stelle rilucono». Tasso eleva il tono per valorizzare la conclusione che la gelosia sia la *condizione* che permette di acquisire le virtù.

F.N. Veramente io così stimo che, sì come l'ombra accompagna il corpo e 'l raggio segue la luce, così l'amore umano sempre da la gelosia vada accompagnato;[40] ma la compagnia d'una virtù, che non è solamente virtù di costume, ma cagione che l'altre siano acquistate, non dee in alcun modo parerle odiosa:[41] e questo, se non m'inganno, f⟨u⟩ quel freno il qual rivolse e strinse il Petrarca,

> Spesso come caval fren che vaneggia.[42]

[29] Ma udiamo quel che ne dice più chiaramente Dante nel *Purgatorio*, parlando di messer Nino, il qual

> Così dicea, segnato de la stampa
> Di quel diritto zelo
> Che misuratamente in core avampa.[43]

40. La discussione di tale tema occupa la parte principale del *Discorso della gelosia* (pp. 177-183): qui il Forestiero si limita ad affermare – dandolo come fatto acquisito – la non separabilità della gelosia dall'amore, ed evoca tacitamente l'*auctoritas* poetica di Lorenzo de' Medici attraverso la ripresa dalla sezione delle *Selve* relativa alla *Gelosia* (I 39-55), la quale «segue Amor sempre come il corpo l'ombra» (I 41 8; la stessa immagine in *Nifo* 91). Per la seconda immagine, cfr. Speroni, *Dialogo d'amore*, pp. 513-514: «io credo che tali sieno tra loro la gelosia e lo amore, *quale è il raggio e la luce*, il baleno e la folgore, lo spirito e la vita».

41. Secondo la quadripartizione neoplatonica più oltre richiamata (§ 33), il grado più basso spetta alla virtù *morale*, ossia *di costume* (o *politica*), che consiste nel moderare le passioni per vivere secondo natura in una comunità. La gelosia, osserva il Forestiero, non è soltanto una singola virtù di questo tipo, relativa a una determinata passione, bensì una disposizione preliminare che permette l'acquisizione delle diverse specifiche virtù.

42. *Tr. Mor.* II 99. Il riferimento alla gelosia si chiarisce tenendo presente l'intera terzina (vv. 97-99: «quel di fuor miri, e quel d'entro non veggia: / *questo fu* quel *che ti rivolse e strinse* / spesso, come caval fren che vaneggia»), e accostandola ai vv. 30-32 della canzone tassiana clxvii (della stampa Osanna, 1591), in cui il poeta geloso afferma: «quel che dentro è chiuso / con cento lumi e cento / veder i' bramo, e non sol ciò ch'appare»: è proprio della gelosia voler vedere «gli occulti pensieri» (v. 38) dell'amata. La prosa riprende inoltre letteralmente il v. 98 del *Triumphus mortis*: di qui l'opportunità di emendare, rispetto all'edizione Raimondi, *fa* con *fu* (un errore di lettura della forma *fù*, riscontrata sul ms. Marciano, è anche nell'edizione dell'abbozzo: cfr. Raimondi 1958, III, p. 145; ringrazio Rosanna Morace, che generosamente mi ha fornito le riproduzioni del manoscritto).

43. *Purg.* VIII 82-84 (dal verso centrale è caduto il primo emistichio, «nel suo aspetto, *di quel*...»). L'anima purgante del giudice pisano Nino Visconti lamentava le nuove nozze della vedova, Beatrice d'Este, con Galeazzo Visconti. La stessa terzina è citata (completa), in *Discorso della virtù eroica e della carità*, p. 198. Tasso poteva trovare approvata la gelosia coniugale anche in Nifo, *de amore* lxxviii: «Plutarchus zelotypiam quae de bonis atque

C.C. Mi ricordo aver letti i versi.

[30] F.N. Ma s'egli è zelo diritto ch'avampi moderatamente, è virtù; percioché tale è la moderazione de le passioni.

C.C. Così pare.

F.N. Dunque non solo ella qua giù fra gli uomini è virtù morale, ma virtù purgatoria ancora.[44]

[31] C.C. Così si può raccorre da questo poeta.

F.N. Or, se vi piace, ascendiamo dal purgatorio al cielo e riguardianlo ne l'anima già purgata di Laura, de la quale dice il Petrarca:

> ...Sì gelosa e pia
> Torna ov'io son, temendo non fra via
> Mi stanchi, o 'n dietro o da man manca io giri.[45]

C.C. Veramente niuna più laudevol compagnia potrebbe esser data al geloso che quella de la pietà.[46]

[32] F.N. Ma sollevianci ancora più, se pur alcuna ala può bastare a volo così grande e così maraviglioso, e riguardianla con l'altre virtù essemplari in Dio, il quale è detto *zelator*, che ne la nostra favella sonerebbe «geloso».[47]

honestis est esse laudabilem affirmat [PLUT. *Prog. Virt.* 84C]. Hinc qui zelotypus uxoris est, honoris causa summopere comendatur».

44. A partire dall'identità del significante, riadatta il concetto neoplatonico di virtù *catartica/purificatrice* alla dottrina cattolica sulla purificazione delle anime dopo la morte, in purgatorio.

45. *Rvf* 286 6-8 (ai cui vv. 2-3 Laura è indicata come «colei che qui fu mia / donna, or è in cielo»).

46. La battuta, riferita all'aggettivo *pia* nella citazione petrarchesca, è lasciata in sospeso, quasi a gettare un ponte verso il dialogo, a quanto pare coevo, *Il N. overo de la pietà*.

47. *Ma sollevianci... geloso*: così leggeva il passo, qui significativamente ampliato, nella prima redazione: «Ma levianci ancora più su, e riguardianla con l'altre virtù essemplari in Dio» (RAIMONDI 1958, III, p. 146). Le virtù *essemplari*, nella dottrina neoplatonica a cui qui ci si riferisce, corrispondono al modello ontologico delle virtù, presenti come Idee nella mente di Dio. L'attributo divino della gelosia è innanzitutto biblico: basti il ricordo, fra i molti possibili, di *Ex.* 20 5 «Non adorabis ea neque coles: ego sum Dominus Deus tuus fortis, *zelotes*, visitans iniquitatem patrum in filios» (così legge sia la vulgata sistina sia l'edizione di Robertus Stephanus: la forma *Deus zelator* è però attestata, ad esempio, nel *De Christiana religione* di FICINO 1576, I, p. 57), nonché, in apertura del decalogo, *Deut.* 5 6-10. Il concetto, con più marcato sincretismo, è anche in GOSELINI 1573, c. 43*v*: «Non havrebbono i Poeti posta la Gelosia fra gli Dei pieni d'amore, s'ella fosse principio d'odio. Giunone è chiamata gelosa di Giove in mille luoghi, da loro. Et geloso è detto Dio ottimo et massimo de le volontà, et de le anime nostre, ch'egli ama tanto» (in una simile prospettiva si muove Tasso in *Discorso della gelosia*, pp. 178-179). PRANDI 2014, p. 34 nota 17, ricorda che il versetto dell'*Esodo*

Laonde convenevolmente disse alcun poeta moderno, ma pur assai buon poeta:

> E con eterno ed amoroso zelo
> E criare e nutrir tutti i viventi.[48]

[33] Così di grado in grado abbiamo veduta che la gelosia negli uomini è virtù morale, negli animi che si purgano virtù purgatoria, e virtù d'animo già purgato in quelli che sono in cielo, s'è lecito di parlar con le parole de' poeti, cotanto gloriosamente accolti, e virtù essemplare in Dio.[49] De le quali cose, quando io cominciai a ragionare, non mi ricordava; ma poi, dubbitando per le cose da voi avisate, mi sono ritornate in memoria in quel modo che l'uno per l'altro contrario suole molte volte ritornarci.[50] Ma pur, essendo elle dette da' poeti, i quali alcuna fiata parlano cose diverse, alcuna contrarie, non saranno peraventura credute.[51]

sopra menzionato è commentato dallo Pseudo-Dionigi Aeropagita nel *De divinis nominibus* (vd. Ficino 1576, II, p. 1073), e osserva che Varchi conclude la sua *Lettura sopra un sonetto di Della Casa* biasimando «coloro i quali conoscendo che in Dio è Amore, anzi è esso primo amore, et cagion di tutti gli amori, credono che in lui sia Gelosia» (Varchi 1545, c. 18*v*). Da parte sua, Tasso nell'ep. 123 affermava che «in Dio non cade né ira né odio né alcun'altra di queste nostre umane passioni: ma noi mortali, secondo il nostro modo del ragionare, così diamo alla natura impassibile le passioni, come a l'incorporea il corpo» (*Lettere*, II, p. 42).

48. Come ha mostrato Basile 1985, pp. 84-87, si tratta di un distico tratto dal sonetto del Coppetta *Locar sovra gli abissi i fondamenti* (la discussione sul quale apre *La Cavaletta* 1-3): «con provvidenza eterna eterno *zelo, / e crear e nudrir tutti i viventi*, / Signor, fu poco a la tua gran possanza» (vv. 7-9); il primo verso è però fuso, plausibilmente per un trascorso di memoria, con un sintagma di Bernardo Tasso, *Rime* V clxxxvi 21-23 «O sommo Iddio gran padre de le cose, / che *con paterno et amoroso zelo* / hai dato a noi mortali e spirto e vita». In nessuno dei due passi *zelo* ha il significato moderno di *gelosia*.

49. Tale distinzione delle virtù, che sarà ripresa e sviluppata in *Cataneo-idoli* 106, è ricordata nell'esordio del *Discorso della virtù eroica e della carità*, p. 189: «il romano Platonico, che non il sogno ma la vera visione di Scipione espose, sovra le morali virtù pose le purgatorie, e quelle d'animo già purgato, e l'esemplari». Tasso risaliva dunque alla dottrina plotiniana (*Delle virtù* II 9 4) attraverso Macr., *In Somn.* I 8 5: «Sed Plotinus, inter philosophiae professores cum Platone princeps, libro *De uirtutibus gradus* earum uera et naturali diuisionis ratione compositos per ordinem digerit. Quattuor sunt, inquit, quaternarum genera uirtutum. Ex his primae politicae uocantur, secundae purgatoriae, tertiae animi iam purgati, quartae exemplares». Il passo *s'è lecito … accolti* manca nella prima redazione (cfr. Raimondi 1958, III, p. 146).

50. Sul passo, e sui numerosi luoghi analoghi nei *Dialoghi* tassiani in rapporto al trattatello aristotelico *Della memoria e della riminiscenza*, vd. Pignatti 2000, pp. 241-249.

51. È messo apertamente a tema il fondamento dell'autorevolezza dei poeti, presupposto da molti passaggi nei *Dialoghi* coevi ed esplicitato ad es. in *Messaggiero* 24: «Parlo teco

[34] C.C. L'autorità de' poeti è grandissima; e quando essi dicono alcuna cosa falsa o pur opposta ad altra già detta da loro, non sogliono parlare secondo la propria opinione, ma secondo quella de' volgari, la quale è da loro seguita perché stimano di potere assai acconciamente persuaderla.[52]

[35] F.N. Ma se noi da' poeti non vogliamo essere ingannati, come potremo avvederci quando essi seguono il parere altrui e quando il loro medesimo? Percioché, quando introducono a ragionare, come più degli altri fanno Omero e Vergilio e Dante, agevolmente debbiam lor concedere che dicono cose convenevoli alle persone de le quali sono quasi vestite, vere o false ch'elle siano; ma parlando in persona propria, non pare che debbano dire se non il vero.[53] **[36]** E perch'il vero al vero non è contrario, niuna contradizione dee ritrovarsi ne' detti di buon poeta; e pur alcuna se ne ritrova, perch'i poeti assomigliano spesso l'amante o lo sdegnoso ancora, da se stessi ragionando; e si può quasi dire che lo sdegno e l'amore sia quel che parli, e non l'intelletto, di maniera che le cose da lor dette sono anzi affettuose che vere.[54] **[37]** Tut-

volentieri co' versi di questo poeta [Virgilio], perché l'hai in tanta venerazione ch'a la sua autorità, non altrimenti ch'a quella de' maggiori filosofi, presti fede; la quale alcuna volta ebbe non minor forza ne l'animo tuo che la ragione stessa» (vd. anche ivi, 40 e 102). Si ricordi inoltre che in *Discorso della gelosia*, pp. 180-181, evocando un tema chiave nell'esegesi cinquecentesca a partire almeno da Vellutello e Varchi, Tasso denunciava una contraddizione a tal proposito addirittura nel *Canzoniere* petrarchesco (cfr. Favaro 2021, pp. 31-141 e Zaja 2021). *non saranno … credute*: la prima redazione legge «non so se debbiamo dar loro intiera credenza» (Raimondi 1958, III, p. 146).

52. Ossia, stimano di poterla agevolmente presentare come credibile (lo stesso significato del verbo, in costruzione analoga, è in *Nifo* 73, ove si definisce il verosimile come «quel ch'è atto ad esser persuaso»: cfr. GDLI, XIII, p. 119). Sul rapporto fra poesia e *dóxa* cfr. Arist. *Poet*. 1460b.

53. Sono tipicamente *in persona propria* i testi lirici e gli interventi dell'autore nei poemi, come le ottave dell'*Orlando Furioso* sulla gelosia sopra ricordate (e vd. già *LP* IX 3 dove, a commento della descrizione della carestia a Gerusalemme all'inizio di *GL* VI, Tasso insisteva sulla differenza fra le «parole del poeta» e le «parole d'Argante, il quale è di sua natura impazientissimo e vuol persuadere il combattere», e al quale dunque «non si disconviene ch'egli faccia la cosa maggior del vero»). La distinzione è fra quelle fondative nell'apertura di Arist. *Poet*. 1448a (ma il tema è già in Pl. *Resp*. III 393A-394C). Uno sviluppo teorico di tale argomento è anche in *Forno I* 124 («Virgilio […] sempre ebbe mirabilmente riguardo a quel che si conviene alle persone introdotte») e 254-256 (in part. 256: «Virgilio […] si veste sempre dell'affetto non solo del ragionatore, ma anche, quando parla egli in propria persona, delle passioni ch'accompagnano la cosa di che si ragiona»). Sulle implicazioni metadiscorsive per il Tasso dialogista, si ricordino i passi espliciti in tal senso nel trattato *Delle dignità* 2 (p. 91), nella *Risposta all'Accademia della Crusca*, p. 405 e nel *Discorso sopra due questione amorose*, p. 227.

54. *E pure … vere*: nella prima redazione il passo era assai più sintetico, e si riferiva in modo ancor più esplicito alla tripartizione platonica delle potenze dell'anima: «e pur alcu-

tavolta essi, talora seperandosi da queste passioni, più tosto divini che umani paiono ne le poesie: e ciò essi fanno più spesso che l'altre volte quando de le cose divine sogliono favellare, ne le quali ciascuno errore sarebbe più dannoso e più biasimevole eziandio di tutti quelli che si possono prendere ne le umane, de le quali è proprio l'errare.[55] **[38]** Lascisi dunque ogni fallo e ogni inganno, ogni varietà e ogni mutazione in questa sfera delle cose che si generano e si corrompono, la quale è regno de la menzogna, albergo de la falsità e abitazione de l'incostanza:[56] come fecero Dante e 'l Petrarca, i quali, parlando de gli animi seperati e immortali, non istimo ch'in alcun modo s'ingannasero, né volsero gli altri ingannare, quantunque alcuna fiata gli altissimi misteri sotto leggiadrissimo velo elegessero di ricoprire.[57] Laonde tutto

na se ne ritrova *assai volte*; *laonde io stimo che ciò avvenga perché i poeti parla[n] molte fiate secondo l'appetito dell'ira o secondo quello della concupiscenza, e non secondo l'intelletto loro*, di maniera che le cose da lor dette sono anzi affettuose che vere» (Raimondi 1958, III, p. 147; segnalo in corsivo i passi modificati). Nella stesura originale non si menzionava dunque esplicitamente il tema dell'*imitazione delle passioni*, punto nodale della riflessione teorica del secondo Cinquecento sul genere lirico, a partire soprattutto dagli scritti del Minturno *De poeta* (1559) e *Dell'arte poetica* (1564): vd. Croce 1945 e Mazzoni 2005, pp. 55-67. Una trattazione più ampia era già in *Forno I* 254-256, e il tema sarebbe stato ripreso, secondo una prospettiva in parte diversa, in *Cataneo-idoli* 78-94; all'elocuzione propria della poesia lirica Tasso aveva dedicato pagine importanti in *DAP* III. Si ricordi poi che nelle stanze, come si legge nell'Argomento della stampa Osanna (*Rime* 2016, n. clvi), l'autore «introduce la Gelosia a ragionar di sé medesima», sostenendo una posizione ben diversa da quella qui attribuita al Forestiero.

55. *seperandosi … umane*: la prima redazione legge «seperandosi talora da questi *effetti*, *parlano* più tosto *come* divini che *come* umani: e ciò essi fanno più spesso che l'altre volte quando delle cose divine *ragionano*, nelle quali ciascuno errore sarebbe più dannoso che tutti quelli che si *potessero* prendere *intorno alle* cose umane» (Raimondi 1958, III, p. 147; segnalo in corsivo i passi modificati). Nel suo insieme, il discorso così rivisto si avvicina a un passo del discorso finale del *Cataneo-conclusioni* 105: «l'anima [...], quantunque s'avolga nel fato, o quando discende nel corpo o quando incappa ne' lacciuoli de le nostre cupidità, nondimeno, separandosi da le passioni corporee, libera sé medesima da la servitù del fato e diviene quasi collega de l'anime celesti».

56. *de le quali … l'incostanza*: il passo risale all'ultima redazione, e può essere utilmente confrontato con *Minturno* 62 e 65-66, che ne amplia e sviluppa il tema in forme analoghe. Le aggiunte e le correzioni in questa parte del dialogo sono forse le uniche che, pur senza contraddirne il senso originario, portano un elemento di significativa novità rispetto alla stesura primitiva, imprimendovi una riconoscibile curvatura neoplatonica, con un'assai più marcata contrapposizione fra il campo delle *cose umane*, a cui pertiene l'opinione e l'errore, e quello delle *cose divine*, spazio della verità (cfr. Baldassarri 1970, p. 18).

57. *quantunque … ricoprire*: il passo è aggiunto nella redazione definitiva (vd. la nota seguente). La conclusione de *La Molza* 57 evoca i *Triumphi* petrarcheschi secondo una prospettiva analoga: «Ma 'l vero trionfo d'Amore è quello de la Divinità, co 'l qual nome per aventura volle velar gli occulti sensi del suo poema in quella guisa che alcuni solevano fare

quello che fu detto da quelli uomini maravigliosi de la gelosia e degli animi che si purgano e di quelli che sono già purgati, istimo che sia detto non men veracemente che leggiadramente; ma quando poetarono de' nostri affetti, di leggieri si può lor perdonare ch'affettuosamente ne poetassero.[58] **[39]** E a voi che ne pare convenevole?

C.C. Quello che ne dice un di questi medesimi poeti:

> Ove sia chi per prova intenda amore,
> Spero trovar pietà, non che perdono.

Ma queste cose si volgono e rivolgono come a l'uom piace: laonde ciascuno può starsene con la sua opinione.[59]

ne' misteri». Il tema del *velo* dell'allegoria, con riferimento a Dante oltre che al proprio poema, conclude poi un altro testo probabilmente coevo a queste correzioni, l'*Apologia in difesa della Gerusalemme liberata* (p. 485).

58. *s'ingannassero … poetassero*: la prima redazione legge «*s'ingannino o che cerchino d'ingannarci*. Laonde tutto quello che *s'è* detto da *loro* della gelosia *dell'anime* che si purgano *o di quelle* che *si* sono già *purgate*, *giudico* che sia *ben* detto; ma, *ragionando* de' nostri affetti, di leggier si può lor perdonare ch'affettuosamente ne *ragionino*». Sviluppando un tema che attraversa sotterraneamente l'intero dialogo, in questa importante conclusione il Forestiero arriva a distinguere una poesia *affettuosa*, che non conduce a una conoscenza rigorosa, da una poesia più alta che invece permette di conoscere la verità. Il motivo era già *in nuce* nell'apertura del *Discorso della gelosia*, p. 171, dove però presiedeva a uno sviluppo affatto diverso: «Se le voci deveno esser conformi a lo stato ed a' pensieri di chi ragiona; ch'altro potranno le mie parole apportarvi a l'orecchie, che quella noia e quella maninconia ch'io sento nell'animo mio?». Tasso sembra voler giustificare le opposte conclusioni che ha proposto nei due scritti: nel *Discorso* (e a maggior ragione nelle stanze) avrebbe parlato *affettuosamente* di un affetto, mentre qui, distaccato dalle passioni, avrebbe cercato la verità di un'esperienza morale.

59. La citazione (*Rvf* 1 7-8) sembra significare che può *perdonare* facilmente i poeti *affettuosi* chi a sua volta abbia fatto esperienza della forza della passione. Essa riecheggia la prima battuta del personaggio («Voi che *l'avete conosciuta per lunga prova*, ne dimandate a me, che non la conobbi giamai per esperienza?», § 1), con effetto di paradossale *Ringkomposition*: al Coccapani, contraddicendo quanto suggerito dall'attacco del dialogo, sono infine attribuite le caratteristiche ivi imputate al Forestiero (è geloso e ragiona fondandosi sull'autorità dei poeti lirici), così da farlo apparire un ingenuo cortigiano e non un autorevole filosofo. Anche la battuta finale, così, piuttosto che squalificare le conclusioni del ragionamento come puramente opinabili, pare confermarne l'incomprensione da parte del personaggio.

Il N. overo de la pietà

Introduzione e commento
di Giacomo Vagni

Genesi e tradizione

La stesura del dialogo, che dall'edizione fiorentina del 1724 fino a quella di Guasti del 1858 fu noto con il titolo, suggerito dal primo biografo, *I Bagni overo de la pietà* (cfr. Manso 1634, p. 308, che più precisamente la definisce *pietà amorosa*), fu legata da Alessandro Mortara al soggiorno di Torquato a Torino, presso il marchese Filippo d'Este, nel 1578 (cfr. Tasso 1822-1824, VIII, p. 1). Tale ipotesi rimase in voga fino a Solerti 1895, I, p. 303, nonostante Vesme 1889, p. 89, avesse proposto di identificare in esso il dialogo che Tasso prometteva al marchese in una lettera del 12 ottobre 1583 (ora in *Lettere inedite e disperse*, n. xxxiii), assegnandone la scrittura a quel più tardo periodo. A rimettere in discussione la cronologia fu però la valorizzazione, da parte di Raimondi, del ms. autografo che ne conteneva la prima redazione (Biblioteca Nazionale Marciana, It. IX, 189, cc. 53*r*-65*r*), insieme a quelle del *Beltramo* e del *Forestiero Napolitano*, e la proposta di collocare la stesura dei tre abbozzi al 1579, durante i primi mesi di reclusione (vd. le rispettive introduzioni). Nelle lettere superstiti non vi sono cenni espliciti al dialogo, né si conoscono altre testimonianze anteriori alla *princeps*, nella *Quarta parte* delle *Rime e prose* stampata da Vasalini nel 1586. Da essa è tratto il testo critico moderno, che rispetto a quello della redazione manoscritta presenta alcuni ritocchi che Raimondi 1958, I, pp. 87-88, ipotizzava risalenti al 1584-1585; il testo della precedente redazione, titolata *Il Forno overo de la pietà* (già frutto di una revisione del testo primitivo, *L'Alciato overo de la compassione*, che si può ricostruire attraverso l'apparato), è riprodotto in Raimondi 1958, III, pp. 155-168.

Argomento

Il breve dialogo ha uno svolgimento argomentativo lineare e compatto: il motivo iniziale del 'miracolo' d'amore, con l'amato che si trasforma nell'amata e verifica l'assenza in lei di ogni sentimento di compassione, diventa spunto per postulare la necessità di sublimare la passione, così da meritare un giusto contraccambio.

Il tema iniziale, con un'immagine paradossale e originale, deriva dalla fusione di due temi topici della lirica erotica di ispirazione petrarchesca. Il primo

è appunto la metamorfosi nell'amata (3-4), trattata non come ingannevole costruzione retorica ma come trasposizione di una verità (come già in *Conclusioni amorose* XXXVI: «Veri essere i miracoli d'amore, che menzogne de' poeti giudica il vulgo; veri, dico, secondo il più esatto modo di verità; cioè, che l'amante divenga la cosa amata, e che gli amanti siano non due, ma uno e quattro»; e come sarà ribadito e approfondito nel commento al primo sonetto della raccolta Osanna, in *Rime* 2016, p. 219: «dice il Poeta che gli amori suoi sono stati veri, per dimostrar che 'l vero amore, o i veri amori, sono il vero soggetto del Poeta lirico [...]. Tuttavolta intorno ad esso favoleggia [...]. Ma il soggetto amoroso in tutto falso è proprio del comico poeta»). Il secondo, che dà il tema al dialogo, è la *spietatezza* dell'amata (5; trattato anch'esso, ma in prospettiva opposta, in *Conclusioni amorose* XLIII: «Nessun amante aver compassione de' mali dell'amata; e la compassione dell'amata verso l'amante non esser segno di reciproco amore, ma più tosto del contrario»).

Come avviene nel parallelo dialogo *de la gelosia*, la riflessione su una passione che è ingrediente fondamentale della poesia erotica si avvale degli strumenti dell'indagine morale e psicologica, giocando sulle ambiguità legate all'ostentata sovrapposizione di due piani semantici diversi: quello tipico della tradizione lirica della pietà come concessione di un contraccambio al *servitium amoris*, e quello della riflessione etica (e poetica, nell'ambito della ricezione della tragedia) della pietà come empatia nei confronti di chi soffre. Inizialmente la mancanza di pietà dell'amata è giustificata come inevitabile, in quanto condizione della *compassione* sarebbe una prossimità non troppo stretta (6-7): essendo ormai l'innamorato tutt'uno con l'amata, se lei lo compatisse proverebbe dolore per un male proprio, e non – secondo la definizione aristotelica – per quello altrui. Il cuore dell'argomentazione è affidato al personaggio-sapiente (9-26) ed è distinto in due tempi. Prima si dimostra che, essendo l'uomo un composto di più parti, la compassione può avere un oggetto interno alla persona che la prova (9-15). Poi si distingue la *pietà* che è «sempre giusta», atto (razionale) della volontà che simpatizza con gli esseri umani «condannati dal giudizio degli uomini» riconoscendo in loro la possibilità di redimersi (19), dalla *compassione* o *misericordia*, reazione di dolore provocata dal vedere qualcuno che soffre, che deve essere «illuminata» e corretta dalla ragione in modo che non sia in contrasto con la giustizia, ossia non provi dolore per chi soffre giustamente, come i dannati (16-22). Simili considerazioni, all'inizio della reclusione in Sant'Anna, toccavano molto da vicino la situazione del poeta, e le sue richieste di aiuto al mondo esterno (e si vedano già, di poco precedenti, la canzone *A la pietà, per M.ma Lucretia d'Este*: *Rime* 1994, n. 673 e raccolta *Alle signore principesse di Ferrara*, n. 20, e l'orazione al duca di Urbino in *Lettere*, II, n. 109, e poi la conclusione del coevo *Discorso della virtù eroica e della carità*, p. 200): ma nel dialogo lo spunto è subito fatto rientrare nel tema princi-

pale, con un ampio corredo di citazioni dal *Canzoniere* (21). In questa stessa ottica si colloca la conclusione, dove si afferma che a quella *pietà-virtù*, che è una forma di *giustizia*, deve aspirare chi ama in modo perfetto (23-26).

Nella riflessione di Tasso sull'amore, la questione della *pietà* occupa uno spazio considerevole, dalle postille alla *Commedia* (come quella a *Inf.* V 140-142 nel *Dante* dell'Angelica: «Nota che i peccati d'Amore benché gravissimi non solo trovano compassione, ma compassione tale che è atta a far tramortire»: vd. da ultimo Squicciarini 2019, p. 1102) alla scrittura dell'*Aminta*. Anche nel dramma pastorale l'amata è inizialmente caratterizzata da una assoluta mancanza di compassione (*Aminta*, I II 337-348), che l'amante riterrebbe giusto compenso alle proprie sofferenze (I II 535-539); proprio la *pietà* per la creduta morte di lui determina il passaggio, in Silvia, dalla freddezza all'amore (prologo 62-67 e IV I 1591-1633), mentre il sentimento di Aminta è chiamato a un percorso di maturazione che nelle sue linee essenziali non è diverso da quello prospettato nel dialogo (24-26). Il motivo ha inoltre un rilievo importante nella vicenda di Rinaldo e Armida – per cui cfr. almeno *GL* XVI 52-54 e 61-62, XVIII 33-34 e XX 122 e 134 –, ma tocca in generale tutti gli amori del poema, a partire già dall'episodio di Olindo e Sofronia (sul ruolo della pietà nell'*Aminta* e nel poema vd. anche Prandi 2003, pp. 513-518 e Id. 2020, pp. 498-499, che ricorda tra il resto come nel *Forno I* si discuta dell'effettiva *pietà* di Enea, in un lungo passo poi ripreso nel *Giudicio*). Si noti inoltre come nel dialogo persista un legame con il tema funebre, attivato implicitamente dalla figura stessa della metamorfosi amorosa (secondo l'insegnamento di Ficino, «muore amando qualunque ama, perché el suo pensiero, dimenticando sé, nella persona amata si rivolge»: cfr. Corsaro 2003, p. 208) e, in modo più esplicito, negli esempi tragici apparentemente poco confacenti al contesto leggero della conversazione amorosa delle morti filiali (Amasi e, nella prima redazione, Ecuba: 7) e dei suicidi (Pier delle Vigne e Aiace: 10-11).

Secondo Selmi 2017, p. 59, d'altra parte, «l'inchiesta» nel dialogo «fra una generica compassione/autocompassione e una legittima pietà» sarebbe «d'avvio a una riflessione [...] che coinvolge la moralità stessa dei significati tragici inerenti al funzionamento aristotelico della 'perturbazione' e purgazione degli affetti» (sul fatto che al tempo della scrittura della *Tragedia non finita* la riflessione tassiana sul tema denunci un forte debito con il magistero di Speroni, cfr. Gallo 2018, pp. 105-106). Come il legame con la situazione personale dell'autore, tuttavia, anche quello con la dottrina della catarsi tragica si configura più come un suggerimento che come un tema affrontato apertamente: la riflessione sulla *pietà/éleos* è mantenuta entro i confini del campo *de amore*, e si sviluppa in senso morale-psicologico al loro interno. A questo livello va rilevato come, per quanto sublimato, quello auspicato si collochi nell'ambito dell'amore umano, assimilandosi a quell'*amore onesto* celebrato nelle *Considerazioni sopra tre can-*

zoni di Giovan Battista Pigna come l'unico capace di raggiungere il proprio fine e dunque la beatitudine (p. 89: «il fine e la felicità amorosa altro non [è] che l'unione degli amanti: dico *unione degli animi e della volontà* [...]. Chi dunque non asseguirà questa unione degli animi, non asseguirà la beatitudine degli amanti»; e p. 92: «nell'unione degli animi perfetta, non basta ch'essi siano onesti e fedeli; ma fa mestieri ch'amore adegui ogni disuguaglianza, e li riduca a parità, per unirli perfettamente, e fare non unione, ma unità»). Il dialogo si colloca dunque, di fatto, nell'orizzonte di pensiero del primo Tasso, che tornerà su questi temi, ora in chiave esplicitamente nuziale, nella *Lettera sul matrimonio* (1585), § 45: «l'amor maritale si mescola da ciascuna parte, né solo hanno communi i figliuoli [...], ma l'anima e 'l corpo, e peraventura la virtù de l'anima e del corpo» (Salmaso 2007, p. 24), mentre nel più tardo *Cataneo-conclusioni* 19-32, difenderà, quasi in forma di palinodia, una posizione diversa, affermando che «la congiunzione e l'unità» sono proprie soltanto «de l'amore divino» (21), e non di quello umano/sensuale. L'alienazione dell'amore-passione costituisce invece nel *N.* uno stadio intermedio, una metamorfosi incompiuta: qualcosa di ancora imperfetto ma che può essere un punto di passaggio verso quella *unità* che costituisce il fine dell'amore. Quello stadio va superato portando la sua logica oblativa alle estreme conseguenze, in una donazione totale di sé (anima e corpo) che, guadagnando il diritto a un'empatia a sua volta non solo istintivo-passionale, ma libera e razionale, pone le condizioni per una perfetta unione fra gli amanti.

Ambientazione e interlocutori

Dal punto di vista della costruzione, il breve dialogo costituisce un ibrido, che sembra voler fondere le due forme 'miste' teorizzate da Sigonio e da Castelvetro (cfr. Pignatti 1988, pp. 11-12) seguendo il modello del *Parmenide* platonico: benché integralmente mimetico, esso si configura come la narrazione, da parte di Franco Lampugnano a Filiberto Robba (personaggio che, seguendo un'indicazione di Manso 1634, p. 308, fu sostituito con F.N./Forestiero Napolitano dall'edizione Tartini Franchi del 1724 fino alla rettificazione di Raimondi), della conversazione fra altri tre interlocutori a cui il primo aveva assistito senza intervenirvi. Lo scambio fra i due (1-2) si configura così come una sorta di prologo, che introduce nel testo una doppia dimensione spazio-temporale: il dialogo 'di cornice', benché non esplicitamente localizzato, si colloca in ambiente torinese, poco dopo il ritorno dal soggiorno estivo nella località termale dei Bagni di Lucca, lungo il fiume Serchio, del marchese Filippo d'Este e del suo seguito.

Per questa peculiarità formale, il *N.* si presenta come il dialogo tassiano con il maggior numero di interlocutori, cinque, benché sia anche uno dei più brevi. Nella versione finale manca però la chiave che permetta di sciogliere le sigle dei

personaggi: dalla redazione precedente Raimondi ha potuto ricavare l'identità dei due personaggi del 'prologo', non modificati nella revisione, Filiberto Robba e Franco Lampugnani, probabilmente due gentiluomini piemontesi legati al marchese Filippo d'Este. Nell'edizione critica moderna restano senza nome gli altri tre: quello eponimo, A.N., e i due interlocutori, presumibilmente lucchesi, P.G. (probabilmente Paolo: cfr. *infra*, commento a 2 e RAIMONDI 1958, III, p. 156) e F.M. Il primo fa parte del seguito di Filippo d'Este, e assume il ruolo del giovane amante infelice: per ragioni cronologiche, geografiche e soprattutto di *decorum* si può escludere che possa identificarsi, come sembra suggerire SELMI 2017, pp. 17n, 40-41 e 58-61, con il filosofo sessano, morto nel 1538, Agostino Nifo. Per le stesse ragioni di *convenientia*, sembra poco probabile anche l'ipotesi che il personaggio sia da identificarsi con Flaminio de' Nobili per un errore di lettura dello stampatore, *A.N.* invece di *Fl.N.*, avanzata da RAIMONDI 1955, p. 312, e di recente ripresa da Stefano Prandi (nella conferenza *Virtù empatiche in prosa e in poesia: da* Il N. overo de la pietà *alla* Liberata, Università di Friburgo, 11 marzo 2021; l'ipotesi era già stata abbandonata da RAIMONDI 1958, I, p. 88). In mancanza di dati ulteriori, è poi difficile accertare l'identificazione degli altri due personaggi, suggerita da Manso e accettata dalla tradizione fino all'Ottocento, con due membri delle famiglie lucchesi dei Guidiccioni e dei Micheli (cfr. MANSO 1634, p. 308).

Si può in ogni caso registrare come la funzione assunta dai tre personaggi nelle redazioni precedenti corrispondesse alla loro posizione socioculturale: la figura – sempre eponima – del giovane innamorato (A.N. nella redazione definitiva) è interpretata prima da un non meglio identificato Alciato, senz'altro un rampollo di nobile famiglia piemontese (forse gli Alciati dell'attuale Mottalciata), poi dal gentiluomo modenese Antonio Forni, cortigiano del marchese Filippo d'Este (vd. l'introduzione al *Forno*); quella dell'interlocutore che propone ragioni «più ingegnose che vere» (poi P.G.) dal lucchese Paolo Sanminiato, le cui posizioni in materia amorosa saranno contestate anche nel *Cataneo-conclusioni* (vd. l'introduzione al dialogo); quella del sapiente (poi F.M.) da Flaminio de' Nobili (Lucca 1533-1590), autore dei tre libri *De hominis felicitate* (Lucca 1563) e del trattato *Dell'amore humano* (Lucca 1567), entrambi postillati da Tasso, nonché tra i revisori 'romani' del poema nel 1575-1576, quand'era fra il resto già legato a due importanti interlocutori tassiani come il cardinale Giovan Gerolamo Albani e il suo segretario Maurizio Cataneo.

Struttura argomentativa

I. *Scena introduttiva-cornice* [1-2]

II. *Ragionamento riportato* [3-29]
  a. Non si può avere compassione di sé stessi [3-8]
    a.1. L'amante si trasforma nell'amata [3-5]
    a.2. La compassione è *dolore del male altrui* [6-7]
    a.3. Richiesta di una spiegazione più vera [8]
  b. Si può avere compassione di sé stessi [9-15]
    b.1. La compassione è una passione (come ira, sdegno, paura) [9-12]
    b.2. L'uomo può provarla per sé perché è un composto [13-15]
  c. *Convenevole* o *disconvenevole* compassione [16-29]
    c.1. Compassione giusta *vs* compassione ingiusta [16-19]
    c.2. Pietà *vs* compassione/misericordia [20-22]
    c.3. Ottiene pietà solo una trasformazione amorosa perfetta [23-26]
    c.4. Speranza di ottenere anche un segno di compassione [27-29]

Fonti

Gli *auctores* citati esplicitamente sono solo Petrarca (tredici volte dai *Rvf* e una dai *Trionfi*) e Dante (tre volte dalla *Commedia*, una dalle *Rime*). Le citazioni poetiche non fungono solo da supporto all'argomentazione, ma pongono il tema stesso: la *quaestio* dibattuta scaturisce dalla connessione fra una situazione tipica della poesia petrarchesca (l'amante vede l'amata in ogni cosa, fino a tramutarsi in lei: con esplicito riferimento a *Rvf* 176, 129 e 123), e un tema altrettanto topico (la mancanza di pietà da parte dell'amata: otto citazioni su questo tema saranno affastellate nel § 21). Come accade anche nel dialogo sulla *gelosia*, Tasso devia il discorso dalla fenomenologia amorosa all'etica, interpretando il concetto di *pietà* non tanto in senso lirico-erotico (riconoscimento del servizio/sofferenza d'amore, che conduce a una forma di compenso) quanto in un'ottica filosofico-morale: egli prende le mosse dalla definizione di *compassione* di Arist. *Rh.* II 8 (vd. commento a § 7) e sviluppa la riflessione attraverso il tema della partizione dell'anima sulle orme di Arist. *Eth. Nic.* V 1138b: «c'è anche, metaforicamente e per similitudine, una specie di giusto che non riguarda il rapporto di un individuo con se stesso, ma quello di certe parti di se stesso con altre [...]. Guardando ad esse [*scil.* alle parti razionale e irrazionale dell'anima], quindi, si ritiene che vi sia un'ingiustizia verso se stessi poiché per queste parti vi è la possibilità di subire un qualche influsso contrario alle proprie aspirazioni». Il legame fra i due luoghi aristotelici deriva probabilmente in origine dalla *quaestio* sulla *misericordia*, Thom. *ST* II-II q. 30 (in

part. a. 1 ad 2: «proprie misericordia est ad alterum, non autem ad seipsum, nisi secundum quandam similitudinem, sicut et iustitia, secundum quod in homine considerantur diversae partes, ut dicitur in V Ethic.»), dove è anche ripresa la distinzione fra la *misericordia-passione* e la *pietà-virtù* (ivi, a. 3 co.: vd. commento a § 20), che Tasso sembra aver invece ricavato da DANTE, *Cv* II X 6: «non è pietade quella che crede la volgare gente, cioè dolersi dell'altrui male, anzi è questo uno suo speziale effetto, che si chiama misericordia ed è passione; ma pietade non è passione, anzi è una nobile disposizione d'animo, apparecchiata di ricevere amore, misericordia ed altre caritative passioni» (passo che egli sottolineò nel 1578, appuntando che «pietà non è dolor dell'altrui male, né è il medesmo, che compassione»: VACALEBRE 2019, p. 170; lo stesso passo, come mi segnala Luca Granato, è postillato nell'esemplare oggi in Riccardiana, Ediz. Rare 239, c. 38*v*: «il dolor dell'altrui male non è pietà ma suo effetto, la pietà è disposizione non passione»). Alcuni di questi argomenti e di queste *auctoritates* non rappresentano una scelta peregrina nel dibattito sul tema: ma è istruttivo confrontare il dialogo con l'anonimo discorso *Della compassione* 1585, maturato nei medesimi ambienti e nei medesimi anni, per registrare, insieme ad alcune notevoli coincidenze, come Tasso agisca sulla selezione dei temi e delle fonti tradizionali, e sulla loro combinazione, per ottenere argomentazioni e conclusioni capaci di sorprendere, e talora spiazzare, il lettore.

Edizioni

Prima edizione: *Rime e Prose... Parte quarta*, Venezia, Giulio Vasalini, 1586, pp. 105-118 (e ristampa 1589).

Ulteriori edizioni: *Le prose... divise in cinque parti. Nuovamente poste in luce separate dalle Rime, dal reverendiss. P.D. Angelo Grillo...*, II, Venezia, Evangelista Deuchino, 1612, pp. 96-108; *Opere...*, Firenze, Tartini e Franchi, 1724, III, pp. 369-372; *Opere... con le controversie e con le Annotazioni intere di vari autori*, VIII, Venezia, S. Monti e Compagno, 1738, pp. 30-35; *Opere... colle controversie sulla Gerusalemme poste in migliore ordine, ricorrette sull'edizione fiorentina, ed illustrate dal professore Gio. Rosini*, VIII. *Dialoghi... con gli argomenti del cavalier Alessandro Mortara*, II, Pisa, Niccolò Capurro, 1822, pp. 2-9; *Dialoghi*, II, Milano, Tipografia del commercio, 1825, pp. 363-373; *Prose filosofiche*, II, Firenze, Alcide Parenti, 1847, pp. 45-52; *I Dialoghi... a cura di Cesare Guasti*, I, Firenze, Le Monnier, 1858, pp. 5-13; RAIMONDI 1958, II/I, pp. 143-158.

Edizioni commentate di riferimento: MAIER 1964-1965, IV, pp. 561-570; BAFFETTI 1998, I, pp. 215-227.

Traduzioni: JEAN BAUDOIN, *Les morales de T.T., Où il est traitté De la Cour. De l'Oisiveté. De la Vertu des Dames illustres. De la Vertu Heroyque. Du Mariage. De la*

Jalousie. De l'Amour. De l'Amitié. De la Compassion & de la Paix, Paris, Augustin Courbé, 1632, pp. 625-662.

Bibliografia essenziale

Il dialogo non è stato oggetto, a mia conoscenza, di studi monografici recenti, e gli studiosi vi si riferiscono per lo più con brevi cenni (cfr. ad es. Prandi 2003, p. 513; Selmi 2017, pp. 57-62; Prandi 2020, pp. 499-501); su genesi e datazione, Raimondi 1955, pp. 311-318. Per una panoramica sulla *compassio* nei trattati medici e teologici del basso Medioevo, Delaurenti 2016. Vedi ora anche Vagni 2026.

Il N.
overo de la pietà

Interlocutori: F⟨ILIBERTO⟩ R⟨OBBA⟩, F⟨RANCO⟩ L⟨AMPUGNANO⟩, A.N., P.G., F.M.

[1] ⟨F.R.⟩ Poiché voi sete stato presente, signor Lampugnano, al ragionamento ch'ebbe il signor A.N. co 'l signor P.G. e co 'l signor F.M. nel territorio di Lucca, mentre il signor marchese d'Este v'era a' bagni, vi prego che distintamente me 'l raccontiate, perch'io sono altrettanto desideroso d'udire quel che fu discorso tra quelli eccelenti ingegni, quanto sarei stato di vedere la bellezza di quel felice paese.[1]

[2] F.L. Noi eravamo un giorno in una piacevole montagnetta la qual vagheggia il Serchio, assai penserosi per la lontananza di Turino, la quale omai ci cominciava a rincrescere; ma più di tutti gli altri il signor A.N. pareva da pensieri angosciato, il quale sedeva sotto alcuni alberi che ricoprivano con l'ombra una bella fontana, intorno a la quale alcuni tronchi facevano bastevoli seggi a coloro che stanchi dal caminare vi capitavano: e si trovavano con esso noi il signor P.G. e 'l F.M., i quali con tutti avevano presa stretta dimestichezza, e particolarmente co 'l signor A.N., ed erano per gli meriti loro assai stimati dal signor marchese, che n'è buon conoscitore.[2] Allora il M., rivoltosi al N., disse:

Dove ora tenete fermi gli occhi e 'l pensiero così fissamente?

1. Filippo I d'Este (Ferrara, 1538 - San Martino in Rio, 1592), marchese di San Martino in Rio, genero del duca Emanuele Filiberto di Savoia per averne sposato nel 1570 la figlia legittimata Maria. Ospitò Tasso dall'ottobre 1578 al febbraio 1579.

2. *il quale … meriti loro*. Così il passo nella redazione precedente: «il quale *alquanto in disparte* sedeva sotto alcuni alberi che coprivano d'ombra una bella fontana, *la qual co 'l pumice medesimo del qual era fatta facea* bastevoli seggi a coloro che stanchi del caminare vi capitavano; *quando vi giunse a caso una onesta brigata di gentiluomini, fra' quali era Pavolo G. e 'l Nobili* per li meriti loro…». La caduta del sintagma *onesta brigata* espunge un richiamo forse troppo evidente al proemio del *Decameron*; è poi reso meno casuale ed estemporaneo l'incontro fra il gruppo dei torinesi al seguito del marchese d'Este, a cui appartengono il narratore (Franco Lampugnano) e l'eponimo A.N., e quello di P.G. e F.M. (nelle redazioni precedenti identificati in Flaminio Nobili, e in P. Sanminiato/Paolo G., originari di Lucca: cfr. RAIMONDI 1958, III, p. 156 apparato). Ragionamenti amorosi in volgare intorno a una

[3] A.N. Io riguardava questi alberi e, riguardandoli, m'aveniva quel che prima avenne al Petrarca, mentre caminava per luoghi inospiti e selvaggi: percioch'io avea ne gli occhi la mia donna, e mi pareva di veder seco *donne e donzelle, e sono abeti e faggi*; e se peraventura rivolgo gli occhi o ne le nubi del cielo o ne l'acque del Serchio, il mio pensiero me l'adombra ne l'istessa maniera.[3] Né solamente questi miracoli m'avengono, ma alcuni altri, simili a quello del quale egli ragiona in que' versi:

> E i duo mi trasformaro in quel ch'io sono,
> Facendomi d'uom vivo un lauro verde,
> Che per fredda stagion foglia non perde.[4]

Peroché m'imaginava di vederla in riva *non del Peneo, ma d'un più altero fiume*,[5] in compagnia d'Amore, il quale non s'allontana da lei pur un passo. **[4]** E mentre intentamente mi pareva di rimirarla, non so come, io mi sentia tut-

fontana si trovano archetipicamente nel *Filocolo* (IV 17), nel *Decameron* (dalla terza giornata) e negli *Asolani* (I 5): ma in quei modelli i conversatori siedono sull'erba.

3. Riprende la situazione e il motivo lirico, oltre a citarne o parafrasarne interi versi, di *Rvf* 176, in part. vv. 1 «Per mezz'i boschi *inhospiti et selvaggi*» e 7-8 «ch'i' l'ò negli occhi, et veder seco parme / *donne et donzelle, et son abeti et faggi*», e 129, in part. vv. 40-48 «I' l'ò piú volte (or chi fia che me 'l creda?) / ne l'*acqua* chiara et sopra l'erba verde / veduto viva, et nel tronchon d'un faggio / e 'n bianca *nube* [...] / et quanto in più selvaggio / loco mi trovo e 'n più deserto lido, / tanto più bella *il mio pensier l'adombra*»; i vv. 40-45 erano riportati integralmente nella prima redazione (Raimondi 1958, III, p. 156 apparato), replicando la citazione già di *DAP* III, p. 52. Il motivo para-allucinatorio, in riferimento a questi passi petrarcheschi e a dimostrazione delle incredibili «forze de la virtù imaginatrice», è anche in *Messaggiero* 40-41.

4. *Rvf* 23 38-40: è la terzina conclusiva della seconda stanza della 'canzone delle metamorfosi', dove Petrarca descrive l'istante dell'innamoramento come la sua irreversibile metamorfosi nel lauro/Laura (operata dai *duo*, ossia da Amore e da Laura stessa). Il tema del lauro anticipa la ripresa conclusiva, ai §§ 24-25, del mito di Dafne. Sul tema dei *miracoli d'Amore*, qui presentati come esperienze reali, il personaggio di Antonio Forni (titolare di questa battuta nella primitiva redazione del dialogo) esprime una posizione in parte diversa in *Forno I* 5, ove rivolgendosi al filosofo Agostino Bucci afferma: «quelli che paion miracoli al volgo son da voi conosciuti com'effetti della natura».

5. *Rvf* 23 48; il Peneo è un fiume della Tessaglia, mitico padre di Dafne: il *più altero fiume*, che in Petrarca indica probabilmente il Rodano, è qui il Serchio. La citazione fu integrata nella prosa nella prima revisione del dialogo: nella prima redazione erano invece riportati di seguito ai precedenti anche i vv. 41-45 e 47-49, con la descrizione particolareggiata della mutazione in lauro: «Qual mi feci io quando primier m'accorsi / De la trasfigurata mia persona, / E i capei vidi far di quelle fronde / Di che sperata avea già la corona, / E i piedi in ch'io mi stetti e mossi e corsi / Diventar due radici sopra l'onde / Non di Peneo, ma d'un più altero fiume, / E 'n due rami mutarsi ambo le braccia»: cfr. Raimondi 1958, III, p. 157 apparato).

to in lei trasformato; laonde udia co' suoi orecchi, vedea con gli occhi suoi e pensava co' suoi pensieri, e co' suoi desideri desiderava quello ch'ella mostra di desiderare, i tormenti, dico, e le pene mie, le quali temeva solo che non fossero troppo brevi e che non fornissero con la mia vita; però avrei voluto che, sì come l'amore è infinito, così elle non avessero meta o termine alcuno.[6] **[5]** Ma pur io piangeva con le mie lagrime e non con le sue; percioch'io non vedeva in lei alcuna compassione del mio male, né alcun segno di pianto in quegli occhi, i quali con una stilla sola sparsa da loro avrebbono potuto temperare mille fiamme amorose; ma più tosto mi pareva di vederla sorridere, mentre in una grande e lieta festa ballava con alcuni leggiadri cavalieri e con loro ragionava. E io era intanto così in lei trasformato che così mi piaceva d'andarmi tra le mie miserie avolgendo, e così m'erano cari i favori i quali ella faceva a que' giovani cavalieri com'era a lei medesima di farli: laonde, quantunque fosse stato in mio potere d'impedirla che non gli facesse, non gli avrei dato impedimento alcuno.[7]

[6] P.G. Gran trasmutazione è questa vostra: e se voi sete così trasfigurato ne la vostra donna come voi dite, non è maraviglia ch'ella non abbia compassione del vostro male; anzi impossibil sarebbe ch'ella l'avesse.

A.N. E perché impossibile?

P.G. Perch'essendo in lei trasformato, sete divenuto quel ch'ella è, di maniera che tutto quello ch'era vostro è fatto suo.

6. Nel racconto del personaggio eponimo, è descritta come realmente accaduta una situazione tipica della lirica di ispirazione petrarchesca: la trasformazione dell'amato nell'amante. È così rappresentata l'alienazione che caratterizza l'amore-passione: l'innamorato, identificato con la donna altera, non è più padrone di sé, e desidera la propria sofferenza. Il medesimo motivo è sfruttato, ma in altra direzione, nel coevo discorso *dell'amore umano* di Annibale Romei (1585): «si può dire, che mentre io vedo e contemplo voi presente, l'anima mia totalemente in voi trasfigurata, non sia altro che il vero ritratto di voi stessa. [...] Ogni volta dunque, che l'anima nostra s'imagina alcuna cosa, ella divien simile a quella, anzi nell'istessa cosa imaginata spiritalmente si trasforma. Questo che al senso avviene, all'intelletto parimente accade, sendo quasi del tutto simile l'intendere al sentire: perché mentre che l'intelletto intende e contempla alcuna cosa, egli si trasforma in quella, e quella stessa diviene» (Solerti 1891, p. 70).

7. Il tema della metamorfosi è intrecciato con il motivo lirico, anch'esso ricorrente, della donna spietata. Questo secondo tema fa emergere, come sarà poi dichiarato in conclusione (25), che la trasformazione/immedesimazione dell'innamorato è ancora parziale («io piangeva *con le mie* lagrime e *non con le sue*»): se al dolore dell'amante corrisponde il sorriso dell'amata che lo ignora, ciò significa anche che egli, pur acconsentendo a ciò che lei vuole, ha mantenuto una propria volontà, e perciò ne soffre. Dell'aspetto alienante della passione fa dunque parte anche una forma di dissociazione interiore, che determina nell'amante la coesistenza di desideri fra loro contraddittori. La situazione della festa, qui evocata rapidamente, fa da sfondo a tutta la discussione, sempre *de amore*, sviluppata nel cosiddetto *Dialogo* (in part. 1-3).

A.N. Sì veramente.

[7] P.G. Dunque il vostro male ancora è diventato suo; e perché la compassione, o la misericordia che vogliam dirla, è un dolor del male altrui, non p⟨u⟩ò averla di quel che fu vostro, lo quale ora è suo. E s'Amasi, il quale aveva lagrimato de la sciagura de l'amico, non pianse de la morte del figliuolo, come di cosa che troppo l'accorava, per questa istessa cagione io stimo che non pianga del vostro dolore, quantunque vero fosse quello che di vedere v'imaginate:[8] e peraventura il riso ch'in lei vi parve di rimirare fu simile a quel d'Aniballe, il quale

> Rise fra gente lagrimosa e mesta
> Per isfogar il suo acerbo despitto;

perch'essendo ella dolorosa per la vostra partita, dee per onor suo celar questa passione sotto il contrario manto.[9]

8. È una forma semplificata della definizione di Arist. *Rh.* II 1385b: «Definiamo 'pietà' una forma di sofferenza di fronte alla visione di un male manifestamente rovinoso o doloroso che ricade su una persona che non lo merita» (e cfr. anche *Poet.* 1453a, dove parlando della *pietà* e del *terrore* si osserva che «l'una si riferisce a chi cade in disgrazia innocente e l'altro a chi vi cade essendo simile a noi»); essa coincide ad es. con quella di Cic. *Tusc.* III 10 21, ove è presentata come passione contraria all'*invidia* («misericordia aegritudo est ex alterius rebus adversis, sic invidentia aegritudo est ex alterius rebus secundis»). L'episodio del faraone Amasi è tratto, alla lettera, da Arist. *Rh.* II 1386a (che a sua volta lo derivava da Her. III 14, che lo attribuisce però al figlio di Amasi, Psammetico), ove si afferma che non si prova compassione per le persone a cui si è troppo strettamente legati (così commenta Nifo 1537, c. 95*v* col. b: «non enim propter eos erunt compatientes, sed patientes, ac si in propria persona paterentur»; l'esempio di Amasi è più volte citato nelle *Explicationes* robortelliane della *Poetica* postillate da Tasso: Robortello 1548, pp. 99, 151 e 202, per cui cfr. Bettinelli 2001, pp. 322 e 330, e sarà ripreso in *Giudicio*, p. 178, per cui cfr. Selmi 2017, pp. 60-61; il medesimo episodio, con l'attribuzione erodotea a Psammetico, anche nell'anonimo *Della compassione* 1585, p. 93). L'argomentazione è forse memore anche di Thom. *ST* II-II q. 30 a. 1 ad 2: «misericordia non est proprie ad seipsum, sed dolor, puta cum patimur aliquid crudele in nobis; ita etiam, si sint aliquae personae ita nobis coniunctae ut sint quasi aliquid nostri, puta filii aut parentes, in eorum malis non miseremur, sed dolemus, sicut in vulneribus propriis» (per la pertinenza del richiamo, si ricordi poi che secondo Arist. *Eth. Nic.* V 1134b gli schiavi e i figli minorenni sono *come una parte di sé* per il padrone e il padre). Nella prima redazione era ricordato anche l'*exemplum* di Ecuba, con citazione da *Inf.* XXX 17-21: «Dapoi che vide Polissena morta / E del suo Polidoro in su la riva / Del mar si fu la dolorosa accorta, / Forsennata latrò sì come cane, / Tanto dolor le fe' la mente torta» (Raimondi 1958, III, p. 159 apparato). *è un dolor*: Raimondi corregge così sul testo di V_1 e V_2 «è *con* dolor».

9. Alla citazione del distico petrarchesco, da *Rvf* 102 7-8 (con allusione all'episodio del finto riso di Annibale narrato da Liv. XXX 44, 4-6), si aggiunge quella, integrata nella prosa, dalla prima terzina: «Et così aven che l'animo ciascuna / *sua passïon sotto 'l contrario manto*

[8] A.N. Io confesso che questo potesse così avenire come voi narrate, se non fosse che non solo io sono stato rapito da la imaginazione in modo ch'io l'ho veduta e udita quasi presente, ma ancora, come ho detto, mi sono in lei trasformato e co' suoi pensieri e co' suoi affetti medesimi ho consentito al mio male;[10] però, s'ella non ha pietà, non aviene per la ragione che voi dite, la qual mi par più tosto ingegnosa che vera:[11] laonde io pregherò il signor F.M., che molto meglio saprà rispondere a le vostre ragioni, che prenda sovra di sé questa parte di risposta o di difesa, la quale ad uno addolorato come io è troppo grave, ed egli, sottentrando al mio peso, mostrerà quella compassion di me la quale sin ora non ho potuto né vedere né imaginare ne la mia donna.[12]

[9] F.M. Quantunque io creda che voi siate così forte cavaliero che non vi lasciate facilmente vincere né stancar dal dolore, nondimeno, poich'a voi così piace, io ne discorrerò in vostra vece co 'l signor P.G.; e lasciando star da parte questa vostra amorosa trasformazione, peroché qual ella sia, mi par che dopo debba esser considerata,[13] chiedo al signor P. s'egli stima che la compassione sia uno affetto simile a l'ira, a lo sdegno e a la paura, l'oggetto de' quali

/ ricopre co la vista or chiara or bruna» (passo che Tasso aveva riecheggiato in *GL* IV 45 5-6, nel cuore del racconto di Armida a Goffredo, ove già il contrasto fra *pietà* e *giustizia* si intreccia con il tema della *dissimulazione*). L'ipotesi di P.G., subito rifiutata da A.N., è che la donna dissimuli per *onore*, sotto l'apparente freddezza, un sentimento contrario, ossia il suo dolore per la lontananza dell'amante (si ricordi che N., piemontese, si trova ai Bagni di Lucca).

10. La redazione primitiva aggiungeva, con un'implicazione del tema della rivalità/gelosia caduto già nella prima revisione: «[ho consentito] e al piacere de' rivali o più tosto nemici miei» (cfr. RAIMONDI 1958, III, p. 159 apparato). Si ribadisce, come in *Conclusioni amorose* XXXVI, che i «miracoli d'amore» di cui parla la lirica, come quello che ha portato alla trasformazione dell'innamorato, non sono immagini («menzogne de' poeti») ma esperienze reali («veri [...] secondo il più esatto modo di verità»).

11. La battuta, topica nella dialogistica, si ritrova anche ad es. in SPERONI, *Dialogo d'amore*, p. 514: «Cosa nuova udiremo, ma, per quello ch'io stimo, più ingeniosa che vera».

12. Si precisano qui i termini e il metodo della *quaestio*: si rifiuta l'interpretazione consolatoria di P.G., e si richiede l'intervento di un saggio/filosofo che ragioni *dall'esterno*, postulando che non si possa dare una risposta *dall'interno* dell'esperienza (in termini simili la questione è posta nelle battute d'esordio di DE' NOBILI 1567, c. B1*v*: «io alle altrui spese posso dire d'haverlo conosciuto. Né giova in ciò, come suole nelle altre cose il farne per sé stesso la prova; anzi adopera il contrario; e chi più lo sperimenta, meno della sua natura, e qualità conosce»: si ricordi che nella redazione primitiva Nobili era appunto l'interlocutore chiamato a intervenire; il tema, anche in relazione alla poesia *affettuosa*, è problematizzato in *Forestiero Napolitano* 15 e 34-39). Con la battuta sulla *compassione* dimostrata da chi *sottentrerà al peso* della discussione si evoca fuggevolmente il tema (agostiniano: cfr. *De Civ D.* IX 5), per il resto lasciato nell'ombra, della dimensione attiva della *pietà-carità*.

13. Si distinguono i due temi lirici che erano stati intrecciati, e si stabilisce un ordine al ragionamento: prima andrà compresa la natura della pietà (9-21), poi si toccherà la questione della trasformazione dell'amante (23-26).

è fuor di noi in guisa che l'appetito del senso, seguendolo, si muove verso lui o, fuggendo, cerca d'allontanarsene.[14]

P.G. In ciò veramente sono assai simili.

[10] F.M. Nondimeno pare che l'oggetto sia qualche volta in noi stessi, perch'alcuno si sdegna non solo con gli altri, ma con se medesimo; laonde lo sdegno allora si ritorce:[15] e però si legge:

> L'animo mio per disdegnoso gusto,
> Credendo co 'l morir fuggir disdegno,
> Ingiusto fece me contra me giusto.[16]

P.G. Questo mi par che non si possa negare.

[11] F.M. E alcuno parimente s'adira con se medesimo, come fece Aiace in molti e poi in se stesso, forte o furioso più tosto.[17]

P.G. Parimente.

14. *stima che ... allontanarsene*. Così il passo nella stesura primitiva: «*intende* che la compassione *sia in rispetto d'altri in quel modo che lo sdegno e l'invidia sono rispetto d'altri o pur in diverso*», poi mutato come segue: «stima che la compassione sia uno affetto simile a l'ira, a lo sdegno e a la paura, *i quali per lo più pare che siano in noi per cagione d'altri, e sono movimenti diritti verso alcuno e da alcuno*» (cfr. RAIMONDI 1958, III, p. 160 e apparato). Nella forma definitiva l'espressione guadagna in precisione terminologica e argomentativa: l'opposizione, ancora generica, fra una passione nata *per rispetto d'altri* e la possibilità di provarla nei confronti di *sé medesimo* si delinea più esattamente come quella fra un sentimento rivolto a un oggetto *fuori di noi* oppure *in noi stessi*. Lo *sdegno* è, all'opposto della *compassione*, dolore per un successo non meritato (ARIST. *Rh.* II 1386b), l'ira «un desiderio di aperta vendetta, accompagnato da dolore, per una palese offesa [...] non meritata» (ivi, II 1378a), la paura una sofferenza «che deriva dalla prefigurazione di un male imminente» (ivi, II 1382a): assimilando loro la *compassione*, essa si configura, secondo l'insegnamento stoico, come una *passione* irrazionale, che ha sede nell'*appetito*.

15. *Nondimeno ... medesimo*. Il passo è aggiunto nell'ultima revisione. *Lo sdegno ... ritorce*. Così nella redazione precedente: «lo sdegno allora viene ad esser un moto ritorto in se stesso».

16. *Inf.* XIII 70-72.

17. L'eroe omerico Aiace Telamonio, protagonista dell'omonima tragedia sofoclea, addolorato per essersi viste sottratte le armi di Achille, in preda alla follia massacrò un gregge di pecore credendo di colpire gli Atridi (*in molti*); tornato in sé, comprese di essersi disonorato, e si uccise (*con se medesimo*). La vicenda è ricordata anche in *Messaggiero* 47. Tasso legge il suicidio di Aiace, e parallelamente quello di Pier delle Vigne, nella dimensione oggettiva di un male rivolto contro di sé, e non in quella soggettiva di una morte cercata per ristabilire il proprio onore. L'accento posto sulla dimensione dell'*ira/sdegno* e sul *furore* è poi di marca aristotelica (cfr. *Eth. Nic.* V 1138a: «Colui che [...], *in preda all'ira*, si taglia volontariamente la gola, agisce contro la retta ragione»).

F.M. E in questo modo altri ha paura di se medesimo, come si legge in quel luogo:

> Tal paura e vergogna ha di se stesso.[18]

P.G. Così credo.

[12] F.M. Dunque in questo modo ancora alcun potrà aver compassione di se stesso; e l'ebbe quel poeta il qual, di sé parlando disse:

> E' m'increscе di me sì malamente
> Ch'altrettanto di doglia
> Mi reca la pietà quanto il martire;[19]

e quell'altro il quale scrisse:

> Una pietà sì forte di me stesso.[20]

Ma qual sia questo modo, possiamo andar considerando.

P.G. Come vi piace.

[13] F.M. Credete voi che l'uomo sia uno semplicemente, o un composto di molte parti e di molte potenze?

P.G. Un composto senza dubbio.

F.M. Ciascuna de le quali è diversa da l'altra?

P.G. Sì veramente.

[14] F.M. Dunque non è sconvenevole che l'una si sdegni contra l'altra e che s'adiri e che tema similmente: peroché la parte irascibile s'adira e si sdegna contra la concupiscibile, e la concupiscibile teme l'irascibile, e l'una e l'altra la ragione, la quale ha il freno e la verga con la quale le castiga e le corregge.

P.G. Così suole avenire ne gli animi ben composti.[21]

18. Rielabora *Rvf* 298 11: «tal cordoglio e paura ho di me stesso» (nella redazione precedente la citazione era mantenuta in prima persona, come nell'originale: «Tal paura e vergogna ho di me stesso»).

19. DANTE, *Rime* 10 1-3 (nell'edizione moderna, l'incipit è «E' m'increscе di me sì *duramente*»).

20. *Rvf* 264 2. La medesima citazione è addotta nel discorso anonimo *Della compassione* 1585, p. 81, ove anche si discute, con argomenti in parte analoghi ma assai più scorciati, se sia possibile provare pietà per sé stessi.

21. Si fa riferimento alla tripartizione platonica dell'anima umana in ragione, appetito irascibile e appetito concupiscibile. Simile schema ragionativo è utilizzato, parlando del-

[15] F.M. Dunque in questa stessa guisa è convenevole che l'una parte abbia compassione de l'altra; e quantunque questa compassione sia dolore del male altrui, peroch'ella è del male d'una potenza diversa, tuttavolta, perché l'uomo ha in se medesimo tutte queste potenze, si può dire che la compassione sia di se stesso, come lo sdegno e l'ira e la paura.[22] E se questo è come abbiamo conchiuso, potendo l'uomo aver compassione di se stesso, maggiormente può averla la donna amata, quantunque in lei sia trasformato: laonde io ho gran pietà di questo cavaliero se, come egli dice, non glie n'è avuta alcuna da la sua donna. Ma potrebbe essere ch'egli peraventura s'ingannasse: però ricerchiamo che sia questa compassione ch'egli desidera che gli sia portata, accioché, ben conoscendola, non la prendiamo in iscambio; e, se vi piace, non co 'l signor P., ma con voi, signor A., n'andrò ricercando.[23] **[16]** Ditemi dunque: desiderate ch'ella v'abbia convenevole o disconvenevole compassione?

A.N. Convenevole.

F.M. E se sarà convenevole, sarà giusta, perché niuna cosa è convenevole ch'ingiusta sia.

A.N. Così è veramente.

[17] F.M. Ma s'ella è giusta, diremo ch'ella partecipi de la giustizia o pur ch'ella sia giusta per se stessa?

A.N. Ne l'uno e ne l'altro modo.

F.M. Dunque due saranno tra sé differenti, l'una giusta per se stessa e l'altra giusta per participazione.

la giustizia/ingiustizia in rapporto a sé stessi, da ARIST. *Eth. Nic.* V 1138b, già collegato al tema della pietà da THOM. *ST* II-II q. 30 a. 1 ad 2 (vd. l'*Introduzione*). Il rapporto ordinato fra le tre funzioni in un «animo ben composto» (l'irascibile *si sdegna* con la concupiscibile e *teme* la razionale; la concupisicibile *teme* l'irascibile e la razionale), secondo il più tardo *Cataneo-conclusioni* 30, può essere sconvolto dalla passione sensuale, per i cui effetti l'anima è «lacerata» in quanto «l'appetito concupiscibile combatte con l'animoso, e l'uno e l'altro contende con la ragione e niega di prestarle ubidienza».

22. Si considera dimostrato che sia possibile avere compassione di sé stessi: a) si è affermato, sull'autorità di Dante e Petrarca, che è possibile provare nei confronti di sé stessi delle passioni che hanno normalmente un oggetto esterno; b) si è spiegato che ciò è possibile in quanto l'anima dell'uomo è composta di potenze diverse, in rapporto tra loro secondo relazioni descrivibili con i termini delle passioni; c) si è concluso che la *compassione*, assimilabile per natura a quelle passioni, lo è anche per la caratteristica di poter avere un oggetto interno alla persona che la prova. Mentre relativamente a *ira/sdegno* e *timore* i rapporti fra le potenze sono fissati in modo univoco, resta per il momento indeterminato quali parti dell'anima possano essere soggetto e oggetto di tale compassione (ma vd. § 20).

23. Con il cambio di interlocutore, avviene un passaggio argomentativo: si mira ora a definire in modo più preciso il concetto di *compassione*, distinguendo fra ciò che è *convenevole* (cioè adeguato, corrispondente all'oggetto e al soggetto) e ciò che non lo è.

A.N. Così credo.

[18] F.M. Ma la compassione non è ella talvolta ingiusta, come fu quella de la quale parlò Dante ne l'*Inferno*:

> Chi è più scelerato di colui
> Ch'al giudizio divin passion porta?[24]

A.N. Così stimo.

[19] F.M. E pare che sempre sia giusta la compassione la qual si porta a coloro i quali son condannati dal giudizio de gli uomini: perché, quantunque per altro fossero scelerati, mentre sono di qua, veggiono aperte le braccia de la divina bontà, la qual le ha così grandi

> Che prende ciò che si rivolve a lei.[25]

24. *Inf.* XX 29-30 (il cui verbo finale è però *comporta*): pertinente al contesto è anche il verso d'attacco della terzina, «qui vive la pietà quando è ben morta», facilmente integrabile dalla memoria del lettore (il luogo dantesco è citato e discusso, in contesto analogo ma con conclusioni diverse, anche nell'anonimo *Della compassione* 1585, pp. 84-85). L'interpretazione del passo come accusa di *scelleratezza* a chi compatisce coloro che sono condannati dal giudizio divino, necessariamente giusto, è diversa da quella moderna (per cui vd. DANTE 2013, p. 321), ma è comune negli antichi, per cui vd. ad es. DANTE-LANDINO-VELLUTELLO 1564, c. 104*r*, dove Tasso leggeva fra il resto che «la parte sensitiva induce compassion d'ogni pena, benché sia giustamente data: ma la ragione proibisce, che l'huomo si muovi a pietà ne supplicij da Dio giustamente inferiti» (Landino; con osservazioni analoghe di Vellutello). Il tema era già, in contesto simile, in SPERONI, *Dialogo d'amore*, p. 552: «se il dolor dell'innamorato è segno che egli ama, non dee però esser cagione ch'altri ami lui [...]. Geme e sospira senza fine il dannato; e quello istesso tristo e dolente non è mai che non sia in ira di Dio, conciosia cosa che niuna bontà l'accompagni che degno il faccia della grazia di quello».

25. Integra nella prosa, per rievocare l'episodio dello scomunicato Manfredi, salvato per essersi pentito nell'ultimo istante di vita, versi tratti da *Purg.* III 121-123 (nel verso citato per esteso, il verbo dantesco nelle edizioni moderne è *rivolge*). Si noti come, certo anche per la pressione del riferimento alla propria situazione (RAIMONDI 1955, p. 314, mette in parallelo un argomento dell'ep. 125, da *Lettere* II, p. 63), qui Tasso forzi l'argomentazione, e descrivendola come l'opposto della *compassione ingiusta* qualifichi come *sempre giusta* la compassione provata per chi è condannato dagli uomini, che benché scellerato può ancora pentirsi, ed essere riaccolto dalla misericordia divina. Si passa così dalla definizione aristotelica (per cui la compassione riguarda solo chi è condannato ingiustamente), a quella agostiniano-tomistica (vd. nota seguente), che prevede la scelta della volontà di conformarsi, nel giudizio sull'altro uomo, all'atteggiamento di Dio. Nella prima redazione questa battuta era attribuita al personaggio dell'amante sofferente (*Alciato*: così, contro RAIMONDI 1958, III, p. 163, nel ms. Marciano): è significativo che nella successiva revisione essa sia stata assegnata al *princeps sermonis*, per rafforzarne l'autorevolezza.

Ma di coloro che dal giudizio d'Iddio sono condennati è ingiusta.

A.N. È veramente.

[20] F.M. Se dunque due sono le giuste, una giusta per sé, l'altra la qual può participar di giustizia, accioché meglio le possiamo conoscere, le debbiamo chiamar con nomi differenti.

A.N. Così stimo convenevole.

F.M. Quella dunque ch'è per sé giusta o che più tosto è una parte de la giustizia medesima, percioché dimora in quella parte de l'animo la qual non è soggetta a le passioni, non chiamaremo compassione, ma pietà; l'altra, la qual alberga ne l'appetito del senso, dove sono tutti gli affetti, e p⟨u⟩ò participare e non participare di giustizia, chiameremo compassione o misericordia.[26]

A.N. Assai convenevolmente mi pare che sian dati loro questi nomi.

[21] F.M. Tuttavolta, quando ella ne partecipa, suole esser chiamata co 'l nome de l'altra che per sé è giusta; però de l'una si legge:

26. Sono dunque distinte due forme: la *pietà* ha sede (come era detto esplicitamente nella redazione precedente, e come è ribadito a § 23) nella volontà, è *sempre* giusta e anzi è un aspetto della giustizia, e riguarda «coloro i quali son condannati dal giudizio de gli uomini»; la *compassione* o *misericordia* è un affetto, ha sede nell'appetito concupiscibile, può essere ingiusta (quando compatisce chi è condannato da Dio), oppure giusta (quando si conforma come riflesso emotivo, illuminato dalla «luce de l'intelletto»: 23, della *pietà* che ha sede nella volontà, di cui può assumere il nome). La prima è dunque una virtù, e la seconda una passione. Per questo passaggio importante Tasso sembra seguire Thom. *ST* II-II q. 30 a. 3 co.: «misericordia importat dolorem de miseria aliena. Iste autem dolor potest nominare, uno quidem modo, *motum appetitus sensitivi*. Et *secundum hoc misericordia passio est, et non virtus*. *Alio vero modo potest nominare motum appetitus intellectivi*, secundum quod alicui displicet malum alterius. Hic autem motus potest esse *secundum rationem regulatus*, et potest secundum hunc motum ratione regulatum regulari motus inferioris appetitus. Unde Augustinus dicit, in IX de Civ. Dei, quod iste motus animi, scilicet misericordia, *servit rationi quando ita praebetur misericordia ut iustitia conservetur*, sive cum indigenti tribuitur, sive cum ignoscitur poenitenti [cfr. *De Civ. D.* IX 5]. Et quia ratio virtutis humanae consistit in hoc quod motus animi ratione reguletur, [...] consequens est *misericordiam esse virtutem*» (sulla distinzione fra *pietà* e *misericordia*, vd. anche Dante, *Cv* II x 6, cit. nell'*Introduzione*; si ricordi anche, per il primo punto, *Cv* I xii 9: «avegna che ciascuna virtù sia amabile nell'uomo, quella è più amabile in esso che è più umana, e questa è la giustizia, *la quale è solamente nella parte razionale o vero intellettuale, cioè nella volontade*»). Si può dunque desumere, sebbene non dichiarato esplicitamente, quanto lasciato in sospeso al § 15: la *misericordia-passione*, situata nell'appetito, può avere soltanto un oggetto esterno, che direttamente la determina; la *pietà-virtù*, nell'anima razionale, può anche rivolgersi alla potenza inferiore, compatendo gli errori dell'anima sensitiva e indirizzandone i moti. Come ha osservato Stefano Prandi nella conferenza *Virtù empatiche in prosa e in poesia: da* Il N. overo de la pietà *alla* Liberata (Università di Friburgo, 11 marzo 2021), una difesa della *misericordia* contro la condanna da parte degli stoici si avrà in *Costante* 84-86.

Ben torna a consolar tanto dolore
Madonna, ove pietà la riconduce;[27]

e altrove:

Deh, qual pietà, qual angel fu sì presto?;[28]

e:

...Ma tranquilla oliva
Pietà mi manda;[29]

e de l'altra:

Ma voi che mai pietà non discolora;[30]

e in altri luoghi:

Pietà s'appressa e del tardar si pente;[31]

e:

Ella si tace e di pietà dipinta;[32]

e:

Ch'un foco di pietà fessi sentire;[33]

27. *Rvf* 283 9-10. Nella prima redazione, così si apriva la serie di citazioni: «Però si legge nel Petrarca: *Per far forse pietà venir ne gli occhi* [*Rvf* 30 34], // *Ma poi* [voi] *che mai pietà non discolora* [*Rvf* 44 9: poi spostata più sotto]; e in altro luogo...» (Raimondi 1958, III, p. 164 apparato). Tale elenco ha la duplice funzione di confermare che il nome di *pietà* può essere attribuito alla *passione*, e non solo alla *virtù*, e di anticipare quanto sarà esplicitato a 23, ossia che una donna amata può provare questo sentimento nei confronti dell'amante.

28. *Rvf* 341 1. Nella redazione precedente, a questa citazione seguiva quella di *Rvf* 360 58-59: «Pietà celeste ha cura / di mia salute».

29. *Rvf* 230 12-13.

30. *Rvf* 44 9.

31. *Rvf* 295 3.

32. *Rvf* 356 9.

33. *Rvf* 217 3.

e:

> Di sua man propria avea descritto Amore
> Con lettere di pietà.[34]

[22] A.N. Omai stimo che l'una da l'altra e ambedue da quella ch'essendo ingiusta, non riceve il nome di pietà, facilmente potrò riconoscere.

F.M. Poiché le riconoscete dunque, quali desiderate che vi sian portate da la vostra donna, le due convenevoli o pur quella la qual convenevol non è?

A.N. Le convenevoli.

[23] F.M. Dunque quella la quale è ne la volontà, e l'altra ch'è ne l'appetito concupiscibile, ma partecipa nondimeno de la luce de l'intelletto, che tutta l'illustra.[35]

A.N. Sì certo.

F.M. E queste ingiustamente vi sono negate da lei, se voi la servite e amate in quel modo ch'è convenevole.

A.N. Io la servo e l'amo così affettuosamente che quasi mi sono in lei trasformato.

[24] F.M. Ma forse la vostra trasformazione è simile a quella la qual si rimira in alcuni di questi razzi che vengono di Fiandra e sono così vaghi da riguardare: peroch'in quelli si vede Dafne o altra ninfa, la quale conserva ancora la forma umana ne gli occhi e ne la fronte e nel volto tutto e nel petto e ne le mammelle e ne le parti ch'a queste sono congiunte, ma le cosce e l'altre inferiori sono coperte da una scorza de albero, la quale, tuttavia verdeggiando, ha fisse in terra le sue radici.[36] **[25]** Così voi avete già trasformate le parti

34. *Rvf* 331 40-41 («con *lettre*...»).

35. *ne la volontà, e l'altra.* Nella redazione precedente: «*ne la volontà*, la quale è seguita da la santità e da la relligione, e sono congiunte in guisa d'una picciola fune ch'abbia tre capi, *e l'altra*...». Il perfetto amante ha dunque diritto soltanto a una forma di empatia spiritualizzata, e non deve aspirare ad alcuna *mercede* intesa come concessione o contraccambio sensuale.

36. Raimondi 1998, p. 45 (con Baffetti 1998, p. 225) suggerisce che Tasso pensasse a «uno degli esemplari ferraresi eseguiti dal Karcher su cartoni di Battista Dossi per la serie [...] delle *Metamorfosi*», ossia al ciclo cosiddetto delle «transfiguraccione», che il tessitore fiammingo Hans Karcher aveva in realtà realizzato a Ferrara nel 1543-1545 (vd. Gibbons 1966 e Pattanaro 2012, pp. 369-375). Negli esemplari superstiti (*I giardini* e *La caduta di Fetonte*, oggi al Louvre) è in effetti rappresentata una serie di personaggi, maschili e femminili, che mantengono fattezze umane nel volto e nel busto, mentre i capelli e gli arti superiori e inferiori sono già mutati e coperti di foglie (con una raffigurazione abbastanza fedele a quanto narra di Dafne Ov. *Met*. I 549-552: «mollia cinguntur tenui praecordia libro, / in frondem crines, in ramos bracchia crescunt, / pes modo tam velox pigris radicibus haeret, / ora cacumen obit: remanet nitor unus in illa»).

inferiori de l'anima vostra in quelle de l'anima sua sensitiva, peroché sentite co' suoi sensi, come avete detto, e desiderate co' suoi affetti, ma non avete ancora trasformate le superiori, intendendo a vostro modo e avendo libera la volontà; laonde, se perfetta dee essere questa amorosa trasformazione, conviene che con la vostra mente ne la sua vi trasformiate e che, facendole dono del vostro arbitrio, vogliate e disvogliate come a lei pare. E allora ella sarà pietosa di voi quanto conviene; e forse, dove ora vi dolete, vi rallegrarete doppiamente: perché l'una gioia sarà l'averle donato l'intelletto e la volontà, e l'altra ch'ella, a voi ridonandola, adopri non solo la vostra ma la sua medesima, come a voi piacerà.[37] **[26]** Fra tanto guardate di non v'ingannare, perché forse il suo riso non è simile a quello d'Aniballe, ma a quello di Laura, di cui fu detto:

> Io vidi lampeggiar quel dolce riso,
> Ch'un sol fu già di sue virtute afflitte.

E peraventura ella ha pietà di voi, ma voi non la conoscete, perché l'ire sue e gli sdegni sono come quelli de la madre, la quale non è men pia per la sferza.[38]

37. Si noti il parallelismo fra i piani di questo discorso finale e quanto sostenuto nei passaggi precedenti: come sono state distinte una *pietà-virtù* che ha sede nella volontà e una *misericordia-passione* che ha sede nell'appetito concupiscibile, ora si distingue una metamorfosi parziale, che concerne solo il senso e l'appetito, e una integrale, che riguarda anche le parti più nobili, volontà e intelletto. Per misurare lo scarto tra tale invito a una piena e perfetta *trasfigurazione* e la modalità comune di trattare il medesimo tema nella trattatistica d'amore cortigiana, basti il confronto con *Dialogo* 9: «Io avrei creduto che 'l giudizio de l'amante si dovesse manifestare nel far elezion di donna meritevole, ma che dapoi che tale se l'avesse eletta, le convenisse ubidirla a cenni e volere e disvolere tutto ciò ch'a lei piacesse o dispiacesse». Qualche analogia si può invece rilevare in Speroni, *Dialogo d'amore*, p. 517: «allora ci trasformiamo del tutto, quando in tal modo e così bene conosciamo e trattiamo la cosa amata, come ella è atta che l'uomo goda e appaghi di lei i suoi desideri. [...] Quindi passando alla nostra mente e con lei sottilmente la virtù della cosa amata considerando (perciò che non solamente siamo occhi e mani, ma intelletto e ragione), se elle son tali che l'amante contemplando se ne diletti, già è perfetto l'ermafrodito amoroso».

38. *Tr. Mor.* II 86-87 (citato a sé) e 93 (riformulato nella prosa, mentre nella prima redazione era citato letteralmente: «quelli della madre, *e vi dee sovvenire quel ch'altre volte avete letto: Né per ferza è però madre men pia*»: cfr. Raimondi 1958, III, p. 167 apparato; il verso è citato anche nell'anonimo *Della compassione* 1585, p. 100, che dedica al tema, non senza una certa enfasi, la conclusione del trattato: ivi, pp. 100-103). Si riprende il paragone con l'ira e lo sdegno: anch'esse, dunque, possono esistere sia come *passioni* che come *virtù*. Come in *Forestiero Napolitano* 28, si rievoca l'incontro finale, *in visione*, fra Petrarca e Laura, ove la donna confessa di aver sempre amato il poeta, ma di avergli dimostrato freddezza per temprarne la passione e correggerne gli affetti non ordinati. Il ricordo del *riso di Aniballe*, riferendosi alla spiegazione non soddisfacente proposta da P.G. al § 7, implicitamente segnala

[27] A.N. Io v'aveva chiamato in mia difesa, e voi non vi sete armato per me ma contra me, mostrandovi prontissimo difensore de la mia donna. E perch'è ragionevole ch'ella, la quale in tutte le parti è superiore, riporti ancora vittoria d'ogni contesa che potesse nascer fra noi, non ardisco di chiamar ingiusta questa vostra difesa, ma giudiziosa più tosto l'elezione, poiché avete voluto esser campione di tanta bellezza; e io, il qual sono suo, come dissi, in suo nome ve ne ringrazio e nel mio non me ne dolgo. **[28]** Ma ben vorrei che m'insegnaste di persuaderla in tal maniera ch'io destassi in lei non solo quella pietà la quale è scompagnata da ogni passione, ma quell'altra la quale compatisce a' nostri dolori e, venendo talvolta ne gli occhi e ne la lingua, si suol dimostrar ne le lagrime e ne' sospiri.

[29] F.M. A cattivo maestro di questa arte vi sete avenuto: e voi avete tanto ingegno ch'agevolmente per voi stesso saprete ritrovare ragioni a bastanza. Ma se pur ne voleste intendere il mio parere, non cerchereste di dar a lei alcuna passione, ma di liberarne voi medesimo a fatto e di purgarne l'animo vostro in guisa che senza impedimento possa godere de la bellezza e de la luce del suo.[39] Ma i ragionamenti ricercherebbono più lungo tempo, e già, come vedete, cade *da altissimi monti maggior l'ombra*;[40] però sarà ora che ce ne ritorniamo a la città.

la chiusura del ragionamento, suggerendo anche in questo caso un effetto di *Ringkomposition* (vd. il commento a *Forestiero Napolitano* 39).

39. Anche qui, come nel *Forestiero Napolitano*, l'invito del *princeps sermonis* a un cammino di ascesi e purificazione non sembra essere stato accolto, né forse pienamente compreso, da parte dell'interlocutore.

40. Integra nella prosa *Rvf* 50 17 («*degli* altissimi…», citato *a parte* nella prima redazione), che a sua volta traduce Verg. *Ecl.* I 83.

Il Nifo overo del piacere

Introduzione e commento
di Giacomo Vagni

Genesi e tradizione

La prima forma del dialogo, intitolata *Il Gonzaga overo del piacere onesto. A' seggi e al popolo napolitano*, è testimoniata, secondo la ricostruzione di Raimondi 1958, I, pp. 88-98, da due manoscritti autografi già nell'Archivio Molza, rispettivamente prima stesura e sua «copia in pulito con qualche variante evolutiva» (siglati M1 e M2): il primo non risulta oggi reperibile, mentre il secondo si identifica con il ms. Molza Viti 2, int. 2 22 della Biblioteca Estense di Modena (Russo 2022, pp. 374 e 383-384, autogr. n. 56). Questa seconda copia porta in calce la sottoscrizione: «Di Giulio Mosti. Mandò fuori questa scrittura delle prigioni di Sant'Anna nel mese di maggio MDLXXX» (Raimondi 1958, I, p. 88, che per errore indica però MDLXXXI, mentre la data corretta si legge a p. 18: cfr. Corsaro 2012, p. 174 nota 3). La stesura in pulito della prima redazione era dunque pronta nel maggio 1580: per Raimondi ciò significa che «l'idea del dialogo va retrocessa ai primi mesi dell'anno» (p. 18), e forse agli ultimi del 1579. In una lettera non datata (*Lettere*, II, n. 235), verosimilmente collocabile alla prima metà del 1580, Tasso chiedeva a Ercole Coccapani di preparare altri due esemplari dal dialogo che gli stava facendo trascrivere: delle tre copie, la prima era per il duca Alfonso d'Este, che dopo averla letta con alcuni dei suoi cortigiani avrebbe dovuto inviarla a Napoli attraverso il cardinale Granvela; la seconda per Scipione Gonzaga, perché la mostrasse a qualche selezionato lettore a Roma e Mantova e poi la spedisse alla corte imperiale di Vienna; la terza a Filippo d'Este, perché a Torino la condividesse con Agostino Bucci e altri gentiluomini, per poi spedirla alla corte di Madrid (cfr. Vagni 2020, pp. 16-18). Non sappiamo come queste indicazioni fossero recepite: è certo però che il dialogo ebbe qualche circolazione fuori da Sant'Anna, fino a quando Vasalini, nei primi mesi del 1583, lo pubblicò nella *Parte terza* delle *Rime e prose* (V1) senza il consenso di Tasso, traendo il testo da una copia (perduta) derivata da M2 (Raimondi 1958, I, pp. 92-93). Il dialogo fu dunque diffuso in questo stadio primitivo, e le «parole molto impertinenti e velenose» sulla casa medicea in esso contenute furono subito segnalate a Firenze (cfr. la lettera del 4 aprile 1583 di Orazio Urbani, ambasciatore del granduca di Toscana presso la corte di Ferrara, in Solerti 1895, II.2, p. 198, n. clxix); su di esso si appuntò, due

anni dopo, la polemica di DE' ROSSI 1585, alla quale Tasso reagì con la *Risposta all'Accademia della Crusca* (sull'episodio, SOLERTI 1895, I, pp. 366 e 422-426, GODARD 2002-2003 e PLAISANCE 2010, pp. 300-301).

Quella forma era però già stata ampiamente superata dalla revisione autoriale: a partire dalla primavera del 1581, quando Tasso riuscì a entrare in più stretto contatto con Ferrante Gonzaga, era infatti maturata la decisione di rivedere il testo e di offrirlo al giovanissimo signore di Guastalla (un primo cenno è in una lettera a Curzio Ardizio che potrebbe risalire al maggio 1581: *Lettere*, II, n. 182). Nel luglio dello stesso anno la promessa era rinnovata (ivi, n. 178), salvo aggiungere, poco dopo, di voler prima rivedere il testo («Mi spiace molto di non poter mandare a V.S. il dialogo del Piacer onesto, [...] perché ho deliberato di farci molte mutazioni, e non n'ho fatto ancora alcuna»: ivi, n. 206). A breve distanza, l'autore tornava ad annunciare come imminente la copiatura e l'invio («Non ho potuto ricopiare a tempo il dialogo del Piacere onesto; ma sarà ricopiato fra pochi dì, e 'l manderò con la prima occasione»: n. 207). Tasso aveva ripreso in mano la copia più antica del testo, M1, sulla quale aveva già aggiunto varie correzioni interlineari, e con una profonda revisione approdò a una nuova redazione, ora intitolata *Il Nifo overo del piacere*, oggi trasmessa dal ms. autografo Modena, Biblioteca Estense, It 379.c (*alfa*.V.6.8; siglato E da Raimondi; autogr. n. 53 in RUSSO 2022, p. 383), e dalla copia di quest'ultimo, di mano di Giulio Mosti e non priva di varianti evolutive, nel ms. miscellaneo Ferrara, Biblioteca comunale Ariostea, Cl. II, 357 (F: cfr. RAIMONDI 1958, I, pp. 98-102; autogr. 10 in RUSSO 2022, p. 379). La dedica a Ferrante Gonzaga di questa seconda copia è datata 24 ottobre 1581, come riportano Russo (*ibid.*) e CORSARO 2012, p. 175, correggendo l'errata lettura tradizionale, giunta fino a Raimondi: il rifacimento del dialogo, con il cambio di titolo e la nuova dedica, dovette dunque concludersi in pochi mesi, e allo stesso periodo si può far risalire la consegna del manoscritto a un servitore del dedicatario (*Lettere*, II, n. 562: è la redazione che Raimondi chiama *beta*).

Circa un anno dopo, Tasso cominciò a pensare a una pubblicazione, e nel dicembre 1582 scriveva ad Aldo Manuzio il Giovane della sua intenzione di far «ricopiare il dialogo del Piacere onesto per mandarglielo» (ivi, n. 228: spesso Tasso si riferisce alla nuova redazione con il vecchio titolo). La stampa pirata di Vasalini, nei primi mesi del 1583, contribuì forse ad affondare, per il momento, il progetto. Tasso aveva però conservato la prima stesura del dialogo nella nuova forma (il ms. E: cfr. RAIMONDI 1958, I, p. 100), e dovette riprenderla quando, quattro anni dopo, pensò nuovamente di pubblicarlo: in una lettera del 18 maggio 1587 confermava a Giovan Battista Licino di aver ricevuto «il dialogo de la Nobiltà e quello del Piacere», e prometteva di restituirli corretti entrambi «questa settimana seguente» (*Lettere*, III, n. 819). Come osserva RAIMONDI 1958, I, p. 22, egli aveva dunque consegnato il testo allo stampatore qualche tempo prima, senza

che questi, però, riuscisse a inserirlo nell'edizione da lui approntata della *Quinta e Sesta Parte* di rime e prose tassiane (Venezia 1587); l'autore ne approfittò allora per rivedere ancora il manoscritto prima di inviarglielo nuovamente: è dunque probabile che la revisione, che portò il testo alla forma attuale attraverso espansioni erudite o encomiastiche, e ritocchi stilistici o linguistici puntuali, avvenisse a ridosso di quello scambio col Licino, già prima del primo invio e nella rilettura del maggio 1587, e poi forse anche in seguito (è la redazione che Raimondi chiama *gamma*). Il testo così riformato, in ogni caso, non andò mai a stampa finché Tasso fu in vita: egli riebbe il manoscritto da Licino il 6 ottobre 1588 (*Lettere*, n. 1047), ma lo smarrì insieme ad altri nel 1590 (n. 1254). Tornava così a interpellare (invano) don Ferrante Gonzaga, annunciando di aver «perduto il dialogo del Piacere, già dedicato a Vostra Eccellenza, e poi da me riformato: la qual perdita ho estimata oltremodo, perc'oltramisura io me n'era compiaciuto», e chiedendo di inviargli la copia in suo possesso che, benché non fosse nella sua redazione «ultima, e [...] quasi perfetta», per lo meno non era nella sua forma primitiva (n. 1243). Il desiderio di poter stampare il dialogo nella sua versione rinnovata lo accompagnò in tutti gli anni seguenti: fino alle soglie della morte, infatti, continuò invano a pretenderne dal Licino una copia, che non riuscì mai a ottenere (cfr. *Lettere* nn. 1254, 1267, 1284, 1334, 1354, 1374, 1447, 1499 e 1534, ricordate da Raimondi). Il *Nifo* vide la luce oltre un secolo dopo, edito da Bottari 1724, vol. III, che poté giovarsi di un ms. di Girolamo Baruffaldi (presumibilmente F). Su E, nel suo stadio più avanzato, si basò invece Guasti 1858 (vol. I, pp. v-vi) seguendo un'indicazione di Cavedoni 1857, pp. 6-8; sulla medesima fonte è esemplato il testo dell'edizione Raimondi qui riprodotto.

Argomento

Il dialogo è strutturalmente tripartito, in sezioni che Tasso mostrava di considerare, nella prima redazione, in qualche modo autonome: «Mando questa seconda parte, la qual da la prima e da quella che segue può comodamente esser divisa» (*Lettere*, II, n. 130). La prima (§§ 1-69) ospita la lettura di due orazioni attribuite a Vincenzo Martelli e Bernardo Tasso, composte da Torquato ispirandosi liberamente a discussioni realmente avvenute e di cui rimaneva traccia in alcune lettere dei due gentiluomini (vd. *infra*): esse argomentano due posizioni opposte sull'opportunità che Ferrante Sanseverino, principe di Salerno, accettasse o meno di recarsi in ambasceria presso l'imperatore per difendere le ragioni della città di Napoli, insorta contro il Viceré Pedro de Toledo e il suo tentativo di introdurre l'Inquisizione spagnola nel Regno (per coerenza con l'uso tassiano, indico così quello che nella storiografia moderna si è soliti chiamare *Viceregno* di Napoli). La seconda (§§ 70-194) presenta un dialogo tra il filosofo Agostino Nifo

e il giovane gentiluomo Cesare Gonzaga intorno al tema delle orazioni, con la discussione su quali criteri possano guidare chi consiglia un principe, e il tentativo di determinare, a partire da quel caso concreto, se un gentiluomo debba o meno anteporre il servizio che offre alla patria a quello che presta al sovrano. Nella terza (§§ 195-257), infine, i due personaggi si chiedono quale tipo di piacere sia più *possente*, quello sensuale o quello intellettuale. Appare così evidente che, dal punto di vista tematico, il dialogo è costituito da una parte politica, più lunga (194 paragrafi), e da una seconda speculativa, che occupa meno di un quarto del testo (62 paragrafi). Sorprendentemente, è però quest'ultima a dare il titolo, tanto che per Lord 1979, p. 25, nella produzione tassiana «no other dialogue has a subtitle that so inadequately characterizes its subject matter». Cox 1989, p. 89, tuttavia, ha mostrato come proprio il tema del piacere, se letto nel suo legame con la riflessione sulla retorica, possa costituire il principio unificatore di quest'opera complessa. Ciò vale soprattutto a partire dalla seconda redazione: le correzioni che portarono dal *Gonzaga* al *Nifo* appaiono infatti determinate dallo sforzo di rendere strutturalmente più compatto e tematicamente più coerente il dialogo (cfr. Vagni 2019/2), inducendo tra il resto l'autore a riscrivere completamente la sezione dedicata alla discussione sul piacere. Che la riflessione su questo tema fosse strettamente intrecciata a quella sui problemi politico-civili, d'altra parte, era solennemente affermato in Arist. *Eth. Nic.* VII 1152b: «Occuparsi del piacere e del dolore [...] è un compito che spetta al filosofo politico. Infatti costui è l'architetto che stabilisce il fine guardando al quale noi diciamo se ciascuna cosa è, in assoluto, buona o cattiva».

La discussione, con una scelta che non ha altri riscontri nel Tasso dialogista, prende spunto da un preciso fatto storico che ebbe pesanti e durature ricadute sulla vita dell'autore e della sua famiglia. Come si è detto, nel maggio 1547 era scoppiata a Napoli una rivolta contro il presunto tentativo del Viceré Pedro de Toledo di introdurre in città l'Inquisizione spagnola, e l'*Unione* dei baroni del Regno, del patriziato cittadino e del popolo di Napoli scelse il principe Sanseverino per presentare a Carlo V le proprie richieste (sulla rivolta, le trattative e la repressione che seguirono, vd. D'Amico 2011; su Pedro de Toledo, Sánchez García 2016). Sanseverino partì quasi subito e, giunto a Norimberga a giugno, continuò a seguire la corte imperiale fino alla primavera del 1548. Il fallimento della missione, che non riuscì a far sostituire il Viceré come speravano gli insorti, sancì di fatto la rovina del principe: per l'inasprirsi dello scontro con don Pedro, al suo ritorno a Napoli, egli subì un tentativo di omicidio e si ritovò imputato in un processo per ribellione, eresia e sodomia. Nel 1551 abbandonò il Regno, e dopo una sosta a Venezia si rifugiò in Francia, dove cercò (invano) di organizzare una spedizione armata contro Napoli. Nel 1552 don Pedro lo proclamò ribelle, sequestrandone i feudi e condannandolo a morte in contumacia (cfr. Addante 2017). Bernardo

Tasso, che aveva seguito il suo signore, fu a sua volta dichiarato ribelle e bandito dal Regno, e nel 1556 la condanna fu applicata anche al dodicenne Torquato: essa, quando fu scritto il dialogo sul piacere, era ancora in vigore (cfr. GIGANTE 2019).

Di tutto quanto seguì alla nomina di Sanseverino, però, nel dialogo non si fa menzione: esso è ambientato nel breve periodo che precedette la partenza, quando i consiglieri Bernardo Tasso e Vincenzo Martelli espressero due opinioni contrastanti sull'opportunità che il principe accettasse o meno l'incarico. Nel *Nifo*, Tasso rielaborò letterariamente il dibattito, rispettandone la sostanza ma accentuando fortemente il contrasto tra i due per farne rispettivamente i portavoce dell'*onesto* e dell'*utile*. Tale chiave di lettura risaliva allo stesso Bernardo, che nell'esordio del suo scritto al Sanseverino aveva definito le ragioni contrarie all'impresa «più tosto [...] fondate su l'utile, che su l'honesto, et per questo indegne della [...] prudenza» del principe (TASSO 1557, p. 562; così anche, scrivendo al Martelli, ivi, p. 569: «voi caminaste per la strada dell'utile, et io per quella dell'honesto»). Nel dialogo, Torquato ribadì e sviluppò la posizione del padre, aggiungendo che il fiorentino aveva «pes*ato* la bontà del suo parere non da la ragione ma da l'evento», usando una bilancia «popolare, e propria degli uomini volgari, i quali concedono a la fortuna quel giudicio che si conviene a la virtù» (*Risposta all'Accademia della Crusca*, p. 400). Martelli suggerisce dunque al principe di rifiutare l'incarico, per evitare una missione spiacevole e sconveniente tanto per le sue finanze quanto per il suo onore, che rischia di farlo cadere in disgrazia presso l'imperatore e che, nel caso di un improbabile successo, gli porterebbe soltanto vantaggi trascurabili (§§ 15-38); Bernardo Tasso, al contrario, lo esorta ad accettare, e controbattendo punto per punto alle tesi dell'avversario presenta la missione come davvero *onorevole*: un'occasione per esercitare la propria virtù in favore della patria e del sovrano in un momento di grave crisi (§§ 41-69). L'interpretazione e il giudizio sulle due orazioni sono affidati nel dialogo al filosofo Agostino Nifo. Egli, dopo aver dimostrato contro Martelli che il bene di una patria *legittimamente soggetta* (come Napoli) e quello di un sovrano giusto (come Carlo V) non possono essere contrapposti (§§ 101-152), argomenta che nel Regno di Napoli non c'è bisogno dell'Inquisizione spagnola, ed è dunque giusto che i cittadini ne contestino l'introduzione (§§ 164-177); d'altra parte, il Regno fa parte di un Impero, e il bene della parte deve essere ordinato a quello del tutto (§§ 178-181): i napoletani dovrebbero dunque deporre le armi e sollecitare la sentenza dell'imperatore, l'unico legittimato a esprimersi definitivamente sulla questione, inviando un ambasciatore diverso dal principe di Salerno, che in quel momento non può essere certo della fiducia di Carlo V (§§ 182-191). Rileggendo così, a distanza di alcuni decenni, l'episodio, Tasso riusciva al contempo a celebrare la posizione del padre, fedele ai suoi valori al di là di ogni tornaconto, e a far ricadere la responsabilità delle drammatiche conseguenze di quella missione

su quei rappresentanti dei Napoletani dai cui eredi pretendeva ora aiuto e protezione (cfr. *Lettere*, II, n. 129 e *Risposta all'Accademia della Crusca*, pp. 401-402). Al contempo, la tipizzazione dei tre oratori assumeva un valore più generale, riflettendo a grandi linee la tripartizione degli uomini, e dei loro piaceri, proposta in Pl. *Resp.* IX 581C-E: gli amanti dei guadagni (Martelli), gli amanti dell'onore (B. Tasso), gli amanti del sapere (Nifo).

Come ha dimostrato Cox 1989, la discussione retorica costituisce nel *Nifo* un asse fondamentale, incentrato sul problema di come adattare i precetti classici, elaborati entro un sistema democratico, nel moderno contesto aristocratico e principesco. In quest'ottica si comprende l'importanza della lunga analisi su quali siano i criteri da seguire nel campo dell'oratoria deliberativa (§§ 76-100): il passaggio per cui l'*oratore* diviene *consigliero* dipende dal cambiamento dell'interlocutore – non più un pubblico numeroso e popolare, ma un nucleo ristretto e selezionatissimo –, e implica un aggiornamento dei valori in cui quest'ultimo può riconoscersi – non più l'*utile* raccomandato da Aristotele ma l'*onesto*, valore-guida di tradizione plurisecolare (cfr. Cherchi 2016) nel quale Tasso fa confluire ciò che è giusto in quanto tale (l'*honestum* di Cic. *de finib.* II 14 44), ciò che è dovere di un gentiluomo (il *debito*), ciò che socialmente ci si attende da lui e gli sarà perciò riconosciuto con segni concreti (l'*orrevole*), ciò che può dargli maggior soddisfazione personale (il *piacevole*). La riflessione sulla retorica che deve *movere* e *delectare* e quella sui valori che costruiscono l'identità del moderno ceto dirigente si saldano così intorno alla questione del *piacere*. L'adesione alla dottrina aristotelico-scolastica del piacere perfetto come *attività* è infatti funzionale a tale percorso: dopo un rapido cenno all'ascesi intellettuale pura, infatti, Tasso la sfrutta per indicare come i piaceri sommi dei «cavalieri» e degli «uomini forti e magnanimi» siano le *operazioni* virtuose proprie dell'intelletto pratico, in una vita regolata dall'etica intesa come «scienza d'operar le cose oneste» (§§ 224-226 e 241-244). Quest'ultima è esemplificata, nella carrellata finale di *exempla* antichi e moderni, in particolare dalla *fortezza*, nella sua doppia declinazione che permette di affrontare con coraggio le circostanze avverse (§§ 247-251), ma che sa anche estrinsecarsi, in una unione perfetta di piacere e virtù, nelle vittorie militari e in generale nelle condizioni propizie (§§ 252-254). Il dialogo si conclude così su una prospettiva di possibile concordia tra le varie possibilità via via discusse: come la natura dell'uomo è *composta*, così dovrà temperare *sapere* e *piacere* (§ 255); secondo la stessa prospettiva, l'uomo di governo saprà giovarsi sia degli imperfetti piaceri della retorica, sia dei perfetti piaceri che appartengono alla filosofia, secondo un ordine gerarchico che implica non tanto la contrapposizione quanto la complementarietà fra il *consigliero* (Bernardo Tasso) e il *filosofo* (Nifo, in cui l'autore proietta la propria immagine).

A fronte della densa articolazione tematica di cui si è cercato di dar conto,

fin dagli studi di Luigi Firpo degli anni Cinquanta (ora in Firpo 1980) molti importanti lavori hanno concentrato la loro attenzione principalmente su quanto si legge nel dialogo contro l'introduzione dell'Inquisizione, interpretandolo come una difesa della *libertas philosophandi* poi dissimulata nel passaggio dal *Gonzaga* al *Nifo*, in una revisione guidata dal «rapido insorgere di scrupoli e timori che sopravvennero a snervarne le pagine più significative» (ivi, p. 21; sulla medesima linea, pur con importanti novità e uno sguardo meno pregiudizialmente orientato, Scianatico 1998, p. 69, Corsaro 2012, pp. 174 e 185, Prandi 2014, p. 133; anche Lord 1979 interpreta il dialogo secondo la chiave della dissimulazione). La spregiudicatezza di alcuni passi del *Gonzaga*, come le ambiguità e la prudenza nella loro riscrittura, sono certamente rilevanti, ed è merito di questi studi l'averlo compreso e illustrato. Tuttavia, la considerazione del tema politico-religioso slegato dal complesso intreccio di questioni interno al dialogo, in una prospettiva storica di ampio respiro non sempre attenta a valorizzare le specificità del caso in questione, ha determinato uno sguardo acuto ma parziale, nel quale l'interesse per un problema di grande rilievo per la storia del pensiero moderno ha finito per mettere in ombra la trama di interessi che attraversa e struttura l'opera in una forma che nella seconda redazione diventa assai più coerente, organica e matura (su questi temi, si veda l'*Introduzione* al *Gonzaga piacere onesto*).

Ambientazione, interlocutori e dedicatario

Tasso ambienta l'incontro tra il giovane Cesare Gonzaga e l'anziano Agostino Nifo a Napoli, a breve distanza dallo scoppio dei moti contro il Viceré Pedro de Toledo (maggio 1547), immaginando che, congedato l'ampio seguito del nobile Gonzaga, i due si spostassero dalla città verso la costa, a Chiaia, e sostassero nel giardino di Ottavio Carafa (§§ 7 e 12) per leggere la trascrizione delle due orazioni pronunciate davanti al principe di Salerno dai due consiglieri. Si tratta in realtà, come ha rilevato Caputo 2017/2, p. 140, di un «dialogo impossibile»: a quell'altezza cronologica Nifo era certamente già morto, e Cesare Gonzaga non aveva ancora undici anni. Proprio difendendo questo dialogo, d'altra parte, Tasso avrebbe ricordato che «Platone stesso [...] in molte cose più tosto ha risguardo al decoro delle persone ch'a l'istoria de' tempi; come è notato d'alcuni, i quali osservano ch'egli introduca a parlar molti che non furono già mai insieme» (*Risposta all'Accademia della Crusca*, p. 405).

Agostino Nifo, nato a Sessa Aurunca entro il 1470 e morto probabilmente nei primi giorni del 1537 (cfr. Tallini 2011, pp. 265-271; per le altre notizie: Palumbo 2013), fu docente di filosofia di grande fama, autore e curatore di numerosissime opere tematicamente assai varie, nel complesso volte a conciliare tradizioni

filosofiche diverse entro il quadro del pensiero aristotelico. Dopo i primi studi a Sessa e a Napoli, completò la sua formazione a Padova sotto la guida di Nicoletto Vernia. Lì insegnò dal 1495 al 1499, subendo diversi attacchi per le sue posizioni 'averroiste'. Dopo un periodo trascorso a Sessa studiando greco, insegnò fisica presso lo Studio napoletano (1501-1505), tornò a Sessa come docente privato (1506-1507), fu chiamato da Roberto II Sanseverino alla Schola salernitana (1507-1508) e infine tornò a Napoli, dove occupò le cattedre di filosofia e medicina. Dal 1514 al 1519 fu lettore di filosofia presso lo Studio romano, e su incarico di Leone X attaccò le tesi del *Tractatus de immortalitate animae* (Bologna 1516) di Pomponazzi nel *De immortalitate animae libellus* (Venezia 1518). Nel 1519 si trasferì all'Università di Pisa, e il papa gli accordò il privilegio di usare, accanto ai propri, le armi e il nome dei Medici. Nel 1522, invitato da Ferrante Sanseverino, tornò a Salerno, dove nel 1525 gli furono assegnate le cattedre di filosofia e medicina, e un cospicuo vitalizio annuo. Fra i molti libri pubblicati anche in quest'ultima fase della vita, si possono ricordare i più celebri: il *De regnandi peritia* (Napoli 1523), riscrittura dell'allora inedito *Principe* secondo gli insegnamenti aristotelici; il *De pulchro et amore* (Roma, A. Blado, 1530?) dedicato a Giovanna d'Aragona; il *De re aulica ad Phausinam libri duo* (Napoli 1534).

Cesare Gonzaga (Palermo?, 6 settembre 1536 – Guastalla, 17 febbraio 1575). Primo figlio maschio di Ferrante I e Isabella di Capua, nacque probabilmente in Sicilia, dove il padre fu viceré dal 1535 al 1546, ereditando dai genitori i titoli di duca di Ariano e principe di Molfetta; nel 1547 si trasferì con la famiglia a Milano, dove Ferrante era stato nominato governatore. Alla morte del padre, nel 1557, gli succedette come signore di Guastalla. Nel 1558 fu nominato da Filippo II capitano delle truppe imperiali in Lombardia. Due anni dopo sposò Camilla Borromeo, nipote di papa Pio IV e sorella di Carlo: da lei nacquero i figli Margherita (1562) e Ferrante (1563). Soggiornò a Roma dal 1560, per poi trasferirsi a Mantova (1562), e infine a Guastalla (1567): nelle tre città coltivò i suoi interessi letterari e di collezionista, oltre che di mecenate, fondando tra il resto l'Accademia degli Invaghiti (13 novembre 1562) e allestendo nel palazzo mantovano una ricca Galleria dei marmi (poi trasferita a Guastalla dal figlio nel 1587; per queste notizie, Bourne 2001 e Ridolfi 2001).

L'autore della prima orazione, Vincenzo Martelli (Firenze, 11 ottobre 1509 – 10 gennaio 1551). Di famiglia repubblicana, abbandonò Firenze per Roma nel 1530. Attirato in patria con l'inganno dal duca Alessandro, fu imprigionato nel maschio di Volterra, dal quale uscì nel 1537. Dopo un nuovo passaggio a Roma, nel 1538 giunse a Napoli, accolto alla corte di Ferrante Sanseverino come segretario del principe, che gli affidò poi la carica di maestro di casa. Oltre a gestire le

finanze del principato di Salerno, accompagnò il suo signore in diverse missioni diplomatiche, mentre la sua attività letteraria gli guadagnò, nel 1541, l'ascrizione all'Accademia Fiorentina, dalla quale decadde nel 1546. Nello stesso 1546 fu imprigionato per qualche tempo a Napoli come complice nella fuga di un cugino del principe, Giovanni Bernardino duca di Somma, che si era rifugiato in Francia. Dopo il fallimento dell'ambasciata imperiale di Ferrante, fu arrestato ancora una volta: di nuovo libero, nel 1549 tornò a Firenze con la famiglia. Dopo la sua morte, il fratello Baccio pubblicò la raccolta delle sue *Rime e lettere* (Firenze 1563), dedicandola a Ferrante Sanseverino (per queste notizie, STUMPO 2008).

L'autore della seconda orazione, BERNARDO TASSO (Bergamo, 11 novembre 1493 – Ostiglia, 5 settembre 1569). Figlio di Gabriele e (forse) Caterina Tasso, rimase orfano a quindici anni, e la sua educazione fu seguita a Bergamo dallo zio materno Luigi, vescovo di Recanati. Verso il 1520 si trasferì a Padova per studiare legge, ed ebbe la possibilità di frequentare Trifon Gabriele, Pietro Bembo e Sperone Speroni. Intorno al 1525 entrò al servizio del conte Guido Rangoni, tre anni dopo passò a quello della novella sposa del duca di Ferrara Ercole d'Este, Renata di Francia, e tra il 1533 e il 1534 fu nominato segretario del principe di Salerno Ferrante Sanseverino. Nel 1536 sposò la nobile napoletana Porzia de' Rossi (DE GRAMATICA 1991; per le altre notizie, MORACE 2019; ringrazio di cuore Valentina Leone per le preziose indicazioni, di cui ho cercato di far tesoro in questo profilo e più in generale per ciò che concerne la figura di Bernardo). Da Porzia nel 1537 nacque Cornelia, nel 1542 Torquato, morto quello stesso anno, e nel 1544 l'ultimo figlio, al quale fu dato il nome del fratello defunto. Egli aveva intanto pubblicato le proprie liriche nei *Tre libri de gli amori*, usciti a Venezia rispettivamente nel 1531, 1534 e 1537. Dopo il fallimento dell'ambasceria di Ferrante, e la definitiva rottura con il viceré don Pedro, nel 1551 Bernardo seguì il principe a Venezia e nel 1552 in Francia: fu perciò dichiarato ribelle ed espropriato dei beni. Nel febbraio del 1554 tornò in Italia, ospite a Roma del cardinale Ippolito d'Este, e qui lo raggiunse Torquato nel 1554. Al termine del 1556, che vide tra il resto la morte di Porzia a Napoli, i due si spostarono alla corte del duca di Urbino Guidubaldo II Della Rovere. Sempre a Venezia Bernardo aveva pubblicato il *Quarto libro* delle rime (1555), e nella stessa città si trasferì alla fine del 1558 per seguire di persona la stampa del poema *Amadigi*, della sua intera produzione poetica e del *Secondo volume* delle *Lettere* (sull'epistolario vd. almeno LEONE 2024 e la prima parte di CASTELLOZZI-FERRONI-TOMASI 2023). Nel 1561, dopo essere stato ospite di Claudia Rangone tra Modena e Correggio, passò a Padova e poi a Ferrara, a servizio del cardinale Luigi d'Este. Nel 1563 entrò infine al servizio del duca di Mantova, Guglielmo Gonzaga, per il quale fu segretario per la parte giudiziaria e criminale, ministro di Grazia e Giustizia e, dal febbraio 1569, podestà di Ostiglia.

In questi anni frequentò l'Accademia degli Invaghiti fondata da Cesare Gonzaga, e di essa nel 1567 fu nominato rettore (Tamalio-Tosetti Grandi 2015, p. 200 e Leone 2024/2, pp. 262-268). Alla sua morte, lasciò incompiuto il poema *Floridante*, che sarebbe stato rivisto, terminato e pubblicato da Torquato nel 1587.

Il dedicatario Ferrante Gonzaga (Mantova, 27 luglio 1563 – Reggiolo, 5 agosto 1630). Unico figlio maschio di Cesare e di Camilla Borromeo, rimase orfano di padre nel 1575 e fu posto sotto la tutela della madre: l'anno successivo Filippo II lo istituì signore di Guastalla e confermò gli altri privilegi feudali paterni, nominandolo inoltre capitano generale delle genti d'arme di Lombardia e gran giustiziere del Regno di Napoli. Uscito dalla tutela materna, nel 1579-1580 continuò a proteggere l'Accademia degli Invaghiti a Mantova, per poi istituire a Guastalla quella degli Affidati. Nel 1587 sposò a Genova Vittoria Doria, e rimase in città fino al 1590. Ferrante mantenne la tradizionale fedeltà della sua casa agli Asburgo: nell'ottobre 1581 fu nel seguito che accompagnava in Spagna l'imperatrice vedova Maria d'Austria, e nel 1599 in quello che vi scortò Margherita d'Austria, sposa promessa di Filippo III; tra il 1619 e il 1621 l'imperatore Ferdinando II lo elevò a duca di Guastalla, e nel 1624 lo nominò commissario imperiale per gli affari italiani. Nel conflitto per la successione mantovana del 1627, la sua causa fu sostenuta dalla Spagna e dall'Impero: egli cadde però vittima della peste diffusa dopo il saccheggio di Mantova del luglio 1630, e morì di lì a poco (per queste notizie, cfr. Tamalio 2001). I primi contatti diretti con Tasso sembrano risalire alla prima metà del 1581, quando il poeta chiese e ottenne da lui cinquanta scudi (cfr. *Lettere*, II, nn. 172 e 177, e Solerti 1895, I, p. 359, con le date corrette dallo stesso Solerti in *Rime* 1898-1902, III, p. 532), ma la scelta del padre di Ferrante come personaggio e i frequenti cenni encomiastici a suo nonno nella prima stesura suggeriscono che lo scrittore intendesse in qualche modo fargli omaggio dell'opera fin dal 1580, a partire da un precoce e reciproco interessamento di cui reca traccia *Lettere inedite e disperse*, n. xxii. Il gentiluomo sarebbe rimasto nel tempo un importante punto di riferimento per Tasso (sull'ipotesi di entrare al suo servizio, Solerti 1895, I, pp. 426-427 e 433), che dopo la liberazione da Sant'Anna soggiornò per qualche tempo a Guastalla nel 1586; oltre al *Nifo*, che gli dedicò nel 1581, compose per lui una ventina di liriche (i sonetti *Rime* 1994, nn. 798-800, 810-811, 820-822, 1063-1065, i madrigali nn. 1066-1073, la canzone n. 1225; a questi si aggiungano i nove madrigali per la moglie Vittoria, ivi, nn. 1074-1082, e la canzone già per Vittoria Cybo Bentivoglio, ridedicata a lei in Tasso 1593, p. 12: *Rime* 1994, n. 1236), e nel luglio 1587 gli donò una delle prime copie stampate del *Floridante* (*Lettere*, III, n. 865). A Ferrante furono inoltre dedicate la seconda edizione dell'*Aminta* (1581, da Aldo Manuzio il Giovane), l'edizione mantovana della *Gerusalemme* (1584, da Francesco Osanna) e la *princeps* dell'*Apologia* (1585, da Giovanbattista Licino).

Struttura argomentativa

I. *Lettura delle orazioni* [1-69]
  a. Scena introduttiva [1-14]
    a.1. Che cosa nasconde Gonzaga? [1-6]
    a.2. Uscita dalla città [7-14]
  b. Orazione di Martelli [15-38]
    b.1. *Exordium* (l'autorità di chi consiglia) [15-18]
    b.2. *Narratio* e annuncio degli argomenti [19-20]
    b.3. *Argumentatio* [21-36]
      b.3.1. Decoro [21-27]
      b.3.2. Utile [28-31]
      b.3.3. Debito [32-35]
      b.3.4. Conclusione [36]
    b.4. *Peroratio* [37-38]
  c. Intermezzo [38-40]
  d. Orazione di Tasso [41-69]
    d.1. *Exordium* [41-49]
    d.2. *Argumentatio* [50-67]
      d.2.1. Decoro [50-61]
      d.2.2. Utile [62-67]
    d.3. *Peroratio* [68-69]

II. *Giudizio di Nifo sul tema delle orazioni* [70-194]
  a. Introduzione. Forma e materia delle orazioni [70-75]
    a.1. L'eloquenza di Tasso diletta e commuove, perciò persuade [70-72]
    a.2. Bisogna discutere sulle ragioni per trovare il vero [73-75]
  b. Premesse [76-152]
    b.1. L'oggetto delle orazioni deliberative [76-100]
      b.1.1. L'oratore tratta (anche) dell'*onesto* [76-91]
        b.1.1.1. *Onesto* intrinseco ed estrinseco [76-83]
        b.1.1.2. Consigliare *cose malagevoli* [84-87]
        b.1.1.3. Fine dell'oratore/consigliere è l'*onesto* [88-91]
      b.1.2. Anche *il piacevole* è oggetto di deliberazione [92-100]
    b.2. Il bene della patria e quello del re [101-152]
      b.2.1. Si discute di un contrasto fra due *onesti* [101-105]
      b.2.2. Giusto *vs* legittimo [106-127]
        b.2.2.1. Solo i buoni ordini sono leggi [106-110]
        b.2.2.2. Il giusto è universale [111-113]
        b.2.2.3. Giusto civile *vs* giusto naturale [114-126]
        b.2.2.4. È giusto disobbedire a una legge ingiusta [127]
      b.2.3. Il principe *naturale* [128-139]

b.2.3.1. Napoli è soggetta giustamente [128-129]
b.2.3.2. Carlo V dovrebbe riformare le leggi ingiuste [130-133]
b.2.3.3. Principe naturale e principe legittimo [134-137]
b.2.3.4. Elogio di Carlo V [138-139]
b.2.4. Il bene del buon re coincide con quello della città [140-152]
c. Il caso del principe Sanseverino [153-191]
c.1. La situazione di Napoli non richiede misure più severe [153-177]
c.1.1. Sintesi e raccordo fra le parti [153]
c.1.2. Napoli ha sbagliato a ribellarsi [154-157]
c.1.3. Confrontare gli *umori* della Spagna e di Napoli [158-160]
c.1.4. Introduzione al discorso di Nifo [161-163]
c.1.5. Discorso di Nifo: i pericoli delle eresie a Napoli e in Spagna [164-177]
c.1.5.1. Origine della persecuzione delle eresie [164-167]
c.1.5.2. Il caso della Spagna [168-169]
c.1.5.3. Il caso, diverso, di Napoli [170-177]
c.1.5.3.1. Differenze tra il Regno di Napoli e la Spagna [170-171]
c.1.5.3.2. Eresie filosofiche e eresie religiose [172]
c.1.5.3.3. Il vero pericolo è l'eresia protestante [173-177]
c.2. La scelta di Sanseverino come ambasciatore è controproducente [178-191]
c.2.1. L'ambasciata è legittima [178-181]
c.2.2. Il principe Sanseverino non è il più adatto all'incarico [182-191]
c.2.2.1. Ha avuto contrasti con il Viceré [182-185]
c.2.2.2. È membro di una famiglia filofrancese e rappresenta una città in armi [186-189]
c.2.2.3. Dovrebbe convincere la città a inviare qualcuno più adatto [190-191]
d. Conclusione universalizzante: è più *onesto* servire il re giusto [192-194]

III. *Il piacere* [195-257]
a. Introduzione [195-202]
a.1. Rapporto fra il piacevole, l'utile e l'onesto [195-196]
a.2. È più potente il piacere passionale o intellettuale? [197-200]
a.3. Piacere nella quiete o nel movimento? In sé o fuori di sé? [201-202]
b. La natura del piacere [203-237]
b.1. Il piacere c'è ed è un bene [203-207]
b.2. Il piacere come ritorno nello stato naturale (Platone) [208-216]
b.2.1. Piacere come movimento *vs* piacere come quiete [208-211]
b.2.2. Il piacere amoroso allontana dallo stato naturale [212-214]
b.2.3. Il *rapto* soprannaturale [215-216]
b.3. Il piacere come operazione non impedita (Aristotele) [217-227]
b.3.1. Piacere nel tempo o nell'istante? [217-219]
b.3.2. Piacere perfetto nell'oggetto e nella potenza [220-223]

b.3.3. Il piacere perfettissimo nell'intelletto e nell'operazione [224-227]
b.4. Concordia fra le due tesi [228-237]
b.4.1. I piaceri imperfetti (nel movimento) [228-233]
b.4.2. I piaceri perfetti (nello stato) [234-237]
c. Piacere e virtù [238-257]
c.1. La natura del piacere si intende meglio che non si senta [238-241]
c.2. Il piacere non è il fine delle azioni, né il sommo bene [242-246]
c.3. Piacere e fortezza [247-254]
c.3.1. Esempi di fortezza in situazioni avverse [247-251]
c.3.2. La fortezza accompagnata dal piacere è desiderabile [252-254]
d. Conclusione [255-257]

Fonti

Le orazioni fittizie di Bernardo Tasso e Vincenzo Martelli riprendono liberamente una discussione realmente avvenuta, a partire da due scritti sul tema rivolti al principe di Salerno dai due consiglieri, di cui restava traccia in alcune lettere poi stampate: Tasso 1557, pp. 386-395 e 561-575 (lettere numerate, nella successiva edizione del 1559, cxcviii, cccvii e cccviii, ora commentate da Leone 2019-2020); Martelli 1563, pp. 8-9, 32-34, 50-51 e 68 (la paginazione è relativa alla seconda parte del volume, contenente le *Lettere*; vd. ora il commento di Freschi 2021-2022; sull'episodio, e sulle lettere più importanti a esso relative, si soffermano Fratani 2013, part. pp. 151-154, 157-160 e 163-168, e Leone 2024, pp. 233-245). Componendo la prima redazione, Torquato non aveva sotto gli occhi quelle lettere, e ne aveva ripreso alcuni temi a memoria (cfr. *Risposta all'Accademia della Crusca*, p. 408), ma è possibile che riuscisse a servirsene nel rifacimento, come certamente fece poi rispondendo al de' Rossi nel 1585 (cfr. ivi, pp. 406-407). Da tali fonti egli prese spunto per impostare il dibattito nelle sue linee generali, seguendo poi alcuni passi più da vicino: da due lettere di Bernardo a Sanseverino e Martelli dipende infatti, come si è detto, l'interpretazione dello scontro come una diatriba tra *onesto* e *utile*, mentre da una dello stesso Tasso a Girolamo Molin, ad esempio, è estratta la serie di imprese compiute da Sanseverino a servizio di Carlo V (§§ 62-63). Per il resto, l'autore si mosse nella scrittura in sostanziale autonomia, tanto nello stile e nella struttura dei due discorsi quanto negli argomenti e nei temi. Il radicamento dell'opera in un fatto così ben circostanziato fa inoltre sì che il *Nifo* si presenti, tra i dialoghi tassiani, come uno dei più ricchi di riferimenti alla storia e alla cronaca moderni: in molti casi non è stato possibile individuare con sicurezza una fonte (magari da riconoscersi nella testimonianza orale dei personaggi interessati o dei loro discendenti), ma nel commento si è cercato per quanto possibile di corroborare le notizie attraverso scritti contemporanei.

Tasso prese dunque spunto da un episodio vicino e ben documentato, e lo rielaborò letterariamente innanzitutto attraverso il filtro del *Fedro*, che prima ancora che sul piano dei contenuti è sfruttato come modello strutturale: dal dialogo platonico sono ripresi ad esempio l'ambientazione, i momenti di raccordo tra le diverse sezioni tematiche, l'idea di rappresentare la lettura di un'orazione seguita da un nuovo discorso a essa contrapposto, il modo di raffigurare la discussione che segue (Vagni 2019/2 e Alziati 2021). La stessa scelta del titolo, come suggerisce Lord 1979, p. 26, fu con ogni probabilità ispirata dallo stesso *Fedro*, che circolava con la tradizionale titolazione *de pulchro*, a fronte di una assai più articolata varietà tematica (amore, retorica, immortalità dell'anima). Oltre al *Fedro* stesso (che sembra farsi tramite di spunti presenti anche nel *Gorgia* e nella *Repubblica*), la discussione sulle forme del discorso – in particolare sulle orazioni deliberative e sull'*honestum* – tiene poi presenti innanzitutto Arist. *Rh.* I 2-3 e I 6, Cic. *De or.* II 82-83 e *Off.* I 3, I 9-10, I 45-46, II 25, III 3 e III 26-28 (ha rilievo anche il caso pratico delle orazioni cesariane, con particolare riferimento a *Deiot.* II 5-7). Il dibattito più propriamente politico, intorno al rapporto fra legge naturale e legge positiva e alla differenza fra sovrano giusto e tiranno, si fonda invece principalmente su spunti desunti da Arist. *Mag. Mor.* I 33, *Pol.* I 2, III 1-6 e III 14, *Eth. Nic.* VIII 11, con cenni ai dialoghi platonici *Minosse*, *Repubblica* e *Critone*.

Come accennato, la sezione dedicata alla natura del piacere fu completamente rifatta nel passaggio dalla prima alla seconda redazione: la nuova stesura costituisce un ampliamento più rigoroso e approfondito di quanto esposto in *Gonzaga piacere onesto* 166-173, e si fonda principalmente sulla ripresa, spesso letterale, di Nifo, *de amore* xxvii-xlii (*De pulchro et amore* 2003, pp. lxxxvii-lxxxviii e Gambino Longo 2007; cfr. anche Boulègue 2007/2). La *princeps* romana del trattato, registrata come *Augustini Nifi Medicis de pulchro liber*, è tra i postillati tassiani (Biblioteca Apostolica Vaticana, Barb. Cr. Tass. 15), «con annotazioni che paiono pertinenti alla stagione del Tasso maturo, dal 1579 in avanti» (Russo 2022, pp. 389-390, postill. n. 15). Essa fa da guida per un inquadramento del dibattito classico sul tema, e in particolare nell'offrire una sintesi orientata del percorso di Arist. *Eth. Nic.* X (e, in subordine, del libro VII, e delle tesi sul piacere espresse da Platone soprattutto nel *Filebo*). Intitolando il suo dialogo al piacere, Tasso si inseriva consapevolmente nella prestigiosa tradizione umanistica sul tema, che da Valla a Ficino fino a Flaminio de' Nobili si era collocata nel quadro della riflessione *de summo bono* e di quella, strettamente connessa, su *vita activa* e *vita contemplativa* (vd. almeno Boulègue-Levy 2007, Ebgi 2016, pp. 83-143, Ebgi 2019). La scelta di assumere un punto di vista sostanzialmente aristotelico, nonostante la strada 'concordista' esplicitamente rivendicata (§ 228), garantisce una connessione molto più forte con la riflessione sui valori degli aristocratici e sulle forme del discorso: tale impostazione implica però che, rispetto ai modelli

umanistici, Tasso conceda uno spazio ridotto tanto alla dottrina lucreziana-epicurea, quanto a quella platonica, neoplatonica e ficiniana – queste ultime assai più presenti nella prima redazione, attraverso l'interpretazione allegorica del mito di Glauco quale immagine della caduta dell'anima nel mondo materiale (*Gonzaga piacere onesto* 135-150).

La carrellata di esempi storici, che attraversa in punti diversi il dialogo, attinge come di consueto soprattutto a Plutarco, Livio e Valerio Massimo, con episodiche memorie di altri autori (Senofonte, Diogene Laerzio, Flavio Giuseppe, Cassio Dione, Cesare, Agostino, Orosio, Giovanni Villani). Alcune di queste tessere furono aggiunte nell'ultima revisione, e tra queste spicca l'inserzione di brevi brani tradotti dalle versioni latine di Stobeo e Ippocrate (§§ 135, 148, 156 e 176-177). La non frequentissima citazione di passi ed episodi letterari guarda per lo più alle opere utilizzate comunemente dal Tasso dialogista: l'*Eneide*, la *Commedia* (con particolare attenzione a *Par.* IV, ripreso due volte, e la cui esegesi ai §§ 172-176 ha un ruolo argomentativo importante), il *Canzoniere*, il *Decameron*, il *Furioso*, le rime di Della Casa; a queste si aggiungono un rimando più peregrino al romanzo di Feliciano da Silva su Amadis di Grecia (§ 99), e una citazione da Claudiano (§ 102).

Edizioni

Opere... colle controversie sopra la Gerusalemme liberata divise in sei tomi, Firenze, Tartini e Franchi, 1724, III, pp. 485-508.

Ulteriori edizioni: *Delle opere... colle controversie sopra la Gerusalemme liberata, e con Annotazioni intere di varj Autori*, VIII, Venezia, Stefano Monti e Compagno, 1738, pp. 102-136; *Opere... colle controversie sulla Gerusalemme poste in migliore ordine, ricorrette sull'edizione fiorentina, ed illustrate dal professore Gio. Rosini*, VII, Pisa, Niccolò Capurro, 1822, I, pp. 169-223; *Dialoghi*, III, Milano, Tipografia del Commercio, 1825, pp. 272-340; *Prose filosofiche*, Firenze, Alcide Parenti, 1847, II, pp. 147-194; *I Dialoghi... a cura di Cesare Guasti*, I, Firenze, Le Monnier, 1858, pp. 69-126 (*Seconda lezione – 1582*) e 127-192 (*Terza lezione – 1586*); *Opere minori*, Firenze, Salani, 1934, pp. 285-361; Raimondi 1958, II/I, pp. 157-245.

Edizioni commentate di riferimento: Maier 1964-1965, IV, pp. 571-649; Baffetti 1998, I, pp. 231-303.

Bibliografia essenziale

Il più importante studio moderno, di fatto una piccola monografia, è il lungo saggio Cox 1989, finora il più compiuto tentativo di fornire una lettura del dialogo che renda giustizia «to the complexity of its construction, and the coherence and

scope of its argumentation» (ivi, p. 97). Prima di allora, avevano richiamato l'attenzione sull'importanza del testo rispetto al pensiero politico di Tasso Luigi Firpo (in due saggi del 1950 e 1957 confluiti in Firpo 1980) e Lord 1979. In questa direzione, talora con significativi affondi sulle differenze fra la prima redazione e quelle successive, hanno concentrato l'attenzione sul dialogo Scianatico 1998, pp. 65-90 (uscito originariamente nel 1987), Corsaro 2003, pp. 113-130 e Corsaro 2012. Validi spunti di riflessione sono anche in Tateo 1997, Anselmi 1999, Tateo 2001 e Prandi 2014, pp. 129-135; sulla stessa linea, ma con conclusioni che le numerose imprecisioni e i frequenti fraintendimenti rendono francamente irricevibili, Gagliardi 1997. Ha fatto del dialogo «quasi un punto d'arrivo» del suo percorso sull'*honestum* Cherchi 2016, pp. 205-212. Una lettura dello scontro tra Tasso e Martelli, anche nell'ottica del *Nifo*, è in Colapietra 1999 (e vd. già Colapietra 1995); menziona l'interpretazione del sonetto casiano LXII nel *Gonzaga piacere onesto* Bausi 2012; considera il *Nifo* nel contesto dei dialoghi di ambientazione napoletana Caputo 2017/2, part. pp. 139-143; un cenno sul rapporto tra realtà e finzione nel dialogo in Vagni 2019, pp. 128-130; sul passaggio dalla prima alla seconda redazione, Vagni 2019/2; sul contesto in cui fu stesa la prima redazione, Vagni 2020; sui rapporti col *Fedro*, Alziati 2022 (in parte ripreso in Alziati 2024). Si veda ora anche Puccini 2025, ampia e informata sintesi del dialogo e degli studi a esso dedicati.

⟨A don Ferrante Gonzaga⟩

Illustrissimo ed eccelentissimo signore e padron mio osservandissimo,

Io non credo di sodisfare con la dedicazione di questo dialogo a l'obligo ch'io ho con Vostra Eccelenza, ma d'accrescerlo più tosto, perciò ch'essendo egli quasi partecipe de la mia fortuna, può di leggieri aver bisogno di gran difesa, la quale a niuno più ch'a voi è conveniente.[1] Voi sete un de' principalissimi cavalieri di quella nobilissima città di cui si ragiona, alcuni de' quali son principi, e figliuolo d'una de le persone che favellano nel dialogo:[2] vi prego dunque che volentieri l'accettiate. E se mostrerete che non vi sia dispiaciuto ch'io abbia rinovata la memoria del signor vostro padre giovenetto, mi porgerete ardire ch'io faccia menzione de la sua età più matura, ne la quale io l'udii parlar con tanta prudenza e con tanta eloquenza che lo stimo soggetto così degno de' più pregiati dialoghi, come il signor don Ferrante vostro avo, e de le più lodate istorie.[3] E a Vostra Eccelenza, la quale ha congiunte insieme le virtù de l'uno e de l'altro, bacio le mani, pregando Iddio che le conceda di far l'operazioni a l'animo somiglianti.[4]

1. Il dialogo, composto in prigionia, condivide le sventure del suo autore, e come lui ha bisogno di essere difeso da un nobile come Ferrante: si osservi che tale topica richiesta in origine non era legata al violento attacco contro la prima redazione del dialogo lanciato dagli accademici fiorentini nel 1585, in quanto la dedica fu dettata nel 1581, e precede dunque non solo la polemica, ma la stessa pubblicazione pirata di quel testo (fuorviante, come ha mostrato Cox 1989, p. 31, il suggerimento di Lord 1979, p. 25, che tale dichiarazione alludesse ai contenuti 'scottanti' del testo).

2. La *nobilissima città* non è Mantova (come intende Baffetti 1998, *ad loc.*), bensì Napoli (sia Ferrante sia Cesare Gonzaga erano patrizi napoletani), con preciso rimando a quanto si afferma *infra*, 51.

3. Torquato ebbe modo di frequentare il padre del dedicatario e protagonista del dialogo, Cesare Gonzaga, nell'ambito dell'Accademia degli Invaghiti, alla quale appartenne Bernardo (si veda la scheda a lui dedicata nell'*Introduzione*). Sul nonno, Ferrante I (1507-1557), vd. *infra*, nota 151.

4. L'augurio finale e l'elogio di Ferrante riprendono la conclusione del dialogo, §§ 251-254. In prima stesura, la dedica si concludeva così: «...de le più lodate istorie *che 'n questo secolo possano essere scritte. E vi bacio le mani*», seguito da data e firma (cfr. Raimondi 1958, vol. II.1, p. 158 apparato).

Il Nifo
overo del piacere

⟨*Interlocutori*⟩: Agostin Nifo, Cesare Gonzaga

[1] A.N. Che cosa nascondete sotto la cappa, signor Cesare, ma in modo che par che vogliate ch'altri s'accorga che voi la nascondiate?[5] Non può essere se non preziosa e degna di voi, qualunque ella sia.

C.G. Credereste forse che potesse esser qualche furto?

A.N. E perché no? Ma s'egli è furto, dee esser forse simile a quel del guanto già fatto dal Petrarca, del quale egli non ben contento, desiderava d'aver altrettanto del velo, com'egli medesimo scrisse in que' leggiadrissimi versi:

> Così avessi io del bel velo altrettanto.
> O incostanza de l'umane cose,
> Pur questo è furto, e vien ch'i' me ne spoglie.[6]

[2] C.G. Piacesse a Dio che non fosse più agevole a la mia donna l'involare a me di quel che a me sia il rubare alcuna cosa a lei: perché, se così bene sapessi io guardarmi da lei com'ella sa da me, sarei fornito di sottile avedimento molto più che non sono; ma per molta industria ch'io v'abbia usata, non ho potuto, non ch'altro, averne pur uno sguardo: così ella, tutta in sé raccolta, sa guardar le sue bellezze.

[3] A.N. Dunque non mi sono apposto?

C.G. Per mio aviso.[7]

5. La situazione riprende, complicando l'atteggiamento dell'interlocutore più giovane, Pl. *Phdr.* 228D: «[Socrate] Prima, o carissimo, fammi vedere quello che hai nella mano sinistra sotto il mantello. Suppongo che tu abbia proprio quel discorso».

6. Cita *Rvf* 199, 12-14 (la clausola dell'ultimo verso è interpretata dagli editori moderni «vien *chi* me ne spoglie»).

7. Si potrebbe così parafrasare: «Dunque non ho indovinato?», «Temo di no». È una prima 'falsa partenza' del dialogo, che evoca come possibile argomento le schermaglie amorose cortigiane e i loro momenti topici: al ricordo dei sonetti sul furto del guanto («un condensato petrarchesco per i petrarchisti futuri» secondo Bettarini 2005, p. 923), Cesare

A.N. Ma se velo o se guanto non è, od altra sì fatta cosa, dee esser forse alcuna vaga canzona del Costanzo, del Rota, del Tasso o del Tansillo, in cui la bellezza d'alcuna donna sia celebrata.

C.G. Non molto vi dilungate da la verità, signor Agostino, perché, se non è canzone, è almen componimento d'un di costoro ch'avete nominati, e d'un altro ancora, di cui non v'è sovvenuto: e componimento sì fatto che, s'io non m'inganno, non altramente potrà invaghirvi ch'i lor sonetti e le canzoni sogliano invaghir gli amanti.[8]

[4] A.N. E di che può inamorarsi un vecchio canuto e gelato come son io, se non de la verità e de la onestà, bellissime fanciulle?

C.G. Vecchie più tosto, come quelle che nacquero molto prima de' nostri padri.[9]

A.N. Vecchie, io ve 'l confesso, ma simile a l'Amor di cui ragiona Platone, il quale, tuttoché nascesse avanti che fosse fatto il mondo nel grembo del caos, si dipinge nondimeno con volto giovenile.[10]

[5] C.G. E forse come quella donna la quale è descritta dal Petrarca in que' versi:

> Una donna più bella assai del sole
> E più lucente e d'altrettanta etate.[11]

Gonzaga lamenta l'estrema riservatezza e pudicizia dell'amata, che lo rende vittima di un furto – presumibilmente del *cuore* – ma incapace di ottenere alcunché da lei. La figura di Cesare quale innamorato infelice non sarà però lasciata cadere, e darà spunto al confronto tra il piacere amoroso e quello intellettuale *infra*, §§ 198-202 e 211-214.

8. La seconda 'falsa partenza', che adombra un dialogo sulla poesia contemporanea, si avvicina all'argomento della prima parte del dialogo, che si occuperà in effetti di due testi scritti, e dunque informati retoricamente, composti da due personaggi di spicco della cultura napoletana di metà Cinquecento. Angelo Di Costanzo (1507-1591), Luigi Tansillo (1510-1568) e Berardino Rota (1509-1574) rappresentano il vertice del petrarchismo napoletano del medio Cinquecento: insieme a Bernardo Tasso figurano ad esempio tutti, con un'ampia selezione dei loro versi, nei *Fiori delle rime de' poeti illustri* curati dal Ruscelli (Venezia, Sessa, 1558).

9. Nella prima redazione, la battuta si faceva carico di una citazione evangelica, da Io 8,58 («Vecchie più tosto, come quelle *che di sé posson dire: Antequam esset Abraam, ego sum*»: *Gonzaga piacere onesto* 4), e fu forse modificata nel timore che potesse essere giudicata irriverente.

10. Pl. *Symp.* 178A-C, dove si argomenta di come Eros sia «antichissimo fra gli dèi», con riferimento a Hes. *Theog.* 114-122, per affermare che subito «dopo Caos, si generano [...] Gaia ed Eros».

11. Cita l'*incipit* della canzone *Rvf* 119: Castelvetro riconosceva in questa prima donna la Gloria (e nella seconda, evocata alla fine della quarta stanza, la Virtù), mentre Daniello aveva interpretato la prima come allegoria della Filosofia (naturale) e la seconda come Te-

Ma non vi stimo io, signore Agostino, così freddo ne le cose d'amore come pare che vogliate darmi a dividere: anzi, se io sono bene informato, una damigella de la principessa di Salerno può talvolta in voi non meno de la filosofia.[12]

[6] A.N. Già sono estinte, non che sopite, quelle fiamme, o signor Cesare. Ma ritornando al nostro proposito, dal quale non voglio che ci allontani vaghezza de la corte di Salerno, che componimento è cotesto, il qual tenete così celato?

C.G. Voi credete d'allontanarvi da la corte di Salerno, e questa composizione quasi vi ci riporterà, perciò che queste sono due orazioni in genere deliberativo: l'una del Martello, ne la quale egli persuade il principe che rifiuti l'ufficio de l'ambasciatore a Cesare, datogli da la città; l'altra del Tasso, ch'è di contraria opinione.[13]

[7] A.N. O mirabil soggetto, signor Cesare. Deh, leggiamle, per vita de l'imperatore.

ologia (cfr. Bettarini 2005, p. 549). L'identificazione della donna più luminosa del sole e altrettanto antica con la *gloria* (così Baffetti 1998, *ad loc.*), da affiancare alla *verità* e all'*onestà* sopra evocate, renderebbe la citazione particolarmente adatta al contesto introduttivo del dialogo, tanto più che proprio al nesso gloria-virtù punta implicitamente la conclusione *infra*, 252-254, come già, in modo più esplicito, *Gonzaga piacere onesto* 172-180. Tuttavia il commento castelvetrino fu pubblicato postumo nel 1582, e non si può postulare una diretta influenza sul *Nifo* (diverso il discorso per il più tardo autocommento alla *Seconda parte delle Rime*, nel quale si legge che in quella canzone petrarchesca, «secondo alcuni interpreti, le due Donne di cui si ragiona, significano la virtù, e la fama»: Tasso 1593, p. 42). I due versi sono citati anche in *Malpiglio secondo* 116, dove la donna «più bella assai del sole» è identificata con la *scienza*: che nel *Nifo* fosse similmente interpretata come allegoria della *filosofia* sembra confermato dalla battuta subito successiva di Cesare Gonzaga.

12. Agostino Nifo, come Bernardo Tasso e Vincenzo Martelli che saranno introdotti nelle prossime battute, fu al servizio del principe di Salerno Ferrante Sanseverino (1507-1568); qui è ricordata la celebre e coltissima moglie di quest'ultimo, Isabella Villamarino (Napoli 1506? – Valladolid, 1559), che a lungo affiancò e talora sostituì il marito nel governo dei loro feudi; a lei, nel 1534, Bernardo Tasso aveva dedicato il *Libro secondo degli Amori*, mentre Nifo aveva celebrato la coppia di principi nel suo *De re aulica* (cfr. Novi Chavarria 2020; sulla corte dei Sanseverino, Del Grosso 2020); come mi suggerisce Valentina Leone, la damigella evocata dovrebbe essere la giovane Febe Rhea, detta Phausina, a cui Nifo dedicò lo stesso *De re aulica* celebrandone la bellezza.

13. Le due orazioni, che saranno lette e commentate nel seguito del dialogo, rappresentano una libera rielaborazione tassiana delle posizioni e degli argomenti che i due consiglieri sottoposero effettivamente al principe, secondo quanto testimoniano in particolare gli scritti o 'pareri', a lui rivolti, poi stampati in Martelli 1563, pp. 31-34 e Tasso 1557, pp. 561-567 (prima lettera del *Terzo libro*; essa era già stata pubblicata in Atanagi 1554, pp. 381-387). A un'altra discussione effettivamente sostenuta dal padre, che aveva dibattuto per via epistolare con Girolamo Muzio su quale fosse la stagione dell'anno più eccellente, Torquato fa riferimento in *Padre di famiglia* 41-53.

C.G. Non posso, signor Agostino, perché ho deliberato d'andare a la piaggia del mare o, come qui si dice, a Chiaia.[14]

A.N. Deh, sarete così crudele che mi vogliate lasciar digiuno di quel cibo del quale avete acceso in me tanto desiderio?

C.G. Se vogliam leggere, seguitemi, ch'io vo.

A.N. Voi mi traete dietro a l'esca in quella guisa ch'i maestri de gli uccelli sogliono o astore o falcone o altro somigliante.[15] **[8]** Ma volete che vi segua ancora questa nobil brigata di gentiluomini e di paggi, la quale v'aspetta, e quella gran turba di staffieri?

C.G. A tutti darem commiato, e condurrem due paggi solamente che ci menino due cavalli a mano, perché, se 'l cammino vi stancasse, possiamo cavalcare.

[9] A.N. Io, che filosofo sono, benché non abbia indurate le piante de' piedi come Socrate aveva, ma avezzatele più tosto a le pianelle e a gli agi de le scuole, volentieri soglio far essercizio.[16]

C.G. E io, come colui c'ho del lombardo, quantunque 'n queste parti sia nato, vo alcuna volta contra l'uso de la città volentieri a piedi.[17]

A.N. Ma veggo che sete ubbedito a cenni, perché tutti v'hanno abbandonato, se non questi due fanciulli che ci menano i cavalli. O come son belli e gentili.

14. Si allude all'etimo del Borgo di Chiaia (da *plaga*, spiaggia), allora fuori dalle mura di Napoli. L'uscita dalla città verso la costa adatta al contesto napoletano l'inizio del *Fedro* (227A-B: «[Socrate] Caro Fedro, dove vai e da dove vieni? [Fedro] Vengo da Lisia [...] e me ne vado a passeggiare fuori le mura. Infatti, ho passato molto tempo là seduto, fin dal mattino. Ed ora, seguendo il consiglio di Acumeno, amico tuo e mio, faccio passeggiate per strade all'aperto [...]. [S.] È evidente che Lisia vi ha imbandito un banchetto dei suoi discorsi! [F.] Lo saprai, se hai tempo di camminare con me e di ascoltarmi»).

15. Rielabora, con significato analogo e uguale contesto, l'immagine di *Phdr.* 230D-E: «[Socr.] Come fanno quelli che si tirano dietro gli animali affamati, agitando davanti a loro un ramoscello verde o un frutto, tu, tenendomi davanti discorsi scritti nei libri, mi sembra proprio che mi porterai in giro per tutta l'Attica e da qualsiasi parte vorrai».

16. Anche in *Phdr.* 229A si ricorda quest'abitudine di Socrate («[Fedro] Sembra proprio che io mi trovi scalzo al momento giusto; tu, infatti, lo sei sempre»; cfr. anche *Symp.* 174A); le *pianelle* sono calzature da casa, e la loro menzione intende presentare l'interlocutore come maestro di scuola, così come il nutrito seguito che sarà subito congedato rende evidente lo *status* sociale elevato del giovane Gonzaga. In un passo poi caduto della prima redazione, inoltre, erano introdotti nel seguito del gentiluomo, a mo' di omaggio, il ricco nipote di Giovanni Della Casa, Orazio Rucellai (1521-1605), e il colto amico di Tasso Gian Vincenzo Pinelli (1535-1601): cfr. *Gonzaga piacere onesto* 151-152.

17. Alla rusticità e schiettezza degli italiani di origine settentrionale, a fronte della raffinatezza di spagnoli e greci, si farà riferimento anche *infra*, 39.

[10] C.G. Son nati nel regno ne la razza del signor Ferrante mio padre, ma d'uno stallone di Mantova.[18]

[11] A.N. Ditemi, signor Cesare, qual bisogno vi conduce ora fuor de la città?

C.G. Niun altro che di goder de la conversazione di qualche letterato in alcun di questi vaghi giardini, in comparazion de' quali quelli d'Alcinoo e de l'Esperidi sarebbono di minor pregio: e piacemi d'essermi prima avenuto in voi che 'n alcuno de gli altri de' quali ho domestichezza.[19]

[12] A.N. Ma qual di questi giardini sceglierem noi fra tanti che veggiamo? Vogliamo andarcene su quel colle a quel del principe di Stigliano o pur in questo del signor don Grazia di Toledo?

C.G. L'uno è troppo lontano; ne l'altro a questa ora suole alcuna volta venirci a diporto il signore don Grazia.[20] **[13]** Ma questo ch'è qui aperto è vaghissimo, e n'è signore un nobilissimo cavaliero amico mio.

18. Si esplicita la doppia pertinenza, mantovana e napoletana, dei Gonzaga principi di Molfetta; nella prima redazione, all'apprezzamento dei cavalli seguiva un breve inserto encomiastico sulla storia dello stallone, che era stato prima «un nobilissimo corsiero» donato da Federico II Gonzaga a Ercole II d'Este, e da questi a Ferrante I Gonzaga (cfr. *Gonzaga piacere onesto* 10). Le scuderie gonzaghesche, a Mantova, erano tenute in gran pregio in tutta Europa, ed erano vanto della corte, come certifica la celebre Sala dei Cavalli a Palazzo Te, in cui erano stati affrescati, a grandezza naturale, i ritratti di sei celebri destrieri del duca Federico.

19. Si ribadisce la tradizionale natura 'festiva' (e dunque eccezionale) della conversazione che sarà rappresentata: dopo la contrapposizione con le 'aule' del filosofo-maestro, il giardino in cui sarà ambientata è ora contrapposto alla città, per una correzione che cela un originario, più puntuale, distanziamento dalla corte (cfr. *Gonzaga piacere onesto* 11, e poi ancora in Raimondi 1958, II.1, p. 162 apparato: «...goder la conversazione *d'alcun gentile spirito lontano dalle ceremonie delle corti*»). Il giardino è paragonato a quelli, mitici, di Alcinoo, rigoglioso di frutti tutto l'anno (cfr. Hom. *Od.* VII 112-132), e delle Esperidi, ove cresceva l'albero dai pomi d'oro, donati da Giunone, che Ercole dovette rubare (Baffetti 1998, *ad loc.*).

20. Nel principe di Stigliano si può riconoscere don Luigi Carafa della Stadera (1511-1576), che accrebbe e abbellì il palazzo Cellamare a Chiaia (cfr. Russo 1976); la sua famiglia era imparentata con quella del dedicatario del *Nifo*: nel 1554 Ippolita Gonzaga, sorella di Cesare e dunque zia di Ferrante, aveva sposato Antonio Carafa, duca di Mondragone, figlio di Luigi (cfr. Ridolfi 2001; a lui si riferisce Baffetti 1998, *ad loc.*). Il nipote, Luigi II (1567-1630), principe di Stigliano dal 1578, fu in rapporti di amicizia con Tasso, che in occasione delle nozze di lui con Isabella Gonzaga di Sabbioneta, gli dedicò i sonetti 1409 e 1410 (cfr. Solerti 1895, I, pp. 601-602); egli è inoltre uno dei due interlocutori del *Carrafa overo dell'epica poesia* di Camillo Pellegrino, del 1584, da cui ebbe inizio la *querelle* con la Crusca. A Chiaia sorgeva anche la villa di don García de Toledo, figlio del viceré Pedro; la volontà di non incontrarlo allude allo scontro in atto fra Sanseverino (e con lui la nobiltà napoletana, cittadina e baronale) e il viceré, nel cui contesto maturarono appunto i fatti del 1547. Si ricordi inoltre che dopo l'ambasceria don García «fu coinvolto in una congiura per assassinare il principe» di Salerno, così che questi, «non sentendosi più sicuro, decise, negli ultimi mesi del 1550 o nei primi dell'anno seguente, di allontanarsi dal regno» (Baldassarri 1999/3, p. 287).

A.N. Conosco il padrone, ch'è il signore Ottavio Caraffa, degno veramente de la vostra amicizia.[21]

C.G. Potremo sederci qui, e vagheggiate ch'avrem le fonti e gli alberi, disposti con sì maestrevole artificio, io comincerò a leggere, e poi ragionerem de le cose lette.[22] **[14]** Or presupponete, signor Agostino, che 'n quella guisa che Cesare, se le cose grandi deono esser paragonate con le mediocri, diede ne la secreta camera audienza a Cicerone ne la difesa di Ligario e di Deiotaro, il prencipe di Salerno la desse al Martello e al Tasso:[23] e udite il Martello, il qual così comincia a ragionare.

[15] «Io so, illustrissimo signore, che ne' consegli sempre è di molta importanza l'autorità del consigliero, perch'altrettanto i costumi de l'uomo sogliono esser considerati quanto le ragioni che da lui sono dette:[24] laonde ne l'oc-

21. Dovrebbe trattarsi di Ottavio Carafa marchese di Santelmo e primo marchese di Anzi (così anche BAFFETTI 1998, *ad loc.*), che sarebbe morto nel 1602 (la villa di Chiaia è ricordata, per il figlio Tiberio, in RUSSO 1976/2).

22. Il (topico) contesto in cui si svolge il dialogo, e che sarà meglio descritto *infra*, 196 e 239, corrisponde a quello di *Phdr.* 230B-C.

23. Si evoca l'esempio delle cosiddette 'orazioni cesariane' (*Pro Marcello, Pro Ligario, Pro rege Deiotaro*), nelle quali Cicerone riprese la parola in pubblico per la prima volta dopo la guerra civile, in difesa di alcuni ex-pompeiani davanti all'antico comune avversario; solo l'ultima, in realtà, si era svolta nella *secreta camera* di Cesare (cfr. CIC. *Deiot.* II 5): in una sede, e di fronte a un 'pubblico', che sembrava marcare icasticamente il passaggio dalla repubblica al principato. Il rimando intende garantire lo statuto alto dei due discorsi sotto riportati, che benché non tenuti in pubblico sono a tutti gli effetti delle orazioni (di tipo deliberativo, e non giudiziario come quelle ciceroniane: il tema sarà ripreso ed esplicitato *infra*, 80; come osserva COX 1989, p. 69, il medesimo esempio era ricordato nella *Retorica* di Bartolomeo Cavalcanti per illustrare il problema della «accomodation of classical deliberative rhetoric to its new role in princely courts»). In un dialogo abbastanza scopertamente filo-imperiale, il rimando non sviluppa le possibili implicazioni anti-tiranniche, e anzi si pone come implicita accettazione, come di uno stato di fatto, delle uniche condizioni in cui l'arte oratoria deliberativa poteva aver luogo per chi non fosse cresciuto in una repubblica. Il parallelo fra Sanseverino e Cicerone era anche, in contesto diverso, nella lettera di Bernardo al principe: «Non so, se maggiore, o tale fosse il beneficio, che fece Cicerone a la Romana Republica, allhora che scoperse la congiuratione di Catilina: nondimeno meritò d'esser da quel prudentissimo Catone padre de la patria nominato» (TASSO 1557, p. 563). Il rimando a VERG. *Georg.* IV 176 «si parva licet componere magnis» è proverbiale, e qui marca la distanza fra un discorso tenuto davanti a un imperatore e quelli offerti a un suo servitore.

24. Il passo non ha un corrispettivo nel *Parere* di Martelli. Il principio è affermato ad es. in ARIST. *Rh.* I 1356a, ove le argomentazioni regolate dall'arte sono distinte in tre specie: quelle che dipendono dall'*ethos* dell'oratore, quelle che predispongono gli ascoltatori in un dato modo, quelle che dimostrano (o sembrano dimostrare) qualcosa attraverso il discorso. Che l'autorità dell'oratore fosse particolarmente importante nel genere deliberativo è sottolineato anche da CIC. *De or.* II 81 333.

casione ne la qual voi addomandate il consiglio, quella autorità che non si trova ne la mia persona o ne l'ufficio ch'io ho di vostro mastro di casa è ne la nobiltà de la patria e de la famiglia ne le quali son nato: percioch'io non sono d'una picciola e ignobil città del regno di Napoli o di Lombardia, usata di servire a la cupidigia del suo principe più a ch'a le leggi, ma d'una la qual, vivendo in libertà lungamente, ha posto il freno a le principali di Toscana:[25] e la mia famiglia è de le sue più nobili e onorate; e posso dire d'aver in lei co 'l latte bevuta la cognizion di quelle cose ch'altri con molto studio e con molta fatica da' libri va raccogliendo.[26] **[16]** E se la mia fortuna a me non ha offerta occasione di governar la nostra republica e di trattar di cose di stato co' re e con gli imperatori, l'ha ella almen data d'intendere i secreti consegli di coloro i quali hanno avute molte fiate sì fatte occasioni. E qual sia la natura mia, credo ch'a voi sia noto per l'esperienza che di me avete, il quale, sì come non mi sono sdegnato ne le picciole cose in vostro servigio adoperarmi, così, quando a voi piaccia di commandare, non temerò ne le grandi arrischiarmi. **[17]** Ma da l'azion mie principalmente voi potete de l'animo mio fare argomento, perché, s'io avessi voluto a la nuova tirannide de la casa de' Medici sottopormi, niuna

25. Facendo assumere al proprio personaggio una posizione meschinamente autoapologetica, anche talora modificando i dati storici, Tasso provvede da subito a indebolire la posizione del Martelli: egli riconosce di avere autorità non nella *persona* e nell'*ufficio* (a fronte di Bernardo, segretario del principe, a lui è affidata soltanto la «cura de le cose famigliari»: cfr. *infra*, 41), ma come eredità della patria fiorentina e della famiglia; esaltando la prima contro le *picciole e ignobili città del regno di Napoli o di Lombardia*, egli non solo offende le origini del suo avversario bergamasco, ma anche quelle del suo principe salernitano, così come vantando il passato repubblicano di Firenze scredita non solo la patria del suo signore, ma lo stesso granducato mediceo. Una simile strategia, polemica e inverosimile, sarà rimproverata a Torquato dall'Inferrigno, che così commenta lo *sconcio ragionamento* attribuito a Martelli: «E veramente, che 'l suo sarebbe stato un gentile studio di recare altrui alla voglia sua, e uno stupendo modo d'acquistarsi benevolenza: esser Fiorentino, e lodando Firenze a quel Signore, a cui egli favellava, e serviva, che era Napoletano, biasimar Napoli» (DE' ROSSI 1585, p. 29).

26. L'espressione, come si riconoscerà in modo ancor più esplicito nella ripresa da parte di Bernardo *infra*, 46, richiama BEMBO, *Prose* I XVI: «Egli par bene da una parte, – disse – messer Federigo, che per contento tener se ne debba Giuliano [*de' Medici*], perciò che egli ha senza sua fatica quella lingua nella culla e nelle fascie apparata, che noi dagli auttori il più delle volte con l'ossa dure disagiosamente appariamo» (l'immagine, che risale originariamente a CIC. *Tusc.* III II 3, ricorre anche in *Porzio* 33: «sin da le cune e da le fasce sogliamo ascoltare e quasi bere co 'l latte de le nutrici alcune di quelle cose ch'appertengono a la gentilezza e a l'onestà de' costumi»). È un'allusione velenosa: come Bembo affermava che i toscani, forti della loro competenza nativa, finivano per scrivere attenendosi «al popolaresco uso», mentre i non toscani «da' buoni libri la lingua apprendendo, l'apprendono vaga e gentile», così la competenza vantata da Martelli si rivela per Tasso una vuota presunzione, altrettanto povera e *popolaresca*.

grazia in Fiorenza mi sarebbe negata da' coloro i quali in apparenza principi giusti e magnanimi vogliono dimostrarsi.[27] **[18]** Ma poi che la mia fortuna non m'ha conceduto di viver com'io era usato, ho più tosto eletto di servire a voi, che da uomini nobilissimi solete esser servito, che d'inchinarmi a la fortuna de la casa de' Medici o fare azione indegna de la nobiltà de' Martelli; laonde, generoso signore, se 'l conseglio ch'io vi darò non sarà qual piacerebbe ad alcuno, a cui tanto piace la pompa de le magnifiche parole e 'l suono de' nomi gloriosi, dovrete almen credere che bassezza d'animo non m'induca a consegliarvi, perch'io non darei a voi consiglio men onesto di quel che per me io abbia saputo pigliare, ma solo il desiderio ch'io ho del bene e de l'onore di voi, mio signore, il quale così cortese e così liberale a me vi sete dimostrato.[28]

[19] Si propone, eccelentissimo signore, se 'n questi tempi turbulenti, ne' quali la città di Napoli ricusa di ricever l'inquisizione, che secondo il severo costume di Spagna il viceré vuole introdurvi, voi debbiate rifiutare l'ufficio d'ambasciatore a la corte cesarea, come da me sete stato prima persuaso:[29]

27. La 'tirannide' medicea, ossia la definitiva presa di potere su Firenze (1530) seguita dalla nomina a duca di Alessandro (1532), aveva in effetti spinto Martelli ad abbandonare la città per trasferirsi a Roma, e a essere incarcerato dal duca Alessandro al suo ritorno. Liberato nel 1537, nel 1538 era passato al servizio del principe Ferrante Sanseverino. Da Napoli, in quegli anni, mantenne però i contatti con Firenze: dal 1541 fece parte dell'Accademia Fiorentina, e instaurò a distanza un rapporto cordiale con il duca Cosimo, che lo riaccolse in patria nel 1549. Il ritratto di fiero oppositore antimediceo e fuoriuscito che qui Tasso disegna, dunque, corrisponde piuttosto agli anni giovanili del Martelli che non alle sue posizioni mature (cfr. STUMPO 2008). I fiorentini lo attaccheranno come il punto più grave della *contraffazione* tassiana: «che direm noi per ultimo dell'atrocissime falsità, e dirò quasi bestemmie scelleratissime, che egli per fare odiosa la memoria di quel gentil'huomo a' suoi principi, fuor d'ogni sembianza di verità, induce colui a parlare, faccendo il suo perverso concetto parole altrui?» (DE' ROSSI 1585, p. 68; e a p. 71 si lamenta di nuovo che «per lo ragionamento, il quale Torquato Tasso finge, che faccia il Martelli si fa sparlare esso Martelli della gloriosa casa de' Medici»).

28. Si conclude così l'*exordium* martelliano, con un esplicito parallelismo: come egli ha abbandonato Firenze (per assecondare la propria ambizione), così Sanseverino dovrebbe disubbidire alla patria per trarne guadagni personali. La rivendicazione che una tale posizione non sia dovuta a *bassezza d'animo* (correzione eufemistica sul «viltà» della prima redazione) attribuisce malignamente al fiorentino una significativa *excusatio non petita*, e d'altra parte conferma che in questa prima sezione sono contrapposte, ai limiti della caricatura, una posizione 'realistica' (che sconfina nella pusillanimità) e una 'idealistica' (accusabile di ipocrisia). Andava più nettamente in questa direzione la battuta del Martelli contro i suoi avversari nella prima redazione: «non sarà tale qual piacerebbe ad alcuni, a' quali piace *solo* la pompa delle parole *vane e* magnifiche e *ch'avendo sol nella bocca gli Aristidi e i Milciadi e i Fabi e gli Scipioni, s'assomigliano nella vita ne' costumi a chi fu più da loro dissimile*» (*Gonzaga piacere onesto* 18).

29. Alla breve *narratio*, che riassume in poche parole il tema intorno al quale il principe deve essere consigliato, fa seguito la scansione degli argomenti a cui l'oratore farà ricorso

nel qual consiglio, quantunque io sappia che 'l fine di chi il dà non debba esser altro che l'utile del consigliato, nondimeno in guisa a l'util vostro avrò risguardo che non mi dimenticherò del debito vostro e di quel ch'è convenevole a la vostra degnità. **[20]** Di tre cose dunque partitamente discorrerò: s'util vi sia rifiutare questa ambasceria; se orrevole; ultimamente s'alcun obligo o altra necessità più a l'una ch'a l'altra parte vi astringa; e perché l'animo vostro, desideroso d'onore e di grandezza, si volgerà incontinente al decoro, questo voglio prima di tutte l'altre cose porvi dinanzi a gli occhi de l'intelletto.[30]

[21] Non si può negare, illustrissimo signore, che l'essere ambasciatore de la sua patria in occasione di tanta importanza quanta è questa, per la quale la città va sottosopra, non sia cosa per se stessa molto orrevole. **[22]** Ma altre cose ci sono in questa da considerare. Andrete solo in questa ambasceria o insieme con molti ambasciatori? Se solo, ove peraventura non poteste conseguire quel che dimandate, non avreste o testimonio de la vostra azione o compagno de la mala sodisfazione; se con molti, non parrà che la città abbia gran fede ne la vostra prudenza. **[23]** Saranno nemici o amici i vostri compagni? Se nemici, qual concordia può esser fra nemici? O qual cosa lodevol si fece giamai senza concordia? S'amici, peraventura sarà più agevole che siate essauditi da l'imperatore; ma non essendo, si crederà che da voi nasca il difetto, che non abbiate voluto quel che mostravate di volere. **[24]** Si congiungeranno con esso voi gli ignobili o i nobili in questo officio? Se gli ignobili, come può esser orrevole al principe di Salerno la compagnia de gli ignobili? Se nobili, vorranno esservi eguali ne l'onore e discordi ne l'opinione: laonde è malagevol cosa che l'andata non sia vana o dannosa a fatto a la città e a voi

nella *demonstratio*. Martelli afferma qui di aver già tentato di persuadere il principe a non partire: in questo modo, Tasso intende forse sottolineare come l'iniziativa che portò allo scontro risalisse al fiorentino (così d'altra parte cominciava il *Parere scritto al S. Principe nell'andata della corte* in MARTELLI 1563, p. 31: «perché fra tutte le deliberationi, che voi havete havuto a far fin qui, non è passata (a giuditio mio) cosa di maggior consideratione, che questa d'andare alla corte, m'è parso come servitore interessato nella vostra grandezza, *anchor senza richiesta alcuna* scrivervi queste poche parole»; l'esordio dello scritto di Bernardo, invece, dopo la *captatio benevolentiae* che affermava superfluo «consigliar una persona di molta prudentia, et di lunga esperientia delle cose» come il principe, faceva subito riferimento alle ragioni di chi voleva dissuaderlo dall'accettare la missione, liquidandole come «fondate su l'utile» più che «su l'honesto», e dunque «indegne» della sua «prudentia» e «grandezza d'animo»: TASSO 1557, pp. 561-562).

30. Che a chi consiglia (o sconsiglia) «finis utilitatis propositus est» si legge in *Rh*. I 1362a, secondo la traduzione posseduta e postillata da Tasso ARISTOTELE 1542, p. 301. Martelli aggiunge che, oltre al concreto vantaggio personale per il principe (§§ 28-31), egli terrà in considerazione anche il suo dovere o obbligo (§§ 31-35) e il *decoro*, ossia ciò che è *orrevole* in quanto corrisponde al suo stato sociale (§§ 21-28). Che il primo argomento debba essere il più incisivo è consigliato da CIC. *De or.* II 83 338.

medesimo. **[25]** In somma non sarebbe questo viaggio con intiera vostra sodisfazione, perché, se ben vorrete rivolger per la mente i costumi de la vostra patria e le cose de' tempi passati, vi ricorderete che così volentieri per l'alterezza d'alcuni nobili da' consegli publici vi sete allontanato, come ritirato da le visite del viceré per ischivare ogni dimostrazion di non convenevole umiltà; laonde dura cosa senza alcun dubbio vi parrebbe se vi fosse dato per compagno qualche privato cavaliero o qualche mezzo napolitano e mezzo spagnuolo, fatto nuovamente marchese o duca co' danari guadagnati in baratteria o rubati a le fatiche de gli infelici soldati, il quale con la testa alta e con superbo sembiante non consentisse ch'un passo gli poneste inanzi, e allora vi costringesse a pensar del vostro onore particolare, quando la cura del publico bene vi dovrebbe sollecitare.[31]

[26] Ma già parmi di conoscere, illustrissimo signore, che, pieno di nobilissimo sdegno, l'indegnità di questa ambasceria cominciate ad aborrire.[32] Or consideriam se forse il fine de l'ambasceria potesse esser più orrevol del mezzo o del principio. È certo che, se voi poteste conseguir da l'imperatore quel che si dimanda, co 'l piacere e con l'onor del fine il fastidio e l'indegnità del mezzo sarebbe ricompensato.[33] **[27]** Ma questo negozio, per la natura sua e per quella di coloro co' quali si dee trattare, porta seco altrettanto pericolo

31. Il primo argomento, relativo al *decoro* e all'*orrevolezza*, non si trova nel *Parere* originario del Martelli. La configurazione estesa di questo passo, che procede in stile dilemmatico distinguendo i possibili accompagnatori del principe per coppie antitetiche (nessuno/molti; nemici/amici; nobili/ignobili) è frutto dell'ultima revisione, che ai §§ 22-25 aggiunge l'intero brano da «Andrete solo...» a «a la città e a voi medesimo». Nella redazione originaria (*Gonzaga piacere onesto* 21-22, dove sono ancor più esposte le tessere di satira anti-spagnola) era soltanto rievocato l'episodio, che non ho saputo finora rintracciare in altre fonti, dell'interruzione delle *visite* al Viceré da parte del principe di Salerno (ripreso poi *infra*, 184-185): in entrambe le redazioni si ricorda come, già prima dei moti del 1547, Sanseverino fosse fra i baroni più esposti nel contrastare il Toledo. Il 'problema' della *compagnia* potrebbe forse alludere, *ex post*, al fatto che dei due ambasciatori inviati dai napoletani, Sanseverino e Placido de Sangro, in un primo tempo soltanto il secondo fu ricevuto da Carlo V (cfr. D'Amico 2011, p. 286 e nota 55, e Addante 2017).

32. Riprendendo i movimenti tipici dell'oratoria ciceroniana, si enfatizza la relazione fra retorica e movimento delle passioni, che sarà poi citata nelle sezioni teoriche (cfr. in part. *infra*, 70-71). Il medesimo gesto era assai più caricato nella prima redazione: «*Veggio*, illustrissimo signore, *ne gli atti vostri ch'a queste mie parole tutto vi sete commosso e* che, pieno di nobilissima *indignazione*, l'indignità dell'ambasceria *napolitana già* cominciate ad aborrire» (*Gonzaga piacere onesto* 23).

33. La seconda argomentazione resta nel campo dell'*orrevole*, e dopo aver rifiutato come poco dignitoso il suo svolgimento in forza della compagnia, ne considera l'esito. Questo tema rielabora un punto chiave del *Parere* di Martelli, il quale affermava che «il frutto può esser poco, che da voi, e dalla città se ne trarrà, et il danno molto, che sarà tutto vostro»,

quanta difficoltà; onde ragionevolmente dovete temere di non poter conseguir quello per che da la patria vostra sete mandato; la qual, essendo de la natura de le altre città, che vogliono da' suoi alcuna volta le cose che non son ragionevoli, alcuna quelle che possibili non sono, se tornaste senza aver impetrata la grazia, non altramente vi riceverebbe ch'Atene Alcibiade non vittorioso già raccogliesse. Perché, promettendosi molto da la vostra autorità e del vostro sapere, non recherebbe la colpa a la malagevolezza de l'azione, ma al difetto de la vostra volontà, e giudicherebbe che voi, per acquistar la grazia di Cesare, non avreste fatta stima de la benevolenza de' Napolitani: laonde, s'ella non potesse mandarvi in essilio in quel modo ch'Atene già mandò Alcibiade, almeno con premio d'ingratitudine civile così vi pagherebbe come da la sua republica fu pagato quel magnanimo Romano, il qual, per non rendere a guisa d'uomo ordinario i conti de le spese fatte, elesse più tosto di vivere in essiglio volontario.[34]

e aggiungeva che anche solo considerando «la causa nuda, d'ottenere, o non ottenere, quel fine per lo quale voi siete mandato dalla città, [...] se l'ottenete (il che tengo difficile) acquisterete poco nell'opinione di questi popoli, a' quali pare haver tanta giustitia, che per essa si son poste l'arme in mano, e per conseguente pensano, che non debba essere loro negata per mezzo vostro. Sì che ottenendo harete fatto quel solo perché eri mandato, e che nella openion di costoro non ha difficultà nessuna; ma non ottenendo, vedete in che pericolo vi ponete; di stare a giudizio delle genti ignoranti, di non haver soddisfatto alla città; haver offeso il Viceré, non servito a S.M. intrinsecamente, oltre gli altri incommodi, che ne sentiranno i vassalli, e servitori, e le vostre facultà» (Martelli 1563, p. 31).

34. Il primo riferimento recupera un'osservazione di Plut. *Alc.* 35: «Se esistette mai un uomo [...] rovinato dalla propria gloria, fu Alcibiade. La fama di ardimento e sagacia che i successi gli procurarono fu tale, che se una volta sola non riusciva, nasceva il sospetto che ciò fosse accaduto perché non aveva voluto. Nessuno pensava che non avesse potuto: bastava lo volesse, e nulla poteva sfuggirgli»: per questo, gli Ateniesi si indignarono quando Alcibiade non concluse l'impresa che gli avevano affidato secondo quanto si aspettavano, e lo accusarono ingiustamente della sconfitta contro la flotta spartana guidata da Lisandro, di fatto spingendolo ad abbandonare la città (ivi, 36). Il secondo ricorda invece Publio Cornelio Scipione l'Africano, che non riconobbe il processo intentato contro di lui, rifiutò di rendere conto dei 500 talenti ricevuti da Antioco e morì in esilio volontario (l'episodio è narrato da Liv. XXXVIII 50-53, come ricorda Baffetti 1998, *ad loc.*; qui l'espressione potrebbe forse essere memore di Gell. IV 18 7-12, in part. 12: «aegre passus quod, cui salus imperii ac reipublicae accepta ferri deberet, rationem pecuniae praedaticiae posceretur»; il celebre caso è ricordato tra gli esempi *de ingratis* anche da Val. Max. V 3 2b). Il conflitto di lealtà fra obbedienza alla patria e al sovrano, qui sottinteso e accennato già da Martelli 1563, p. 32, sarà ripreso nei paragrafi seguenti dedicati agli obblighi di Sanseverino, e individuato da Nifo come la *quaestio* generale entro cui questo caso particolare si inscrive (cfr. *infra*, 35 e 101). Mette conto notare che l'assimilazione del destino di Sanseverino all'esilio di Scipione e Alcibiade rende la previsione del consigliere fiorentino ancor più precisa ed esatta di quanto già non fosse nel *Parere*.

[28] Questo è l'onore, illustrissimo signore, che di questa ambasceria potete aspettare: però stimo che debbiate esser assai risoluto di rifiutarla. L'util poi qual debba essere, è così manifesto che non fa mestiero ch'io lungamente ne ragioni: perché voi non potete far questo viaggio a la corte di Cesare senza spender largamente, se vorrete andarci in quel modo ch'è convenevole a la vostra grandezza; né potrete trattare questo negozio, che non doniate molto a' ministri de l'imperatore e a gli altri de la corte cesarea, a' quali per lo passato non teneste mai chiuse le mani de la vostra liberalità, e ora, in occasione che tanto vi importa, non sarebbe ragionevole che voi dissimile a voi medesimo vi dimostraste.[35] **[29]** Ma ove si parla d'utile o di danno, qual maggior danno si può mettere in considerazione che quel di perder la grazia del vostro signore? Il quale, se accettate questo ufficio, difficilissimamente potrete schifare: percioch'essendo i vostri maggiori stati de la fazione angioina e poco cari a' re passati e molte volte nemici apertamente, ogni vostra azione la qual potesse opporsi a la sua volontà gli darebbe giusta cagione di sospettare.[36] **[30]** Ma forse potrete aspettare alcuna ricompensa da la vostra città? Quale la vi darà ella? Daravvi l'ufficio sovra il mattonar de le strade o sovra il nettar de' pozzi: percioché quel del contestabile e gli altri che degni di voi potrebbon parere son tutti non da la città ma dal re dispensati. **[31]** Non è Ferdinando Sanseverino sì picciolo signore o di sì basso animo che la città di Napoli possa

35. Il secondo argomento riguarda l'*utile*, e si articola in tre punti: il primo e il terzo, con un calcolo di spese e guadagni economici che sarà esplicitamente rifiutato da Bernardo come poco dignitoso (*infra*, 62), costituiscono un'invenzione tassiana, volta a marcare il carattere grottesco e pusillanime del 'maestro di casa' Martelli. Sul problema reale delle spese che l'ambasciatore deve sostenere a causa del *decoro*, d'altra parte, si sofferma *Messaggiero* 256-260.

36. Il secondo punto relativo all'utile, ossia il rischio di cadere in disgrazia presso l'imperatore, raccoglie invece uno dei temi centrali del *Parere* martelliano («mi par che si vada a manifesta perdita: non dico del pericolo della vita, del qual pur si deve far caso, in questa stagione, né di passare le sue cose imperfette, che cominciavan pure a pigliare qualche forma, né della disgrazia del Viceré, dalla quale pur nasceranno mille incomodi alle vostre facultà e mille oltraggi ai vostri servitori, e vassalli; ma *sì bene del mettere in pericolo in un medesimo tempo la gratia di S.M.* e la vostra stessa riputatione»: Martelli 1563, p. 31), ma lo sviluppa rievocando i lunghi trascorsi filo-angioni dei Sanseverino: il nonno di Ferrante, Antonello, aveva capeggiato la 'congiura dei baroni' del 1485-1486 contro Ferdinando I d'Aragona (cfr. Russo 2017), mentre il padre Roberto in giovinezza aveva militato attivamente nel campo francese, combattendo contro gli Aragonesi (cfr. Benaiteau 2017); in tempi più recenti, il cugino Alfonso Sanseverino, duca di Somma, si era rifugiato in Francia dopo la sconfitta del Lautrec nel 1528 (cfr. De Negri 1991), seguito nel 1546 dal figlio Giovanni Bernardino, alla fuga del quale contribuì lo stesso Vincenzo Martelli, che per questo fu imprigionato (cfr. Stumpo 2008; a essa si riferisce lo stesso Tasso nella *Risposta all'Accademia della Crusca*, p. 399).

dargli premio degno de la sua grandezza: da Carlo Quinto dee aspettarli, da Carlo Quinto, il qual sol può il suo valore secondo il suo merito ricompensare.

Or rimane che, se la riputazione e l'utilità al rifiutare questa ambasceria vi persuadono egualmente, si consideri s'alcun debito o altra necessità ad alcuna de le parti vi costringa.

[32] Se voi foste nato in una città libera, qual fu già Atene e Roma e quale ora è Vinezia e pochi anni a dietro era la mia patria, io direi che niuno obligo maggior muover vi potesse di quello ch'a lei aver dovete; ma voi sete nato in una città la qual forse non è stata libera in alcun tempo: laonde più non le dee dispiacere il servire che spiaccia la febre al leone, che gli è naturale, o, per dir meglio, il freno al cavallo, il qual, benché sia guerriero, è nondimeno avezzo a roder il morso e ad esser cavalcato.[37] **[33]** Conciò sia cosa che Napoli, vostra patria, a' tempi de la republica romana era picciola città e di picciol grido, e ubbediva senza contesa a' Romani; e quando Augusto la soggiogò, volentieri con l'altre città si sottomise al giogo de la nuova servitù e, sinché la sede de l'imperio fu in Italia, fu una del numero de l'altre e meno di molte altre per

37. Sottolineando il fatto che Napoli non sia mai stata libera, ossia che non abbia alcuna tradizione repubblicana, Tasso attribuisce a Martelli una lettura della storia del Regno lontana da quella degli ottimati napoletani, e certo più prossima a un'ottica scopertamente filo-spagnola: l'insistenza sulla lunga *servitù* (ma anche sulla tendenza alla ribellione) si trova ad esempio nel *Compendio* del pesarese Collenuccio («dapoi che memoria di scritture latine e greche si trova, sempre le nationi esterne si sono ingegnate occuparlo, e li nuovi habitatori cacciando li vecchi, lo hanno usurpato, sì come de vetustissimi parlando li Enotri, li Pelasgi, li Ausonii, li Aurunci, li Etrusci, li Osci, li Opici, li nomi de' quali la vetustà de le menti de li huomini ha già cancellato, [...], anchor furono sì come anchor quelli, de chi fresca e recente memoria infino a questo tempo si serva: e noi nel processo dimostraremo, quali lo hanno per simil modo occupato, come Greci, Gotthi, Longobardi, Sarraceni, Normani, Germani, Francesi, Spagnoli, in modo che veramente si può estimare che niuno al dì d'hoggi del detto regno sia ingenito, né che famiglia o populo alcuno per anticha origine di quello sia nativo, ma più tosto da esterna gente, e natione tutti dessesi [*i.e. discesi*]»: Collenuccio 1541, c. 9*r-v*); esplicitamente volta a confutare gli errori e le menzogne di Collenuccio, l'*Istoria* di Di Costanzo si apriva invece rivendicando «la virtù degli habitatori» del Regno fin dall'antichità: «Qual'altra natione si legge che habbia fatta tanta resistenza a la potentia Romana quanta fero gli Equi, Marsi, Peligni, Sanditi [*sic*], Sidicini, e Lucani; i quali per la generosità loro non potendo impararsi di soffrire il giogo de la servitù, con pertinacia mirabile guerreggiar tanto, fin ch'ottennero il titolo di compagni del nome latino, con non minore laude loro, che utilità del popolo Romano, il quale hebbe poi a leggiero il soggiogare tant'altre provintie del mondo, havendo al suo proprio valore aggiunte le forze di sì bellicosi e potenti confederati» (Di Costanzo 1572, c. A1*r-v*; l'opera è fra i postillati tassiani della Vaticana, Stamp. Barb. cr. Tass. 12: post. 13 in Russo 2022, p. 389). Che il leone avesse sempre la febbre era credenza popolare, già messa in dubbio ad es. da Petrarca *Sen.* II 1 26: «Febricitare leonem quotidie fama est, quanquam de hoc, ut de aliis maxime peregrinis animantibus, multa narrentur inania».

fama conosciuta; ma poi che l'imperio da Roma fu trasportato, accrebbe molto le ricchezze e la nobiltà, sì per l'opportunità del sito e de' porti, sì perché dava spesso ricetto a' ministri de l'imperatore: laonde ne' tempi che dapoi seguirono meritò d'esser fatta capo di questo regno e molte volte a' piccioli re è stata soggetta.[38] **[34]** Ma s'ella a' Carli e a' Roberti e più nuovamente a gli Alfonsi e a' Ferranti è stata sottoposta, si sdegnerà ora di sottoporsi a le voglie di Carlo Quinto, il quale non solo per legitima successione è signor di questo regno, ma per giusta elezione de gli elettori e per confermazione del pontefice imperatore?[39] Si sdegnerà, dico, Napoli di ubbedire a le voglie di Carlo Quinto? **[35]** O vorrete voi credere d'esser a la vostra patria più obligato ch'al vostro legitimo signore, a cui avete giurato fedeltà, la quale a la vostra patria non prometteste giamai? Non sapete che non è alcun legame che ci stringa più forte di quel de la fede? Non conoscete chiaramente ch'opponendovi a la volontà de l'imperatore, offendete le ragioni umane e le divine insieme, ove, per l'imperatore adoprandovi, non fate forse maggiore offesa a la patria

38. L'antica *Neapolis* entrò nell'orbita della repubblica romana fin dal IV sec. a.C., dopo la seconda guerra sannitica, mantenendo comunque una certa autonomia (Di Mauro-Vitolo 2006, p. 18); la menzione della sottomissione ad Augusto potrebbe forse evocare l'istituzione da parte di Ottaviano della *Regio I Latium et Campania* di cui riferisce Plin. *Nat. Hist*. III 46 (Isidoro, peraltro, sosteneva che fosse stato lo stesso Augusto a sostituire il nome di Partenope con quello di Napoli, in Isid. *Etym*. XV 1 60: «Parthenopea Parthenope quadam virgine illic sepulta Parthenope appellata; quod oppidum postea Augustus Neapolim esse maluit»; ma sul rapporto tra Augusto e Napoli cfr. Miranda De Martino 2016), se non invece alla trasformazione della città da *municipium* a *Colonia Aurelia Augusta Antoniniana Felix*, che oggi si ritiene risalga al tempo di Caracalla (cfr. Bertolazzi 2020). L'affermazione del prestigio della città in epoca post-costantiniana sembra contraddire Collenuccio 1541, c. 27*r*, e oltre che al ruolo della città nella guerra greco-gotica allude forse all'istituzione, già in età longobarda, del ducato napoletano, che seppe mantenersi indipendente dai potenti vicini inizialmente anche in forza del legame con Bisanzio, e poi via via con sempre maggiore autonomia (Di Mauro-Vitolo 2006, pp. 31-34; non ho finora saputo riconoscere la fonte precisa di Tasso, che pure poteva ripercorrere le incursioni barbariche e le diverse dominazioni sul territorio napoletano tra la caduta dell'Impero romano d'Occidente e la riunificazione normanna del Regno di Sicilia nell'XII secolo in Collenuccio 1541, part. alle cc. 25*r*-57*r*).

39. I *Carli* e i *Roberti* indicano i re angioini, la cui dinastia governò Napoli dal 1268 al 1442, per poi cedere il potere agli *Alfonsi* e *Ferranti* aragonesi, che persero definitivamente il potere sulla città a vantaggio della monarchia spagnola nel 1503; nella prima redazione erano ricordati anche gli Svevi («o pure a' Tancredi e a' Federichi»: *Gonzaga piacere onesto* 30). L'imperatore Carlo Quinto è detto signore del Regno per *legitima successione* in quanto figlio di Giovanna di Trastamara, regina di Castiglia e di Aragona; nella prima redazione era più forte ed esplicito l'accento sulla dignità imperiale: «per legitima *ragione* è signore di questo regno, *ma per la ragion delle genti e per ragion di natura è monarca e signore del mondo tutto*» (*Gonzaga piacere onesto* 30).

che il cozzone al cavallo? Dunque assai più al re ch'a la patria sete obligato.[40]

[36] Ma se pur voi, signore, giudicate altramente, s'estimate che l'uomo non debba far violenza a la patria per alcuna cagione, se l'amor di lei è in voi più possente di ciascuno altro, riconosco la generosità del principe di Salerno, lodo l'affetto, onoro l'altezza de l'animo, quantunque non approvi l'opinione, e vi do quel consiglio ch'io stimo il migliore.[41]

[37] Ma lasciam l'essempio mio da parte, lasciam quello de molti miei cittadini miei pari, lasciam la memoria de le cose presenti; debbiam fare poca stima de le ragioni de' filosofi o de l'autorità de gli antichi principi, ad imitazione de' quali ritirandovi dal governo de la vostra città, sarete quasi spettatore de' tumulti, di cui lieto fine par che non si possa aspettare?[42] **[38]** Questa deliberazione potrete fare agevolmente, perché niuna forza, niuna ragione, niuna autorità hanno i Napolitani, la qual sia atta a costringervi: e questa è la

40. Martelli dà qui per scontato, come gli contesterà Bernardo (*infra*, 68), che partire come ambasciatore a nome della città insorta significhi opporsi alla volontà di Carlo V, e pone perciò la questione di quale sia il *debito* maggiore per Sanseverino, se obbedire al legittimo signore, ossia al sovrano (straniero) da cui dipende per legame feudale («a cui avete giurato fedeltà»), oppure alla patria napoletana (a cui si è legati, dirà Bernardo, dal diritto naturale: *ibid.*): tema che, come si è detto, sarà individuato da Nifo come il punto teorico fondamentale della disputa (*infra*, 101). Non affrontato in questi termini nel *Parere* di Martelli, il tema era invece centrale nello scritto di Bernardo Tasso: «Non credo, Illustrissimo Signor mio, che sia alcuna persona di giudicio, che non sappia, che doppo Iddio, niuno obligo è maggior, che quello, che habbiamo a la patria» (Tasso 1557, p. 561). Si osservi che qui *cozzone* non ha il significato di *sensale* (Baffetti 1998, *ad loc.*), bensì quello di *domatore*, come in *Discorso della virtù eroica e della carità*, p. 194, *Forno* 252 e *Ficino* 21.

41. Con questo passo si chiude la *demonstratio*, aprendo alla *peroratio* finale. Il passaggio è già retoricamente marcato, con un *tricolon* in *climax* («*riconosco* la generosità … *lodo* l'affetto … *onoro* l'altezza de l'animo») a fronte della secca affermazione conclusiva («*non approvo* l'opinione»): anche qui «la pompa de le magnifiche parole» (cfr. *supra*, 18) spetta a chi sostiene i motivi 'ideali' per accettare l'incarico, mentre Martelli si attribuisce una posizione 'realistica' ed efficace.

42. L'attacco della *peroratio* reca traccia di una riscrittura non del tutto compiuta: la seconda redazione, tenendosi più vicina al passo originario (*Gonzaga piacere onesto* 32), leggeva: «e vi do quel conseglio *il quale per me ho preso*. *Vi consiglio, dico, che ritirandovi, come molti già fecero* dal governo della *patria loro, siate* quasi spettatori de' tumulti, *de' quali* lieto fine par che non si possa aspettare» (Raimondi 1958, II.1, p. 170 apparato). Ritoccando il passo nell'ultima revisione, per innalzarne il tono attraverso l'andamento anaforico e il richiamo all'autorità e alle ragioni degli antichi principi e filosofi, Tasso finì per lasciar cadere nella prima parte il richiamo alle scelte di Martelli, che rilanciava quanto proposto in esordio (*supra*, 18), rendendo quindi superfluo l'invito a lasciarlo da parte. A questa stessa confusa riscrittura si deve probabilmente l'assenza del punto interrogativo richiesto dalla sintassi («debbiam fare poca stima de le ragioni…?») alla fine della frase, che manca in Raimondi come presumibilmente nel manoscritto autografo, e che noi abbiamo integrato a testo. L'invito a farsi *spettatore dei tumulti* è forse memore del celebre attacco di Lucr. II 1-19.

somma del mio conseglio e de la opinion, de la quale fo voi giudice in quella parte ch'a la prudenza appartiene. E benché possiate parimente giudicarne ne l'altra, ch'a la benevolenza e a la fede ha risguardo, vi prego nondimeno che, riducendovi a memoria le mie passate azioni, vogliate credere che non vi possa esser dato il conseglio da più benivolo o da più fedele servitore».[43]

[39] A.N. Ho udita con molto mio diletto l'orazion del Martello. Ora aspetto d'udir la risposta del Tasso, e parlerem poi de la ragione de le cose: ché de l'artificio de le parole io non intendo di ragionare, come colui che non ne sono molto intendente.

C.G. Nondimeno molto mostraste di saperne, quando dichiaraste così bene la Retorica d'Aristotele in quella parte ancora ch'appertiene a le parole, ne la quale assai più de' Lombardi i Toscani a' Greci sono stati somiglianti: ma fra' Lombardi sì fatti certo non è il nostro Tasso, il quale è così vago de le belle e scelte parole come mai fosse alcun altro per l'adietro.

[40] A.N. Così mi pare; ma bench'io ne l'altre lingue abbia fatto alcuno studio, a questa non attesi giamai.[44]

43. La conclusione travisa un aspetto importante del *Parere* di Martelli, che si era ben guardato dal dipingere come *agevole* il sottrarsi all'incarico conferito dalla città: «Io fui sempre d'openione, che le forze s'havessero a fare in divertire l'elettione, per non haver a venire a questo punto di negare alla città, et hora sono d'openione, che quando si potesse evitare l'andata, con colore, c'habbia in sé dell'honesto, che non si lasci di farlo» (Martelli 1563, p. 34). D'altra parte, quell'esplicito invito all'ipocrisia avrebbe fornito un perfetto coronamento al ritratto negativo del consigliere toscano, come la risposta al de' Rossi non avrebbe mancato di puntualizzare (cfr. *Risposta all'Accademia della Crusca*, pp. 399-400: «la contesa e 'l paragone è fra le cose oneste, delle quali mio padre considerò la vera essenza e la vera luce; ma al Martello bastò il colore [...]. Ma s'egli fosse stato buon consigliere, non gli sarebbe paruto a bastanza di colorirla»): forse esso non fu sfruttato perché al momento della prima stesura Tasso non ricordava quel passaggio.

44. Nifo afferma che, dopo aver ascoltato anche la seconda orazione, giudicherà soltanto gli argomenti, in quanto egli, che è filosofo e non retore, si intende poco dell'*artificio delle parole*. Gonzaga ribatte che il commento Aristotele-Nifo 1538 dimostra la competenza del maestro anche nel campo delle scelte lessicali, e allude alla proverbiale rozzezza dei Lombardi – Bernardo Tasso escluso – rispetto ai più raffinati Toscani. La risposta di Nifo accetta la correzione del giovane interlocutore, ma si schernisce affermando di non essersi mai occupato di oratoria volgare. La battuta di Gonzaga era però assai più chiara ed esplicita nella redazione precedente, nella quale il gentiluomo dichiarava di aver imparato dal commento di Nifo «non so s'in quel luogo ch'Aristotele considera l'artificio di Simonide, da cui le mule son dette figliuole de' veloci corsieri, o s'in altro, che gli Spagnuoli chiamano 'buscare' e 'approvecchiarsi' quel che da alcuni Lombardi poco discreti e troppo licenziosi nel parlare sarebbe detto 'rubare'» (Raimondi 1958, II.1, p. 171 apparato, e *Gonzaga piacere onesto* 33). Gettando indirettamente un'ombra anche sull'orazione di Martelli, erano dunque menzionati due esempi di eufemismo ai limiti dell'ipocrisia: l'«artificio di Simonide», nar-

C.G. Or ascoltate la sua orazione, la quale io credo che vi parrà assai simile a quelle che 'l senato e il popolo di Roma udirono ne' buoni tempi.[45]

A.N. Io m'apparecchio ad ascoltarvi intentissimamente.

[41] C.G. Udite.

«S'io ho posto ben mente, eccelentissimo signore, a l'artificio usato dal Martello, non tanto ha voluto in questo conseglio di grandissima importanza accrescer ne la sua persona autorità, quanto ne la mia diminuirla, stimando peraventura ch'a lui tolga riputazione la cura de le cose familiari, a me l'accresca l'officio di secretario e la conoscenza ch'io ho di molti principi d'Europa e di molte corti e di molti regni; la qual non credo che debba esser minore in me, illustrissimo signore, perch'io sia bergamasco ed egli fiorentino, percioché la patria mia molto meglio a chi dee ha saputo ubbedire che la sua a chi non doveva non seppe commandare.[46] **[42]** Bergamo è la mia patria, città nobile di Lombardia, piena di belle abitazioni, di convenevoli ricchezze, di

rato da Arist. *Rh.* III 1405b («E Simonide, quando il vincitore della gara delle mule gli diede una paga insufficiente, non volle comporre, come se non potesse sopportare di farlo per dei mezzi asini, ma dopo che gli venne corrisposto in maniera adeguata, compose: "Salve o figlie di cavalli dai piedi di tempesta", pure se erano figlie anche di asini»), e il commento a un passo di poco precedente (ivi, III 1405a), così glossato dal Sessa: «Assignat quartum exemplum, et dicit: *Et praedones quidem acquisitores ipsi seipsos nunc vocant*, ut hepitheto honestiore se nuncupent, quo in modo Hispani omnium furacissimi, cum praedantur, se verbo Hispano *buscare* dicunt. Et cum civitates, quas gubernant, tyraniçant, dicunt verbo Hispano se *provechiare*» (Aristotele-Nifo 1538, c. 127*r*). La polemica antispagnola della battuta, sia pur stemperata dall'ironia, potrebbe aver suggerito all'autore di occultare il rimando nell'ultima revisione, così che nel *Nifo* la schiettezza e semplicità dei Lombardi non è più contrapposta all'ipocrisia (e al malgoverno) spagnoli, ma a una tradizione retorica toscana che avrebbe dedicato, su esempio di quella greca, maggiori cure alla scelta delle parole e all'amplificazione oratoria.

45. La battuta era più articolata nella prima redazione, e avvicinava in modo più esplicito l'orazione di Bernardo all'oratoria romana, attribuendole uno stile estraneo alle raffinatezze di quella greca: «Ma *udite* la sua orazione, nella quale *so ben io che non riconoscerete l'odor della lucerna di Demostene, né l'acutezza di Eschine né d'Iperide né alcuno artificio della vostra Atene, ma credo anco che non vi parrà così asiatica o rodiana che non sia per parervi molte volte* molto simile a quelle ch'udirono al buon tempo antico il senato e il popolo di Roma» (*Gonzaga piacere onesto* 34).

46. L'*exordium* di Bernardo (41-49) si contrappone a quello di Martelli (*supra*, 15-18). Innanzitutto rivendica la superiorità della propria carica, e della propria esperienza politica, per poi passare più ampiamente alla difesa della propria patria di origine. Si noti come il passo mantenga, anche nell'ultima revisione, gli spunti di polemica anti-fiorentina, qui con allusione all'indebita espansione del dominio di Firenze sulle altre città toscane e all'incapacità di mantenerne il controllo. Circa l'*obbedienza* di Bergamo, si fa riferimento al 1428, quando la città entrò a far parte dei domini della Repubblica di Venezia

buone lettere e di laudevoli costumi, d'uomini eccelentissimi ne l'arme e ne le scienze e in tutte l'arti nobili e onorate; la qual, trattando spesso de le cose publiche con la signoria di Vinezia, ha potuto da lei quella prudenza apprendere che non insegnarono a gli altri né da gli altri peraventura appararono i Fiorentini. **[43]** E s'io ne la mia fanciulezza non ho uditi i Valori e i Soderini de la guerra di Pisa o d'altra co' sarti e co' pizzicaruoli ragionare e molte volte co 'l setaiuolo de la seta o co 'l tessitore de' vergati drappi quistionare, ho uditi almeno i Cornari, i Contareni, i Gradenichi, i Delfini, i Cappelli, i Giustiniani, i Barbari, i Venieri, gravissimi senatori, discorrer de le guerre e de le paci e de le leghe, da le quali dipende il buono e pacifico stato de l'universo.[47] Dunque non si gonfi egli tanto per esser fiorentino che voglia a me rimproverar l'esser bergamasco, né si creda, quasi nuovo Temistocle, a me la mia viltà e quella de la patria rinfacciare:[48] percioché la mia patria è così laudevole per se stessa che non ha in questa occasione bisogno del mio testimonio, e io, qualunque mi sia, non dispiaccio a me stesso, né mi vergogno de' miei progenitori; a' quali anzi vorrei far luce di gloria che, ricevendola da loro, sparger de le mie tenebre la loro onorata vittoria. **[44]** Ma non posso senza menzione trapassare l'alterezza del Martello, forse non molto disdicevole a gentiluomo nato in libertà, ma poco convenevole a questi tempi, ne' quali i Catoni e i Marcelli ci nascon così di rado.[49]

47. La sottomissione di Bergamo a Venezia, fin dal Quattrocento, è rivendicata da Bernardo come possibilità di accesso alla grande politica internazionale, di contro alle contese locali (*la guerra di Pisa*) alle quali riduce la politica fiorentina; egli inoltre contrappone l'antica nobiltà del patriziato veneziano (tacendone l'origine commerciale) alla rusticità di una classe dirigente fiorentina ritratta come gruppo di mercanti arricchiti. Dell'oligarchia fiorentina nomina i Soderini, la cui pertinenza anti-medicea è massima e del tutto esplicita (e senz'altro a questo fine la menzione fu aggiunta nella revisione, mancando nella stesura originaria), e i Valori, che pur avendo trascorsi antimedicei (Baccio Valori fu avversario di Cosimo I, che lo sconfisse e lo condannò a morte), si erano in seguito riconciliati con i signori di Firenze. La primitiva versione di questo e dei successivi passaggi anti-fiorentini (*Gonzaga piacere onesto* 37, 47 e 58) fu ferocemente contestata da DE' ROSSI 1585, pp. 65-68, che ne prese spunto per ripercorrere la storia fiorentina e stendere l'elogio delle sue famiglie più in vista.

48. Il riferimento, come era esplicitato nella versione precedente, è all'episodio della risposta di Temistocle a un tale di Serifo, narrato da PLUT. *Them.* 18 (BAFFETTI 1998, *ad loc.*) e CIC. *Sen.* III 8: «Ut Themistocles fertur Seriphio cuidam in iurgio respondisse, cum ille dixisset non eum sua, sed patriae gloria splendorem adsecutum: "Nec hercule" inquit, "si ego Seriphius essem, nec tu, si Atheniensis clarus unquam fuisses"».

49. L'ironico riferimento è a Marco Porcio Catone Uticense e a Marco Claudio Marcello, fieri avversari di Cesare che pagarono con la vita la propria lotta in difesa delle istituzioni repubblicane (più tagliente il sarcasmo di Bernardo nella prima redazione, *Gonzaga piacere onesto* 38: «non posso senza riso trapassare l'arroganza del nuovo Catone e del nuovo

[45] Il Martello non ha voluto sostener l'aspetto, come a lui pare, d'un tiranno, come a me pare, d'un mansuetissimo principe? Il Martello si sdegna di servire a la casa de' Medici, degna per lo propio valore del principato de la sua patria e per l'infallibile giudicio d'Iddio, il quale s'è dimostrato in due pontificati di grandezza molto maggiore; e par ch'egli non sappia che tanti illustri gentiluomini di Lombardia e di tutta Italia non si sono sdegnati per l'adietro e ora non si sdegnano di servirla.[50] **[46]** Questa alterezza nondimeno, eccelentissimo signore, fu sempre propria de le republiche popolari: laonde non mi maraviglio ch'egli la bevesse co 'l latte de le nutrici, co 'l quale la cognizione de le cose di stato dice d'aver bevuta, la qual io confesso d'aver raccolta da' libri de' filosofi e da le corti de' principi con molta mia fatica. E se la vivacità de' fiorentini ingegni da la natura m'è stata negata, non m'è stato almen tolto il giudizio di conoscer ch'io posso imparar molte cose meglio da gli altri ch'essi non sono atti a ritrovare per se stessi: e quella favella stessa tra l'altre cose, la quale essi, così superbamente appropriandosi, così trascuratamente sogliono molte fiate usare.[51]

[47] Ma concedasi al Martello ciò ch'addimanda; concedaglisi, dico, che la sua autorità sia tanta quanta egli medesimo sa desiderare,[52] solamente ch'a me non si neghi quel che non si può negare senza fare offesa al vostro

Marcello, che l'aspetto del tiranno non ha voluto sostenere»). Martelli è presentato dunque quale *altero* e pretenzioso fautore della *repubblica popolare*, Bernardo Tasso quale ispirato propugnatore degli ideali dell'*onore/honesto*, che si riconosce nelle istituzioni principesche: di qui l'elogio dei Medici che subito segue.

50. Oltre al principato su Firenze, inaugurato nel 1532 con il duca Alessandro, e alla ricettività internazionale antica e contemporanea delle corti medicee, sono ricordati, come convenzionale negli elogi della famiglia, i papati di Giovanni (Leone X, 1513-1521) e Giulio (Clemente VII, 1523-1534): si noti però che tale inserto mancava nella prima stesura (*Gonzaga piacere onesto* 38).

51. Ribattendo con l'immagine già usata da Martelli *supra*, 15, si rivela più esplicitamente la ripresa di Bembo, *Prose* I xvi (cfr. il commento al passo citato): come nella lingua, anche nella scienza politica Tasso non accetta la preminenza della prassi e dell'inclinazione naturale se non è sostenuta e indirizzata dallo studio degli *auctores*. È un tassello della caratterizzazione di Martelli quale implicito discepolo di Machiavelli, e una conferma dell'opzione classicista di Tasso. Si noti che l'assimilazione di Firenze a una *Repubblica popolare* fa parte della strategia di degradazione delle istituzioni fiorentine attribuita a Bernardo, e mantenuta nella revisione finale del testo nonostante le proteste della Crusca: «pone assolutamente la Repubblica di Firenze per Repubblica popolare, che popolare da persona mezzanamente intendente della forma de' reggimenti, se non se forse appassionata, non si chiamerebbe giammai» (de' Rossi 1585, p. 42).

52. La battuta riadatta sarcasticamente Castiglione, *Cort.*, *Dedica* 37 [*Dedica* 4]: «io non son tanto privo di giudicio in conoscere me stesso che mi presuma saper tutto quello che so desiderare».

giudizio, e considerinsi le nostre ragioni scompagnate da le persone: e venga in questo arringo non Fiorenza con Bergamo, no 'l Martello co 'l Tasso, no 'l mastro di casa co 'l secretario del principe di Salerno, ma l'onestà con la cupidigia, la magnanimità con l'ambizione, la verità con la simulazione.[53] **[48]** O Iddio, quanto mi spiace ch'a questo contrasto d'ingegni, a questo paragone di verità, o più tosto a questa pruova di fede, sì come è presente il signor Americo, non ci siano ancora tutti quelli di casa Sanseverina.[54] Quanto più sonora sarebbe la mia voce, quanto le mie ragioni, o Martello, v'andrebbono con maggior forza a ferir l'animo e a tingere il volto di vergogna, s'a me non mancasse il desiderato favor de gli auditori. **[49]** Ma il giudizio e la prudenza del prencipe è tale ch'egli solo de le nostre ragioni e de la mia fede potrà esser giudice e auditore conveniente;[55] e avendone egli fatta esperienza in occa-

53. In conclusione dell'*exordium*, anche Bernardo innalza il tono retorico, con due *tricola* contrapposti specularmente (nel primo, negativo, il primo membro di ogni coppia è sempre riferito al Martelli, nel secondo al Tasso).

54. Che la presenza del pubblico abbia un'importanza centrale per il successo di un'orazione è affermato in Cic. *De or.* II 83 338 (cfr. *infra*, nota 96). Nella prima redazione, esso assumeva una connotazione più spiccatamente cortigiana: «...manchino auditori, manchi nobile corona de cavalieri, manchi applauso d'aure popolari, manchi il favor, non ch'altro, e la presenza delle donne» (*Gonzaga piacere onesto* 41). L'auspicio sarà ribaltato, al culmine dell'apologia della scrittura pronunciata da Torquato, in *Cataneo concusioni* 17: «Però de le cose de le quali parlai, scriverei più volentieri, amando meglio d'aver per giudice de la mia opinione il consenso de' letterati e la posterità di tutti i secoli ch'un mirabil teatro di belle donne e di cortesi cavalieri, a' quali mal può sodisfare un uomo impedito di lingua, debile di memoria e d'ingegno tardo anzi che no». La menzione di un *signor Americo* parente di Ferrante fu aggiunta nella seconda redazione, e potrebbe trattarsi di Amerigo Sanseverino della linea dei Bisignano, figlio di Giovanni Tommaso, Signore di San Chirico: Tasso lo menziona fra i più stretti consiglieri del Principe nella *Risposta all'Accademia della Crusca*, pp. 400-401 (Valentina Leone mi segnala che egli aveva seguito Ferrante in Francia, dove fu nominato vescovo di Agde).

55. L'osservazione rielabora, con un parallelo già evocato *supra*, 14, Cic. *Deiot.* II 5-7: «in tuis oculis, in tuo ore voltuque acquiesco, te unum intueor, ad te unum omnis mea spectat oratio: quae mihi ad spem obtinendae veritatis gravissima sunt, ad motum animi et ad omnem impetum dicendi contentionemque leviora. Hanc enim, C. Caesar, causam si in foro dicerem eodem audiente et disceptante te, quantam mihi alacritatem populi Romani concursus adferret! [...] Spectarem curiam, intuerer forum, caelum denique testarer ipsum. [...] Quae quoniam angustiora parietes faciunt actioque maximae causae debilitatur loco, tuum est, Caesar, qui pro multis saepe dixisti, quid mihi nunc animi sit, ad te ipsum referre, quo facilius cum aequitas tua tum audiendi diligentia minuat hanc perturbationem meam». Alcuni punti di contatto, pur in un contesto e con un significato diversi, si possono riscontrare nel celebre episodio narrato in *Apologia in difesa della Gerusalemme liberata*, p. 417: «[Bernardo] leggeva alcuni suoi canti al principe suo padrone; e quando egli cominciò a leggere, erano le camere piene di gentiluomini ascoltatori; ma nel fine, tutti erano spariti [...]. Ma forse gli sarebbe bastato quello che bastò prima ad Antimaco Colofonio, a cui Platone va-

sione di non minore importanza, non istimo che 'n questa come non buona debba esser riprovata o posposta a la vostra, la qual peraventura in altro non conobbe giamai che nel salario de' servitori e ne le spese de la casa: cura indegna de l'animo suo reale, ne la quale a voi sarebbe non molto malagevole l'ingannarlo, com'a lui non troppo molesto l'essere ingannato.[56] Ma vengasi a le ragioni.

[50] Vuole il Martello che l'ambasceria de la sua patria dal principe di Salerno debba esser rifiutata come disdicevole a la sua grandezza? Strana opinione, la quale non credo giamai ch'a que' cavalieri c'ho nominati sia ardito di confermare, né a voi medesimo, mio signore, se mai vorrà ripensare al vostro buon giudizio, molto ben da lui conosciuto.[57] Forse si dee sdegnare il principe di Salerno d'esser napolitano? O Napoli può dargli maggior grado o 'n maggiore occasione di questa?[58] **[51]** Non è Napoli, o Martello, la vostra Fiorenza, la qual è madre de privati cittadini e de mercanti; ma principi sono, sono e signori e cavalieri e uomini d'alto affare coloro che de gli onori suoi

leva per molti, se 'l principe non avesse aggiunto il suo commandamento a la commune persuasione: laonde convenne ubidire».

56. In conclusione di questa prima parte, Bernardo attacca ancora la funzione di maestro di casa di Martelli, facendola nuovamente coincidere con il suo gretto utilitarismo e insinuando addirittura la possibilità che egli possa approfittarne per ingannare il principe; inutile precisare che, negli scambi reali fra i due cortigiani, non si arriva mai a questi toni, né si menzionano simili accuse.

57. Così il passo nella prima redazione: «...debba esser rifiutato dal principe di Salerno come *poco onorevole e come poco conveniente al decoro* della sua grandezza? Strana opinione, la quale non credo io *ch'in presenza della moltitudine fosse stato ardito di dichiarare, né 'n presenza vostra medesima, se non fosse che la molta mansuetudine vostra e la molta piacevolezza da lui ben conosciuta l'assicura*» (*Gonzaga piacere onesto* 43). Bernardo riteneva in effetti che un consiglio ai limiti della sfrontatezza come quello del Martelli non potesse essere sostenuto apertamente in pubblico: «havendo voi scritta quella lettera, per la quale dissuadevate al S. Principe, che non pigliasse l'impresa di venir a Sua Maestà per benificio della patria, la quale poi, di vostra volontà non voglio, né posso credere, ma forse per opera d'altri pervenne alle mani di Sua Eccell. et fu letta publicamente, sì che a notitia venne di ciascuno, ne nacque, essendo le cose di Napoli in quel termine, che voi sapete, una sospitione universale contra di voi» (lettera *A M. Vincenzio Martelli* in Tasso 1557, p. 568). Nell'ultima redazione del *Nifo*, il riferimento ai «cavalieri c'ho nominati», non del tutto perspicuo, è forse esito di una non perfetta revisione del testo dopo la riscrittura di questi brani, e potrebbe riferirsi al (desiderato) pubblico di dame e cavalieri evocato da Tasso nella prima redazione (cfr. *supra*, nota 54).

58. Sono rielaborati alcuni concetti effettivamente espressi nello scritto di Bernardo (cfr. ad es. Tasso 1557, pp. 562-563: «Qual più honorata occasione, et degna de l'intelletto, et de la grandezza vostra, vi poteva portar la fortuna, di questa? Ella v'ha aperto un largo, et spatioso campo, per il quale vagando con la vostra virtù, potrete mostrar la grandezza dell'animo vostro, con sodisfattione, et beneficio della patria vostra, di tutto questo regno, et con vostra reputatione, et dignità»).

possono participare: e quello che l'ambasciator di Pirro, ritornando da l'ambasceria di Roma, rispose ad alcuni i quali dimandavano che gli era paruto del senato romano, quel de' Seggi si può dire, cioè che ciascun d'essi paia un conseglio de molti re adunati insieme.[59] **[52]** Volete sapere in qual parte d'Italia sia la nobiltà d'Aragona e di Spagna? La trovarete co 'l sangue de' cavalieri napolitani mescolata dal lato del padre nel duca di Montalto e da quel di madre nel principe nostro e ne gli Avali e ne' Colonnesi loro parenti.[60] Ricercate la progenie de' principi ⟨Normandi⟩ o quella de' Longobardi?[61] L'una, che prima da la Scandavia ne la Lombardia e poi da la Lombardia a Napoli trapassò, risplende ancora pura e inco⟨n⟩taminata ne' principi di Salerno e

59. È ribadita, come *supra*, 43, la scarsa considerazione per la classe dirigente fiorentina, di origine mercantile, per poi aprire un lungo elogio delle famiglie patrizie del Regno (una simile considerazione, come avrebbe ricordato Tasso in *Risposta all'Accademia della Crusca*, p. 411, era in DELLA CASA, *Galateo* XVI: «forse quello che s'usa per li Napoletani, la città de' quali è abondevole di uomini di gran legnaggio e di baroni d'alto affare, non si confarebbe per aventura né a' Lucchesi né a' Fiorentini, i quali per lo più sono mercatanti e semplici gentiluomini, senza aver fra loro né prencipi né marchesi né barone alcuno»). Nella prima redazione erano esplicitamente nominate soltanto le famiglie Sanseverino, Castriota, Gonzaga, Colonna e Orsini (cfr. *Gonzaga piacere onesto* 45-46), ma il passo fu riscritto e considerevolmente ampliato nelle successive revisioni. Deriva da PLUT. *Pyrrh.* 19 il riferimento all'ambasciatore di Pirro, Cinea, che avrebbe affermato «che 'l Senato Romano gli pareva che fosse una adunanza di molti Re» (così in PLUTARCO 1564, p. 392; BAFFETTI 1998, *ad loc.* rinvia invece a EUTR. II 13).

60. Aragona e Spagna: il riferimento dovrebbe essere al padre del duca di Montalto Antonio d'Aragona (1543-1583), che portava lo stesso nome e morì nel 1543, a meno che Tasso non si confondesse con il nonno don Ferdinando, figlio illegittimo di re Ferdinando I e primo duca di Montalto, morto nel 1542 (a quest'ultimo si riferisce BAFFETTI 1998, *ad loc.*); la madre di Ferrante Sanseverino era Marina d'Aragona, dei duchi di Villahermosa, nipote naturale del re Ferdinando il Cattolico; la famiglia castigliana dei d'Avalos era giunta a Napoli intorno alla metà del Quattrocento al seguito del re Alfonso I d'Aragona (è la prima tra le famiglie di origine spagnola nominate da AMMIRATO 1580, p. 8), ed era divenuta fra le più potenti del Regno, guadagnando fra il resto i titoli di marchesi di Pescara e del Vasto; al tempo in cui è ambientato il *Nifo* il membro più in vista era Francesco Ferdinando (1530-1571), primogenito di Alfonso III e Maria d'Aragona (figlia di Ferdinando duca di Montalto); al tempo della scrittura lo era invece il figlio di lui e di Isabella Gonzaga, Francesco Felice (1564-1593). Il principe Marcantonio II Colonna (1535-1584), del ramo di Paliano, era figlio di Giovanna d'Aragona, nipote del re Ferdinando I; viceré di Sicilia nel 1577, egli ottenne la carica ereditaria di gran connestabile del Regno di Napoli. Per la parentela con gli Avalos, Tasso pensa probabilmente al matrimonio tra Fernando Francesco e Vittoria Colonna (1509).

61. Si reintegra l'aggettivo *Normandi* che, presente nella prima e nella seconda redazione (RAIMONDI 1958, II.1, p. 176 apparato e *Gonzaga piacere onesto* 45), dovette cadere per errore meccanico nelle correzioni del 1587, e che è necessario alla comprensione di questa frase e della seguente. Se ne era già accorto CAVEDONI 1857, p. 12, poi trascurato dai successivi editori.

di Bisignano e in molti di casa Sanseverina; l'altra nel duca di Termoli, nel conte d'Altavilla e in quelli di Capova.[62] Sete forse desideroso d'intendere alcuna cosa de' signori derivati da la Grezia? Trovarete ne' Castrioti la nobiltà de' principi d'Albania, e particolarmente quella del grande Alessandro, che fu l'ultimo lume del nome greco e l'ultimo riparo ch'avesse quella provincia contra l'arme turchesche.[63] **[53]** Ma se de la nobiltà francese o de la tedesca desideraste aver cognizione, credo che trovareste molte antiche stirpi che fiorirono sotto Carlo e Roberto, e molti di coloro che furono in grande stima a' tempi di Manfredi e di Federico. E se fra queste non sono quelle che si chiamano le sette case del regno o pur la Caraffa, la Caracciola e la Spinella, la Pignatella e altre somiglianti, o hanno l'origine non meno antica o non l'hanno d'altra parte che da questo nobilissimo regno: laonde sono in lui non altramente naturali che le piante ne la terra o le stelle nel cielo.[64] **[54]** Taccio

62. I Sanseverino si dicevano originati nell'XI secolo dal cavaliere Turgisio, discendente dei duchi di Normandia: Ammirato 1580, p. 7, dopo aver proposto due ipotesi su origini più antiche, ricorda comunque che la prima attestazione sicura della famiglia risale all'epoca normanna: «Quel, che noi ritroviamo più di fermo, e di sicuro è, che l'anno 1129 nella coronatione di Ruggieri primo Re di Sicilia intervenne insieme con molti altri signori Ruggieri Sanseverino Signor di Martirano»); qui Tasso menziona in particolare i due rami di Salerno (ivi, pp. 12-15; il ramo si esaurì con la morte di Ferrante, nel 1568) e di Bisignano (ivi, pp. 30-32). La antica e potente famiglia di Capua, della quale facevano parte anche i duchi di Termoli (ivi, pp. 70-72) e i duchi di Altavilla (ivi, pp. 56-65), si diceva avesse assunto il nome del proprio feudo all'inizio dell'XI secolo: forse in nome di queste antichissime origini è qui posta come erede del sangue longobardo (sulla difficoltà di stabilire queste origini, con l'affermazione che le famiglie più antiche, fra le quali quelle degli antichi principi di Benevento, Salerno e Capua, fossero probabilmente di origine longobarda, cfr. Ammirato 1580, cc. a3*v*-4*r*).

63. Tasso si riferisce al capostipite della famiglia, il principe albanese Giorgio Castriota Scanderbeg (1405-1468), protagonista delle lotte che fermarono l'avanzata in Europa degli Ottomani a metà Quattrocento (e il cui figlio Giovanni si era trasferito a Napoli dopo la sua morte, impiantandovi la famiglia), chiamandolo con il soprannome (nuovo Alessandro/*Iskender*/*Scander*) che gli era stato attribuito in virtù delle sue imprese vittoriose.

64. Prima di celebrare le casate autoctone, menziona le famiglie di antica nobiltà *francese*, stabilitesi nel Regno ai tempi della dinastia angioina («fiorirono sotto Carlo e Roberto»), o *tedesca*, legate a quella sveva («ai tempi di Manfredi e Federico»). Quanto alle «sette case del Regno», sembra chiaro che identifichi le famiglie che si presentavano come di più antica nobiltà napoletana: non sono finora riuscito a trovare un riferimento autorevole, e accessibile a Tasso, per identificarle con sicurezza; registro però che ad esempio nel I capitolo delle *Note riassuntive sulla famiglia Ruffo di Calabria scritte da Giovanni Ruffo Per il Sistema Bibliotecario Territoriale Ionico*, disponibile *online* (URL: http://www.sbti.it/bibliotelematica/Arch-Ruffo-Note_riassuntive_capI.htm) si desume da Summonte 1601, pp. 359-360 l'affermazione, che come tale però non ritrovo nella fonte, che «la Casa Ruffo fu annoverata tra le sette più antiche famiglie superiori del regno di Napoli», presentandone il presunto elenco originario («Acquaviva, Celano, Evoli, Marzano, Molise, Ruffo, Sanseverino»), e

de la casa Gonzaga, taccio de l'Orsina, taccio de la Colonnese, che ne l'altre parti d'Italia or sono grandi e nobilissime e in questa tengono i primi luoghi di nobiltà e di riputazione;[65] non credo ch'ancora ne la città di Napoli ogni rampollo de l'antica nobiltà romana sia a fatto sterpato. Vedete che mescolanza è questa, o Martello. **[55]** Non è quella certo, non è quella che, da' ladroni de l'essercito di Catilina i quali sopravissero a la morte del lor capitano e da' villani di Certaldo e di Signa e d'altre ville di Val d'Arno insieme raccolta, le mura de la vostra città ha riempiute.[66] Non dee dunque il principe men prontamente accettare l'ambasceria de la sua patria che gli Appi o i Fabi accettassero quella de la patria loro.[67]

[56] Ma forse gli è dato questo ufficio ne la occasion d'alcuna picciola lite o 'n altra somigliante? Non vedete che qui si tratta de la quiete e de l'onore e de la salute de la città, e che 'l popolo ha preso l'arme e la nobiltà ministra al furor de la plebe il foco e le fiamme e ricusa apertamente d'ubbedire a' severi commandamenti di don Piero? Può forse la città mostrar nel principe maggior fede di quel ch'ella mostri? O può esser alcuna dimostrazion d'o-

aggiungendo che «estintesi le Case Evoli, Marzano e Molise furono sostituite da quelle di Aquino, Del Balzo e Piccolomini».

65. Al ramo dei Gonzaga, duchi di Guastalla e Principi di Molfetta, appartenevano il dedicatario Ferrante II e suo padre Cesare; per i Colonna vd. *supra*, nota 60; un ramo della famiglia Orsini era passato da Roma nel Regno già all'inizio del Trecento, e fu aggregato al patriziato napoletano nel secolo successivo; fra quelli viventi ai tempi della scrittura del dialogo, si possono ricordare ad es. il cardinale Flavio Orsini (1530-1581), e Ferdinando II, VII duca di Gravina (1538-1583).

66. È il penultimo esplicito attacco (l'ultimo sarà verso la fine dell'orazione: *infra*, 67), che fa dire a DE' ROSSI 1585, p. 44, che Tasso «avvilisce [...] e dispregia la Città di Firenze, e la vitupera, come plebea» (di qui partirà il lungo elogio della sua nobiltà, della sua storia e delle sue famiglie, che occupa la parte centrale di quel *pamphlet*, pp. 44-64). Per l'Inferigno (ivi, p. 43) Tasso «cava da Dante», senza ricordare però che quello parlava «per figura di disprezzo, come di persone di quel governo, che lo teneva in esilio», la leggendaria fondazione di Firenze da parte dei resti dell'esercito di Catilina (*Inf.* XV 61-63 e 73-78), e soprattutto la menzione del «mescolamento» della cittadinanza con le popolazioni del contado (*Par.* XVI 49-57). Nella sua risposta, Tasso affermò che oltre a Dante si era rifatto anche a Giovanni Villani (*Risposta all'Accademia della Crusca*, p. 411; in *Forno I* 318, d'altra parte, aveva affermato: «non parlo de Giovan Villani, perch'egli dice cose del principio di Fiorenza non incerte ma certamente ‹false›»).

67. Così nella prima redazione: «Non dee dunque il principe di Salerno *più sdegnarsi* d'esser ambasciator della sua patria di quel ch'i Fabi *e gli Scipioni e i Marcelli si sdegnassero d'essercitar questo ufficio a beneficio* della loro» (*Gonzaga piacere onesto* 47); la menzione al plurale di *Fabi* e *Appi* potrebbe riferirsi a singoli personaggi, e valere "patrizi come Fabio e Appio" (forse Quinto Fabio Massimo, protagonista della celebre ambasciata a Cartagine narrata da LIV. XXI 18, e Appio Claudio Pulcro, inviato in missione in Armenia presso il re Tigrane per chiedere, invano, la consegna di Mitridate, secondo il racconto di PLUT., *Luc.* 21).

nore maggior che questa, di dargli la cura de la quiete publica e del riposo universale?[68]

[57] Ma soggiungete: o daranno o non daranno al principe compagni? E gli daranno amici o non amici, nobili o ignobili? A queste dimande io rispondo: se non gli daranno, basta, come si legge, ch'ad un solo sia un solo ambasciatore;[69] e la virtù del principe non ha bisogno di compagnia e, avendola, saprà usarla. Se saranno nemici, gli farà amici questo officio in guisa che non sarà necessario di riprender poi le nemicizie; s'amici, l'amicizia sarà più stabilita. Se fien tutti nobili, non sarà diversità d'opinioni o di voleri, ove sia tanta conformità di sangue; se parte nobili e parte ignobili, gli farà concordi il bene commune, né fie esclusa alcuna parte de la città, avegnach'egli fosse quasi ordinario ne l'ambasciarie ch'andasse un principale e gli altri di grado inferiore.[70]

[58] Ancora può avenir di leggieri che non gliele diano; ma se peraventura gli dessero un compagno così superbo come voi imaginate senza necessaria ragione e senza ragionevole argomento, potrà l'arroganza del vostro imaginato ambasciatore tenere occupato più nel pensiero de la propria ambizione che 'n quel del publico onore Ferrante Sanseverino, uomo d'animo grande, ma di giudizio non minore? **[59]** Non sa egli che non è più degno colui che siede nel luogo più degno, ma che 'l più degno luogo è quello nel quale siede la persona più degna? Non sa egli, dico, che la dignità del luogo dipende da la dignità de la persona, non quella de la persona da quella del luogo?

68. Il passo, che distingue sottilmente la *città* dalla *plebe* e dalla *nobiltà* in rivolta, riprende uno dei nuclei ideologici dello scritto di Bernardo Tasso (cfr. *supra*, nota 58 e TASSO 1557, pp. 562: «come potrete voi con scusa, c'habbia né del ragionevole, né dell'honesto ricusar questa andata? dalla quale dipende la riputatione, il beneficio, et la salute universale di questo regno», 563: «con la esperienza si vede, che per giudicio universale, così li nobili, come li popolari, come persona, che più amano, di cui più si fidano, che più stimano degna d'honore, et di riverenza, v'hanno eletto a questa impresa» e 564: «non andate per offender Sua Maestà, per levarle l'obedientia di questo regno, per sollevarle i popoli, né per fare altri effetti simili; ma per confirmar gli animi de i sudditi nella solita fedeltà, per acquetare i tumulti, et per accrescer la devotione, et la fede loro»). Nella prima redazione seguiva un duro attacco alla *tirannide*, alla *rapacità* e all'*ingordigia* di don Pedro de Toledo (cfr. *Gonzaga piacere onesto* 48), scorciata ma ancora presente nella seconda (cfr. RAIMONDI 1958, II.1, p. 177 apparato) e definitivamente coperta dall'espressione eufemistica instaurata nell'ultima revisione.

69. La massima è tratta da un aneddoto riferito ad Agide figlio di Archidamo da PLUT., *Apopht. lac.* 216A (così in PLUTARCO 1532, c. 162*v*: «solus quum ad Philippum legatus venisset, ac ille dixisset: Quid ita unus venisti? Nempe ad unum, inquit»).

70. L'intero paragrafo fu riscritto nell'ultima revisione, per corrispondere alla modifica del passo di Martelli a cui qui si ribatte (*supra*, 22-24, e cfr. RAIMONDI 1958, II.1, p. 178 apparato).

[60] Sedeva Ciro a sinistra, e a destra ne' conviti si poneva i satrapi suoi; ivi nondimeno la sinistra era più degna perché Ciro vi sedeva; ma a destra sedevan gli Scipioni, e più onorata era la destra perché da gli Scipioni era presa e data a gli Scipioni.[71] Sa egli parimente quel che voi ancora sapete, ma fingete forse di non sapere, che 'l magnanimo non è vago del fumo de l'ambizione ma de la luce de la gloria, non di seder più alto ma di operar più virtuosamente, non di lasciarsi gli altri a dietro per alterezza o per vanità ma di superarli di gran lunga con l'azioni nobili e onorate. **[61]** Pavolo Emilio, uomo nobilissimo, non rifiutò ne gli antichi tempi, per giovar a la patria, la compagnia di Terenzio Varrone, uomo plebeo; né Fabio Massimo di partir l'autorità con Minuzio, al quale prima aveva commandato; e a' nostri tempi molti di nobilissima stirpe non ricusarono di ubbedire al Novarra e al signor Anton da Leva: e il principe nostro medesimo assai volte ha guerreggiato sotto capitano al quale per altra cagion che per servigio de l'imperatore non avrebbe ceduto.[72] E ora, senza aver risguardo al ben de la patria, rifiuterà di vedersi non a destra, ch'a destra non gli porrebbe alcuno, ma a sinistra alcun nobile cavaliero, bench'io non nieghi ch'alcuno troppo altero se ne possa ritrovare? Laonde, per quel ch'a me ne paia, il Martello si troverà de la sua falsa estimazione oltre modo ingannato: e ciò sia detto di questo vostro decoro, del quale con sì poco decoro senza alcuna occasione avete voluto ragionare.[73]

71. Per Ciro, BAFFETTI 1998, *ad loc.*, rimanda al brano, poi spesso discusso nella trattatistica sul tema, XEN. *Cyr.* VIII 4 (così ad es. in SENOFONTE 1521, c. 143*r*: «Rappresentandosi gli invitati al tempo della cena, tutti ordinatamente furono messi a tavola, e quello che Cyro iudicò essere degno di maggior honore lo pose a sedere a canto a sé da mano sinistra, come in luogo più atto alle insidie, il secondo da la man dextra»); non ho invece finora saputo individuare la fonte a cui Tasso dovette rifarsi evocando gli Scipioni (coerente con l'assunto, ma non del tutto pertinente, appare ad es. *Tr. fame* I 22-24 «Da man destra, ove gli occhi in prima porsi, / la bella donna avea Cesare e Scipio, / ma, qual piú presso, a gran pena m'accorsi»).

72. Lucio Emilio Paolo e Gaio Terenzio Varrone furono eletti consoli nel 216, e furono sconfitti da Annibale a Canne; allo stesso frangente risale anche il ricordo della collaborazione tra Quinto Fabio Massimo e il *magister equitum* Marco Minuzio Rufo: alcune delle loro vicende, narrate da LIV. XXII, saranno riprese in *Malpiglio corte* 34. Antonio de Leyva (1480-1536), menzionato anche in *Forno* 234, fu un condottiero spagnolo a servizio di Carlo V, che lo nominò anche governatore dello Stato di Milano; il Novarra dovrebbe essere Pedro Navarro (1460-1528), al servizio del Gran Capitano Consalvo de Cordoba (così BAFFETTI 1998, *ad loc.*). L'intero passo fu aggiunto nella seconda redazione; nell'ultima revisione fu inoltre tagliato un breve brano relativo ai gentiluomini napoletani al servizio di Sanseverino (cfr. *Gonzaga piacere onesto* 53 e RAIMONDI 1958, II.1, p. 179 apparato).

73. Delle questioni sollevate dal Martelli relativamente al *decoro* c'era anche quella relativa all'esito dell'ambasceria, con il rischio di fallire e alienarsi la stima dei Napoletani (*supra*, 26-27); a questo Bernardo risponderà *infra*, 66-67.

[62] Or passiamo al pericolo di perder la grazia de l'imperatore; perché 'l rispetto de la spesa, la qual voi andate così minutamente considerando, sì come non potrebbe piegare a sé l'animo alto e nobile del principe di Salerno, così non voglio che possa tanto avilire la mia lingua che si degni di favellarne. Io non istimo che l'imperatore udirà le ragioni de' Napolitani più volentieri da alcun altro che da un nobilissimo principe di questo regno e a lui di stretto parentado congiunto; il quale s'è dimostrato molto più costante ne la fede ch'i principi suoi antecessori ne la ribellione: laonde non tanto da l'imperatore alcuno antico errore de gli avoli suoi quanto molti suoi nuovi meriti debbon esser considerati.[74] **[63]** Egli giovinetto con tre mila fanti pagati a sue spese e con ducento cavalli contra il duca d'Albania difese il regno;[75] egli a la guerra di Frusolone dimostrò quella fede la qual si palesò più chiaramente con l'esclusione de gli accordi proposti da Vadamonte e con la morte del trombetta; egli, quando monsignor di Lutrecco pose l'assedio a questa città, scoprì fede e valore non minor di quella d'alcuno altro, ma con liberalità maggior di molti

74. Passando all'utile, Bernardo scarta come non decorosa la questione più strettamente economica, attribuita al Martelli *supra*, 28 e 30-31, e discute della bontà del 'profilo' di Sanseverino per ottenere un buon esito nella missione, rispondendo all'obiezione espressa *supra*, 29, con un blocco testuale (da «Io non istimo» fino a «con l'imperator ragionare», §§ 62-63) integralmente aggiunto nella seconda redazione. Tale questione cruciale era stata sollevata da Martelli 1563, pp. 32-34, con argomenti che Tasso attribuirà al personaggio Nifo *infra*, 182-189; la difesa della scelta del principe di Salerno quale miglior candidato all'ambasceria era stata invece sostenuta da Bernardo sia nella lettera a Sanseverino, ma con argomenti diversi da quelli qui esposti (cfr. Tasso 1557, p. 566), sia soprattutto nella lettera cxcviii *a M. Girolamo Molino* (ivi, pp. 386-395), dove rispondendo a chi pensava che Sanseverino fosse «in disgratia dello Imperadore» affermava che «se da le passate attioni del Prencipe la volontà di Cesare vorremo misurare, non sarà persona né di buona mente, né di perfetto giudicio, che non conosca, che sua M.tà ha cagione d'amarlo, et di tenerlo charo al pari di qual si voglia affettionatissimo, et fedelissimo servidore, ch'ella habbia» (ivi, p. 386): l'elenco delle imprese di Sanseverino a servizio di Carlo V, qui e nel paragrafo successivo, sembra prendere a modello (e fonte) appunto quella lettera. Per lo «stretto parentado», cfr. ivi, p. 390: «Forse non sanno questi penetrativi [...] che il Prencipe mio fu figliuolo de la felice memoria di donna Marina d'Aragona, nipote del Re Catholico» (si ricordi che anche Carlo V era nipote, per parte di madre, dello stesso re Ferdinando II); per i trascorsi anti-spagnoli dei Sanseverino, cfr. *supra*, 29 e nota 36.

75. La difesa del Regno di Napoli dalle truppe francesi guidate da Giovanni Stewart, Duca d'Albany, risale ai primi mesi del 1525; cfr. Tasso 1557, p. 387: «nel tempo, che il Duca d'Albania venne nel Regno di Napoli, allhora che il Re di Francia, preso Milano, si stava all'assedio di Pavia; [...] vedendo il Prencipe, anchor fanciullo, le cose del Re suo in tanto pericolo, preso sopra di ciò consiglio co 'l Conte di Santa Severina, che per l'absentia del Viceré governava, et fatti a sue spese tremila fanti, et dugento cavalli, gli mandò in Abruzzo, con le forze de quali contra il Duca d'Albania si difese il Regno».

altri;[76] egli ne le imprese di Francia fu seco e manifestò a gli occhi di Carlo Quinto quello che da la fama gli era stato prima apportato a gli orecchi;[77] egli ne le guerre del Piemonte seguì il marchese del Vasto e fu compagno de le sue azioni e partecipe de le sue lodi; egli ne la perdita comune, essendo capitano de fanteria italiana, prese il capitano de la cavalleria francese e ne la comune vittoria pose così arditamente a rischio la vita, che prima avea riservata per servigio de l'imperatore; egli particolarmente riportò l'onore de la sconfitta ch'ebbe Piero Strozza;[78] egli ne le vittorie di Tunisi fu vincitore con

76. Tasso ricorda due episodi ravvicinati nei quali, prima durante l'assedio di Frosinone da parte delle truppe imperiali guidate da Carlo di Lannoy (1526-1527) e poi con la caduta di Salerno e l'assedio di Napoli da parte dei Francesi guidati da Odet de Foix visconte di Lautrec e Luigi di Lorena conte di Vaudémont (1527), Sanseverino avrebbe rifiutato le offerte di quest'ultimo perché passasse al nemico; con qualche differenza, un racconto più esteso dei due episodi, che chiarisce quanto nel *Nifo* è lasciato implicito, si legge in Tasso 1557, pp. 388-389: «essendo anchor sua Sig. sì giovane, che non aggiungeva a xviii anni, andò sotto il governo di Don Carlo alla guerra di Frusolone; et servendo in quella impresa con molti gentilhuomini suoi, diede gran sagio della sua affettione, et fedeltà. Né molto tempo dapoi, essendo venuto Monsignor di Vadamonte, e 'l Sig. Horatio Baglioni con l'armata Francese nel Regno di Napoli, et in particolare in Salerno, havendolo quasi trovato di presidio disarmato, [...] fu pigliata con grandissimo danno, et pregiudicio di questo nobilissimo Signore. Et havendo detto Mons. più volte di parlar con lui procurato, et fattogli intendere, che haveva ordine dal Re suo di havergli ogni rispetto, et di proporgli partiti larghissimi, et autorità di fermare ogni capitolatione, che fra loro fusse fatta; non solo ricusò di parlargli, ma minacciò di far appicare il trombetta, se più li portava simile ambasciata. Venuto Mons. di Lautrech, et havendo già molti Baroni de principali di quel regno seguite le insegne di Francia, essendo la fortuna di sua Maestà non solo inchinata, ma quasi abbattuta, et debile sì, che appena si poteva sostentare, etiandio che il Marchese di Montesarchio da parte del re gli portasse carta bianca, et gli offerisse larghissime conditioni, tirato et dalla inchinatione della sua natura, et dalla sua fedeltà, senza pur aprirgli le orecchie, abbandonato in preda de' nemici tutto lo stato suo, si ritirò in Napoli co 'l Principe d'Orangia: et fatto Generale della battaglia dell'essercito Cesareo, pose la facultà, la vita, et la reputatione a pericolo per servitio del Re suo. Et non essendovi danari per pagare gli Alemanni già mutinati, non considerando, che haveva di già perdute tutte l'entrate sue, dicesettemila ducati, che, senza più, si trovava di contanti, et cinquemila d'argenti, per supplire all'instante necessità, et al servitio del Signor suo, diede, non senza molto incommodo, et danno suo, al Prencipe d'Orangia».

77. Dell'impresa di Francia, ossia la tentata invasione della Provenza guidata dallo stesso Carlo V nel 1536, Tasso 1557, p. 389, ricordava in particolare l'assedio e il saccheggio di Antibes: «Nella guerra di Provenza, Generale delle genti di mare, prima che venisse sua Maestà con l'essercito, e 'l Prencipe d'Oria co 'l resto dell'armata, con poche galee, et con pochissime genti fece battere Antibo: et lo pigliò, non senza pericolo della vita sua, et laude della sua virtù».

78. Sanseverino partecipò alle guerre in Piemonte del 1543-1544 come comandante della fanteria nel contingente guidato dal cugino Alfonso III d'Avalos, marchese del Vasto; Bernardo Tasso, che partecipò personalmente alla spedizione (Morace 2019), rievoca la

Carlo Quinto e con esso lui ritornò da l'Africa glorioso; egli ne' pericoli e ne' naufragi d'Algieri, sotto gli auspici de l'invitto e invincibile Augusto, co' venti e con l'onde e con la fortuna del mare intrepidamente contrastò;[79] egli al fine si trovò seco a superare non solo l'arme potentissime de' Germani, ma il rigore de la stagione nemica e le nevi e i ghiaci quasi insuperabili di quella provinzia.[80] E io, che 'n tutti pericoli il vidi con l'imperatore, ora ardisco d'affermarlo, ch'egli possa che che si sia senza pericolo con l'imperator ragionare.

[64] Ma volgendo a voi il ragionamento, illustrissimo signore, se voi, come mi giova di credere, persuaderete a Cesare che compiaccia a la città ne le sue giuste dimande, niun trionfo de' Romani fu mai più glorioso di quel che sarà il vostro ritorno. **[65]** Vi verranno incontra i principi, i cavalieri, i gentiluomini, i soldati, gli artefici e la plebe: non rimarranno indietro le donne, non i sacerdoti, non il clero; e la città tutta, le mura, dico, le torri, i castelli, i palagi e gli altri edifici mostreran desiderio di spiccarsi da la lor sede e di venire incontra al lor salvatore e al lor benefattore: a voi il titolo di padre de la patria sarà dato con una voce concorde, con universale sodisfazione da tutti

sconfitta delle truppe imperiali a Ceresole (aprile 1544), alludendo al ruolo di Ferrante nella cattura del comandante della cavalleria leggera francese Paul de la Barthe de Thermes, e narra di come egli avesse poi radunato ad Asti i superstiti dell'esercito imperiale, ponendo le basi per la successiva vittoria di Serravalle (giugno 1544) contro le truppe che Pietro Strozzi guidava all'attacco di Milano: «In questa ultima guerra di Piemonte, Generale delle bande Italiane, et Locotenente del Sig. Marchese del Vasto, havendo nella prima battaglia valorosissimamente combattuto, come Monsig. di Thermes Generale de i Cavalli leggieri di Francia, et tutto l'essercito ne potrà rendere testimonio, dove gli altri a salvarsi attesero con la fuga, egli le reliquie della fanteria Italiana, per le lunghe scaramuzze del giorno per le falde di quelle colline intorno sparse, insieme raccolte, et sotto buon ordine ristrette, non senza pericolo della vita, et dell'honore, salve a meza notte in Asti le ricondusse, il che fu poi cagione, che non pure il resto del Piemonte si difendesse, ma che non si perdesse il Ducato di Milano. Nella seconda battaglia contra lo Strozzi, perché ogniuno sa quanta parte così nel commandare, come nel combattere egli havesse in quella vittoria, non voglio dirne altro» (Tasso 1557, pp. 389-390).

79. Infrangendo l'ordine cronologico, Tasso evoca insieme la partecipazione del principe di Salerno alle due imprese nordafricane di Carlo V: egli ricorda la conquista di Tunisi del 1535 (per cui Tasso 1557, p. 389: «In Tunisi fu Generale della fanteria Italiana, dove con molta spesa, et con molto rischio mostrò la sua fedeltà, e 'l suo valore»; anche Bernardo, registra Morace 2019, partecipò alla spedizione) e poi la distruzione di gran parte della flotta ispano-genovese nell'impresa di Algeri del 1542 (*ibid.*: «Nelle fortune d'Algieri, partecipe delle fatiche, de disagi, et de pericoli di quella impresa, mostrò al Re suo in ogni o prospera, o avversa ventura d'essergli affettionatissimo servidore»).

80. È l'unico episodio che non trova riscontro nella lettera di Bernardo a Girolamo Molin; esso sembra suggerire, se capisco bene, una partecipazione di Ferrante Sanseverino alla guerra di Smalcalda nel 1546-1547, della quale non ho trovato conferma in altre fonti.

i sessi, da tutti gli ordini e da tutte l'età.[81] **[66]** Ma ove altramenti avenga, non veggo qual danno o qual vergogna ve ne possa seguire: non merita riprension il medico il qual non sana, ma quel che non fa quel che dee per risanar l'infermo; non il nocchiero che fa naufragio o 'l capitano che perde la giornata, ma quelli a' quali per viltà o per ignoranza sono rotte le navi e sconfitti gli eserciti. **[67]** Non sono molti anni passati che 'l marchese del Vasto, combattendo contra monsignor di Brisac, fu superato, e voi seco vi trovaste; ma perché l'uno e l'altro di voi non mancò a l'ufficio di prudente capitano e di valoroso guerriero, né egli né voi perdeste la grazia di Cesare o l'autorità la qual prima con la città avevate.[82] Percioché non è la nobiltà napolitana la turba marinaresca d'Atene o pur la plebe de gli artefici fiorentini, che per ignoranza de' consigli de' principi e per inesperienza de l'arte de la guerra si lasci di leggieri volgere e rivolgere da' Cleoni e da gli Iperboli o da qualche pizzochero divoto del Savonarola; ma tale è che saprà molto ben distinguere quel che non s'impetrerà per difetto de gli ambasciatori e quel che per difficoltà de la cosa stessa non potrà esser conseguito: sì che 'ndarno vi propone il Martello gli essempi de l'ingratitudine civile, essendosi a bello studio dimenticato di tutti quelli de le città grate a' lor cittadini.[83]

[68] Non vi rivolga dunque, eccelentissimo signore, vano sospetto da la

81. Rielabora, espandendolo retoricamente, uno dei passaggi dello scritto di Bernardo a Sanseverino: «Et se habbiamo letto nell'antiche memorie, et visto nel presente secolo, per qualche fatto notabile, et per qualche gran beneficio, dalle Repubbliche, o dalle città bene instituite in segno di gratitudine, porsi statue, et colossi, a perpetua memoria de' loro benefattori, qual beneficio può esser maggior di questo? donde depende la conservation dell'honore, delle facultà, et della vita? Non so, se maggiore, o tale fosse il beneficio, che fece Cicerone alla Romana Republica, allhora che scoperse la congiuratione di Catilina; nondimeno meritò d'esser da quel prudentissimo Catone, padre della patria nominato» (Tasso 1557, p. 563). Al suo ritorno a Napoli dalla missione presso l'imperatore, d'altra parte, Sanseverino ricevette in effetti un'accoglienza trionfale (sui testi letterari, in prosa e in versi, che lo celebrarono, vd. l'ultima parte di Leone 2025).

82. Si riferisce, come era detto esplicitamente in *Gonzaga piacere onesto* 58, alla battaglia di Ceresole (cfr. *supra*, nota 78), attribuendo la vittoria dei francesi al poi celebre Carlo I di Cossé, conte di Brissac (1505-1563).

83. È l'ultimo e più aspro attacco a Firenze, con particolare riferimento alla parentesi repubblicana del 1527-1530; il popolo fiorentino è assimilato alla *turba marinaresca* di Atene con allusione all'esempio di Alcibiade ricordato da Martelli *supra*, 27, e al pari di essa è presentato quale facile vittima dei demagoghi: Iperbolo (morto nel 411 a.C.) e Cleone (morto nel 422 a.C.), sostenitori della fazione popolare radicale ateniese e bersagli delle commedie di Aristofane, erano infatti evocati insieme a Cleofonte come esempi tipici di «populares homines inprobos, in re publica seditiosos» (così Cic. *Rep.* IV 11, frammento citato da Aug. *De Civ. D.* II 9), mentre *pizzocheri* erano detti i seguaci di Savonarola, con sprezzante riferimento al movimento, in realtà non solo popolare, dei *Piagnoni*.

vostra magnanima impresa; non sia vinto in voi desiderio d'onore da cupidigia d'avere; non crediate d'opporvi a Carlo Quinto, servendo a la città: poiché non va ambasciatore a Carlo Quinto chi Carlo Quinto cerca di contrastare. Muovavi l'obligo ch'a lui avete, al qual potete conservar la devozion di questo fedelissimo regno; muovavi quello ch'avete a la città, a la quale chi niega d'esser obligato, niega tutti gli oblighi di natura; muovanvi le sue preghiere.[84] Udite sin qui le lacrime de le donne e de' fanciulli, le ragioni de' cavalieri e la voce e 'l conse⟨n⟩timento di tutta la città e di tutto il regno di Napoli. **[69]** Napoli elegge inanzi ad ogni altro per ambasciatore Ferrante Sanseverino, Napoli prega in così grande occasione Ferrante Sanseverino, Napoli ripone tutte le speranze de la quiete e de la salute in Ferrante Sanseverino.[85] Però non è ragionevole, signor mio, ch'egli sia de la sua opinione ingannato o voi de la vostra gloria defraudato, per la quale non sete inferiore ad alcuno de' vostri gloriosi antecessori».

84. L'attacco della *peroratio* si articola su una costruzione tripartita in *variatio* (*non vi rivolga*, *non sia vinto*, *non crediate*) cui seguono tre coppie di membri simmetrici (*vano sospetto … magnanima impresa*, *desiderio d'onore … cupidigia d'avere*, *opporvi a Carlo Quinto … servendo a la città*), conclusa da una chiosa con anadiplosi di *Carlo Quinto*. Segue una triplice anafora di *muovavi/muovanvi*, che corrisponde alle tre anafore di *lasciam* nella stessa posizione all'interno del discorso di Martelli (*supra*, 37). Espandendo il passo corrispondente dal *Gonzaga piacere onesto* 59, in *beta* Tasso aggiunse la menzione della possibilità di *conservar la devozione* del Regno all'imperatore ed esplicitò il tema dell'obbligo verso la patria quale dovere fondato sulla natura: egli arricchiva così la conclusione dell'orazione con motivi effettivamente presenti nello scritto originale di Bernardo (sul diritto naturale cfr. il passo citato *supra*, nota 40; e poi Tasso 1557, p. 564: «non andate per offender Sua Maestà, per levarle l'obedientia di questo regno, per sollevarle i popoli, né per fare altri effetti simili; ma per confirmar gli animi de i sudditi nella solita fedeltà, per acquetare i tumulti, et per accrescer la devotione, et la fede loro», e p. 566: «mostrandogli che non ha miglior ministro, né instrumento di voi per conservar questa città, et questo regno nella fede, et devotion sua»). L'affermazione che un nemico dell'imperatore non avrebbe mai accettato quell'incarico, già presente nella prima redazione, si trova invece nella lettera di Bernardo Tasso a Molin: «qual più saldo, et più forte argomento della sua intera, et incorrotta fedeltà formar vi posso, che l'essere in questo stato delle cose di Napoli venuto alla Corte? che se la conscientia, approvato testimonio de secreti dell'animo nostro, da alcuna passione fusse stata offesa, o contaminata, non ci sarebbe venuto: ma come egli haveva il cor sincero, et netto da ogni contagione di mala volontà, […] animosamente ci venne, non tanto per beneficio della patria, quanto del Prencipe suo» (ivi, p. 392).

85. La *peroratio* si conclude su due ulteriori costruzioni tripartite, questa volta in *climax*: *lacrime de le donne e fanciulli*, *ragioni de' cavalieri*, *voce e consentimento di tutta la città e tutto il regno*; *Napoli elegge… Ferrante Sanseverino*, *Napoli prega… Ferrante Sanseverino*, *Napoli ripone tutte le speranze… Ferrante Sanseverino*. La seconda serie, fortemente marcata dalla simploche, è un'espansione retorica aggiunta nell'ultima revisione (cfr. Raimondi 1958, II.1, p. 183 apparato).

[70] A.N. L'eloquenza del Tasso m'ha così rapito che, mentre avete letto, m'è paruto di vederlo e d'esser tra quelli auditori il favor de' quali egli mostrava desiderare; e niun n'udii giamai il qual movesse con maggior diletto; e se 'l suo signore non difficilmente è persuaso co 'l piacere, niuna arte più acconcia a persuadere poteva essere usata dal Tasso.[86] Ma non m'ha dilettato e commosso egualmente l'orazion del Martello, o perch'egli vi ponesse minore studio, o perché l'animo mio fosse più inclinato al Tasso e a la causa ch'egli difende. **[71]** Ma qualunque sia stata la ragione di questo rapto così piacevole, non m'è paruta l'orazion del Tasso così nuda de gli ornamenti d'Atene, percioch'alcuna volta l'ho veduta sparsa di que' lumi e di que' colori de' quali Isocrate, Demostene e gli altri mastri de l'eloquenza solevan sparger le loro orazioni.[87]

[72] C.G. Quanto volentieri, signor Agostino, v'udrei un giorno di queste cose ragionare, de le quali Aristotele non par che tratti intieramente ne la sua Retorica; perch'io credo che ne parlereste in modo assai diverso da quello che suole essere usato da alcuni maestri del parlare, che vendono l'arte a prezzo.[88] Ma ora in questa occasione non de' membri o de gli incisi o de' periodi

86. Il riferimento al pubblico desiderato da Bernardo si legge *supra*, 48; il tema del *rapto* sarà ripreso, in diversa prospettiva, *infra*, 215 (un simile effetto incantatorio era attribuito agli esametri virgiliani in *Forno I* 108: «I versi di Virgilio sono stati a me quasi canto di celeste sirena: e avendomi prima tutto ripieno di dolcezza, poi d'una in altra contemplazione assai lunge dalla prima mi avevano disviato»). Il passo da «e niun n'udii» a «usata dal Tasso» fu aggiunto nella seconda redazione, provvedendo a stringere maggiormente i legami semantici fra la prima e la seconda parte del dialogo, forse con una memoria di Cic. *De or.* II 8 33: «tanta oblectatio est in ipsa facultate dicendi, ut nihil hominum aut auribus aut mentibus iucundius percipi possit». La scena replica *Phdr.* 234C-235B: se nel modello ha maggiore spazio il tema del rapporto fra oralità e scrittura, è comune il punto critico sollevato ironicamente da Socrate: «Ma come? Bisogna che il discorso sia lodato da te e da me anche per questo motivo, ossia perché l'autore ha detto le cose che bisognava dire? E non solo per l'altro motivo, ossia perché ciascuno dei vocaboli è chiaro, forbito e ben tornito?».

87. In origine il passo conteneva una citazione di *Phdr.* 279A-B, poi via via dissimulata nelle successive revisioni (cfr. *Gonzaga piacere onesto* 61: «l'ho veduta sparsa di que' lumi o di que' colori de' quali Isocrate, *tanto da Socrate sovra gli altri laudato*, suole spargere le sue orazioni» e Raimondi 1958, II.1, p. 184 apparato). Si noti poi come il riferimento agli *ornamenti d'Atene*, che nella prima redazione corrispondeva puntualmente a *Gonzaga piacere onesto* 34, nella redazione definitiva resta irrelato, a causa delle modifiche ai paragrafi *supra*, 39-40.

88. Il passo fu aggiunto nella seconda redazione (cfr. *Gonzaga piacere onesto* 62), con un'allusione al possibile sviluppo del terzo libro della *Retorica* aristotelica e a una polemica (già platonica e poi ciceroniana) contro i maestri di retorica che non avrà altro sviluppo nel dialogo.

o de le figure del parlare o de le sentenze desidero che discorriate, ma de le cose più tosto de le quali hanno trattato questi oratori.

[73] A.N. Ciò è più convenevol d'udire al figliuolo del signor Ferrante Gonzaga, il quale dee esser erede non solo de gli stati, ma de la virtù del padre.[89] Ma io stimo che non tanto a noi si convenga cercare quel ch'è atto ad esser persuaso, quanto quel ch'è vero, perché, se 'l vero sarà ritrovato, si conoscerà più agevolmente quel che al vero sia somigliante; e se pure io non ritrovassi il vero, ma quel che par tale, non meno ritroveremo di quel che abbiano ritrovato molti altri: debbiam nondimeno ambeduo affaticarci per conoscer quanto più potremo la verità, la quale in queste cose particolarmente è molto incerta.[90] **[74]** Ma da qual lato cominciarem noi filosofando ad investigarla? forse da la considerazion de le ragioni c'hanno dette l'uno e l'altro oratore?

C.G. Da questa io stimo che si debba dar principio al nostro ragionamento.

A.N. Ma voi, signor Cesare, che giovane sete e però di più fresca memoria, potete più facilmente ricordarvi di quel che i due oratori hanno detto.

[75] C.G. Non perché io sia di memoria migliore, ma perché più volte ho lette l'orazioni, forse meglio me ne rammento:[91] e a me pare che 'l Martello provi che sia orrevole e utile al principe il rifiutare l'ambasceria, e debito suo il preporre gli oblighi ch'egli ha a l'imperatore a quelli i quali ha con la città; e il Tasso rispondendo mi par che mostri che sia orrevole e debito ch'egli l'accetti, percioché può sodisfare insieme a gli oblighi ch'egli ha a Cesare e a quelli i quali ha con la patria, e de l'utile a pena par che faccia menzione.

89. Anche questa precisazione fu aggiunta nella seconda redazione; si noti come Nifo si guardi bene dallo squalificare la trattazione degli aspetti tecnici dello stile delle orazioni a vantaggio del loro contenuto, bensì distingua precisamente gli ambiti sociali della loro pertinenza: al Gonzaga, futuro principe e condottiero, è necessario soprattutto comprendere bene il merito, di natura schiettamente etico-politica, della questione discussa dai due consiglieri. In quest'ottica, alla fine di questo brano di Nifo Tasso cassa una battuta anti-retorica che si leggeva invece in *Gonzaga piacere onesto* 62: «Ma da qual lato, signor Cesare, cominciaremo noi filosofando ad investigar la verità*, che dall'artificio de' retori suol molte fiate anzi esser nascosa che discoperta?*».

90. In questa ulteriore espansione, sempre risalente a *beta*, riecheggia uno dei temi forti del *Fedro* (cfr. ad. es. *Phdr.* 259A-262C: sul tema, Alziati 2022). Trattandosi di un tema etico-politico legato a circostanze contingenti, ci si trova nel campo dell'*opinione* e non della *scienza*: ciò non toglie che nelle sue argomentazioni Nifo si sforzerà di avvicinarsi il più possibile al *vero*, attraverso un processo di *astrazione* e *universalizzazione* che cercherà di cogliere per quanto possibile gli aspetti 'assoluti' messi in gioco nel caso concreto oggetto del dibattito.

91. Anche Fedro aveva letto più volte il discorso di Lisia, fino a impararlo quasi a memoria: cfr. *Phdr.* 228A-B.

[76] A.N. E che chiama debito il Martello, o signor Cesare?

C.G. Quel che l'uom dee fare per alcun obligo, come si raccoglie da le parole che seguono.

A.N. Ma quel che l'uom dee fare è onesto che sia fatto da lui?

C.G. È senza dubbio.

A.N. E a l'incontra quel che onesto non è non pare che debba esser fatto?

C.G. Non a parer mio.

A.N. Dunque de l'onesto si disputa fra loro: e a l'uno pare onesto che 'l principe di Salerno rifiuti l'ambasceria, a l'altro non pare.[92]

C.G. Così segue da le cose dette da voi.

[77] A.N. E se l'onesto è quel che da loro è detto orrevole, è l'istesso: soverchio è l'un de' capi; ma forse non giudica il Martello che sia l'istesso.

C.G. Io stimo che l'orrevole considerato dal Martello non sia quel ch'è onesto, percioch'egli considera quell'apparenza de l'orrevole il quale è obietto de l'ambizioso: ma quello per sé non è onesto.[93]

[78] A.N. Ma il Tasso considera l'orrevole in questo modo o pur in diverso?

C.G. In diverso, credo io: chiamando orrevole l'onesto medesimo o quel che segue l'onesto e vien dato a la virtù come suo premio.

92. Nifo riconduce a un solo punto tematico la discordia fra Martelli e Bernardo Tasso: lasciato inizialmente cadere il tema dell'*utile*, quello del *dovere* è sussunto nella categoria dell'*onesto*, il quale a sua volta troverà poi una definizione più ampia, che lo rende compatibile con l'*utile* e con il *piacevole* (cfr. *infra*, 102-103). Tutta questa sezione, §§ 72-91, fu sostanzialmente aggiunta nella seconda redazione, riscrivendo completamente *Gonzaga piacere onesto* 62-78, alcuni passi del quale furono ripresi più avanti nel dialogo, mentre altri furono lasciati definitivamente cadere.

93. Questa battuta corrisponde a *Gonzaga piacere onesto* 78, dove si affermava che «l'orrevol del Martello è l'orrevol popolare, o 'l civile che vogliam chiamarlo, ch'è oggetto dell'ambizioso». La variante instaurata in *beta* è memore di Arist. *Rh.* I 1361a-b, dove si definisce l'onore come «il segno della buona fama del benefattore» e si afferma che «il dono è tanto assegnazione di un possesso quanto segno tangibile dell'onorificenza: per questo, sia gli avidi che gli ambiziosi puntano ai doni, perché per entrambi possiedono quelle caratteristiche di cui hanno bisogno: sono infatti un possesso, il che è ciò a cui tendono gli avidi, e danno prestigio, che è ciò a cui sono inclini gli ambiziosi» (concettualmente prossimo è anche Cic. *Off.* III 3 13: «illud quidem honestum, quod proprie uereque dicitur, id in sapientibus est solis neque a uirtute diuelli umquam potest. In iis autem, in quibus sapientia perfecta non est, ipsum illud quidem perfectum honestum nullo modo, *similitudines honesti* esse possunt»). Martelli ha indicato come 'onorevoli' solo gli esiti dell'azione, ossia gli aspetti esteriori del pubblico riconoscimento di un successo, trascurando il legame intrinseco con l'agire virtuoso, valido di per sé, che rende tale l'*honestum*. L'onore che «si concede a l'eccelente virtù» e quello «esteriore» e «popolare» sono distinti anche in *Forno* 164.

A.N. Dunque assai meglio dal Tasso che dal Martello è considerato l'orrevole; e se quel che dee muovere i cavalieri a l'operazioni è l'orrevole in tal modo considerato, molto meglio è consegliato il principe dal Tasso che dal Martello.[94]

[79] C.G. Cotesto a me pare assai vero; nondimeno ne l'orazioni in genere deliberativo, ne le quali sogliono trattarsi le materie di stato, l'utile è il fine e quello per lo quale gli uomini di stato sogliono muoversi: laonde, se 'l Tasso l'ha tralasciato, non ha avuto tutto quel risguardo a quel che 'n questo genere par che convenga.[95]

[80] A.N. Ma credete, signor Cesare, che sian solamente oratori coloro che cercano di persuader molti, o pur anco coloro ch'un uomo solo vogliono persuadere?

C.G. Questi ancora, percioché Cicerone non solo fu oratore quando parlò al senato, ma ancora quando ragionò davanti a Giulio Cesare.[96]

[81] A.N. E colui che favella ad un solo dee considerare quel che può

94. Per Bernardo, dunque, *onesto* e *virtù* vengono sostanzialmente a coincidere, dal momento che l'*orrevole* si sovrappone al concetto di *onore* come «premio alla virtù» secondo la definizione di Arist., *Eth. Nic.* IV 1123b, più volte ripresa da Tasso (cfr. ad es. *Forno I* 213-220 e *Forestiero Napolitano* 11): il nobile cavaliere deve dunque essere mosso da una virtù ricercata per il suo valore intrinseco (*onesto*), al conseguimento della quale dovrà seguire un riconoscimento pubblico (*orrevole*), mentre l'*ambizioso* mira soltanto al secondo, senza considerare la validità etica di un'azione, ma soltanto l'esito del proprio tornaconto.

95. La discussione meta-retorica di *Gonzaga piacere onesto* 66-71, che si sofferma sulle differenti posizioni di retori e filosofi sul tema, è lasciata cadere in *beta*, stringendone sommariamente i capi in questa battuta che si rifà, senza esplicitarlo, all'autorità di Arist. *Rh.* I 1358b e 1362a (come ricorda Cox 1989, p. 75 nota 213, «Cicero and Quintilian had questioned the implicit amoralism of this position, and had asserted the centrality of *honestas* in deliberation», rimandando a Cic. *Inv.* II 51 156 e *De or.* II 82 334, e Quint. *Inst.* III 8 1). I passi che seguono (80-83) rispondono a una possibile grave obiezione contro Bernardo Tasso, che, privilegiando l'onesto contro l'utile, avrebbe travalicato i suoi doveri di oratore/politico sposando le astrattezze ideali dei filosofi (cfr. *Gonzaga piacere onesto* 77: «se ben veggio che l'onorevole considerato dal Tasso altro non è che 'l filosofico, quello nondimeno che propone il Martello [...] molto mi par diverso da quello che i filosofi soglion considerare»); la bontà di questa scelta sarà giustificata a partire da una questione tipicamente retorica, ossia considerando chi sia il destinatario del consiglio: un principe *magnanimo* che non può che considerare il vero onore al di sopra di ogni altro bene (una simile lettura espande un principio espresso da Bernardo nel passo, poc'anzi richiamato, Tasso 1557, p. 562).

96. Si evoca ancora una volta Cic. *Deiot.* II 5-7 (già ricordato *supra*, 14 e 49), mettendolo implicitamente a contrasto con quanto lo stesso Cicerone afferma in *De or.* II 83 338: «fit autem ut, quia maxima quasi oratoris scaena videatur contionis, natura ipsa ad ornatius dicendi genus excitemur. Habet enim multitudo vim quandam talem, ut, quem ad modum tibicen sine tibiis canere, sic *orator nisi multitudine audiente eloquens esse non possit*».

muovere un solo, come colui che ragiona a molti quel che può muover la moltitudine.[97]

C.G. Così stimo.

A.N. E se la moltitudine è mossa principalmente da l'utile, vorrete credere che l'utile ancora principalmente muova alcun uomo particolare?

C.G. Tale potrebbe egli essere che per l'utile si moverebbe, e altri non si moverebbe per aventura.

[82] A.N. E chi è colui che per l'utile non si muova?

C.G. L'uomo magnanimo, ch'oltre tutte le cose esteriori stima l'onore e la gloria.[98]

A.N. E se tale fosse il principe di Salerno, assai bene avrebbe adempiuto il Tasso l'ufficio de l'oratore, il qual dee aver considerazione a la natura di colui co 'l quale ragiona.

C.G. Assai bene.

[83] A.N. E la natura del principe di Salerno da chi meglio può esser conosciuta che dal Tasso, il qual sa tutti i secreti di quel signore: onde di lui si può dire che tenga ambe le chiavi del suo cuore e che le volga, serrando e disserrando, sì soavi che tolga ciascuno uomo del suo secreto?[99]

C.G. Da niun altro veramente.

A.N. Onde, s'egli seco ha ragionato come co' magnanimi si ragiona, non debbiam credere che nel giudicar de la sua natura si sia ingannato.

C.G. Non per quel ch'io stimo, perché tutte l'azioni di quel signore dimostrano ch'egli sia sì fatto.

[84] A.N. Ma chi a' magnanimi non ragionasse, dovrebbe aver l'onesto per fine de le sue persuasioni?

C.G. L'onesto congiunto con l'utilità, se pur l'onesto è diverso da l'utile. Ma non estimo che si dovesse prepor l'onesto solamente, avegnaché difficilmente l'uomo che non è magnanimo sia persuaso a lasciar l'utilità per l'onore.

[85] A.N. Se per questa ragione ciò fosse vero, non dovrebbono esser persuase le cose che sono difficili a persuadere; ma pur, quando Regolo per-

97. Una riflessione, nella sostanza analoga, sulla differenza tra l'oratoria che si rivolge alla moltitudine, ai pochi o al solo principe, sarà formulata anche in *Cataneo-idoli* 55.

98. La magnanimità è definita giusta aspirazione all'onore da ARIST. *Eth. Nic.* IV 1124a, e THOM., *Sent. Eth.* lib. 4 l. 9 n. 6 osserva che i magnanimi «exteriora bona contemnunt, et sola interiora bona virtutis appretiantur».

99. Come osserva BAFFETTI 1998, *ad loc.*, il rimando a *Inf.* XIII 58-61 («Io son colui che tenni ambo le chiavi / del cor di Federigo, e che le volsi, / serrando e diserrando, sì soavi, / che dal secreto suo quasi ogn'uom tolsi») si può confrontare con *Malpiglio corte* 45; si aggiunga che il rimando alla vicenda di Pier delle Vigne potrebbe leggersi come un'implicita allusione ai rischi corsi da Bernardo di finire vittima dell'*invidia* degli altri cortigiani.

suase al senato romano che non riscotesse i prigioni, fra' quali era egli medesimo, par che persuadesse cosa assai malagevole.[100]

C.G. Malagevole: nondimeno dal magnanimo a' magnanimi fu persuasa.

A.N. Stimate voi magnanima la moltitudine popolare?

[86] C.G. Non estimo, perché i magnanimi son pochi, come disse il poeta:

> A' magnanimi pochi a chi il ben piace.[101]

A.N. Dunque, s'in cosa difficile la moltitudine popolare è stata commossa, non pare ch'a' magnanimi sia stata persuasa.[102]

C.G. Non veramente.

[87] A.N. Ma quando Temistocle indusse il popolo de gli Ateniesi a lasciar la città e a montar su le navi, consigliava facil o difficil cosa?

C.G. Difficile.

A.N. Nondimeno la persuase;[103] e quando gli Elvezî furono persuasi da Orgetorige d'ardere le loro abitazioni e a passar ne la Gallia, malagevol cosa fu lor consigliata, nondimeno fu lor persuasa.[104]

100. Risolta in prima battuta l'accusa rispetto al caso specifico di Bernardo Tasso, Nifo allarga ora la questione a un principio più generale, per sostenere che l'*onesto*, e non l'*utile*, debba e possa porsi come oggetto principale dell'oratoria deliberativa, superando quindi le affermazioni contenute nelle opere retoriche di Aristotele e Cicerone ricordate *supra*, nota 30. Non per caso, egli trae il primo elemento della sua argomentazione da un'opera, filosofica, dello stesso Cicerone (*Off.* III 26-28, 99-101, e non da Eutr. II 25, come indica Baffetti 1998, *ad loc.*: cfr. Cherchi 2016, p. 208 e nota 35): il console Marco Atilio Regolo, catturato a Cartagine e inviato al Senato perché chiedesse la consegna di alcuni prigionieri di guerra, col giuramento di tornare per essere condannato a morte se non avesse ottenuto nulla, non solo rispettò il giuramento, ma persuase i senatori a non restituire i prigionieri per il bene dello Stato; discutendo l'episodio, Cicerone commenta: «pervertunt homines ea, quae sunt fundamenta naturae, cum utilitatem ab honestate seiungunt». L'esempio era già ricordato, ma in altro contesto e ad altro fine, in *Gonzaga piacere onesto* 106.

101. Il verso è tratto dal congedo della canzone *Italia mia* (*Rvf* 128 120). La citazione fu aggiunta nell'ultima revisione (cfr. Raimondi 1958, II.1, p. 188 apparato).

102. La frase sembra doversi interpretare come segue: *se la moltitudine popolare è stata indotta a compiere qualcosa di difficile, non pare che siano stati persuasi dei magnanimi*; gli esempi seguenti dimostreranno che, tuttavia, i grandi oratori sono stati in grado di convincere anche quegli uomini semplici, *a priori* non magnanimi, a compiere imprese «male agevoli».

103. L'iniziativa di Temistocle e le resistenze degli ateniesi sono narrate da Plut. *Them.* 7 e 10 (Baffetti 1998, *ad loc.*).

104. Tasso fonde e riassume Caes. *Bell. Gall.* I 2 1-2 «Apud Helvetios longe nobilissimus fuit et ditissimus Orgetorix. Is [...] regni cupiditate inductus coniurationem nobilitatis fecit et civitati persuasit, ut de finibus suis cum omnibus copiis exirent: perfacile esse, cum virtute omnibus praestarent, totius Galliae imperio potiri» (Baffetti 1998, *ad loc.*) e 5 1-4 «Post eius mortem nihilominus Helvetii id, quod constituerant, facere conantur, ut e fini-

C.G. Così avenne.

A.N. Dunque non solo le cose agevoli, ma le male agevoli ancora possono essere consigliate, da quell'oratore massimamente che non sia popolare, come non è il nostro Tasso.

C.G. Assai vero or mi pare quel che dite.

[88] A.N. Ma se l'oratore sì fatto parla in genere deliberativo, vi pare che possa esser chiamato con nome particolare di consigliero?

C.G. Mi pare senza alcun dubbio.

A.N. Ma quale è il fine del buon consigliero?

C.G. Il bene di colui a chi consiglia, cioè la felicità umana e le sue parti.[105]

[89] A.N. E fra le parti de la felicità diremo che sia principale l'onestà, o pur la potenza o alcuna de l'altre?

C.G. L'onestà è tanto principale che, posta in una de le bilance, la trarrebbe seco a basso, quantunque fosse ne l'altra la signoria de la terra con tutti i suoi tesori.[106]

[90] A.N. L'onesto dunque dee essere il fine di quell'oratore ch'insieme è consigliero, o pur l'onesto congiunto con l'utile, come dice Marco Tullio:[107] perché coloro i quali vogliono che l'utile solamente si debba ricercare in ogni azione, distruggono quel ch'è bene per sé, come insegna Alessandro Afrodiseo, avegna che l'utile abbia sempre risguardo ad alcuna altra cosa e sia ricercato per quella;[108] laonde chi ricercasse solamente le cose utili procederebbe

bus suis exeant. Ubi iam se ad eam rem paratos esse arbitrati sunt, oppida sua omnia numero ad duodecim, vicos ad quadringentos, reliqua privata aedificia incendunt, frumentum omne, praeter quod se cum portaturi erant [...]. Persuadent Rauracis et Tulingis et Latobicis finitimis uti eodem usi consilio oppidis suis vicis que exustis una cum iis proficiscantur».

105. Sono ripresi i termini di Arist. *Rh.* I 1360b.

106. Riprende l'immagine di Cic. *Off.* III 3 11: «quod honestum est, id ita summum bonum est, quemadmodum Peripateticis uestris uidetur, ut *omnia ex altera parte collocata uix minimi momenti instar habeant*» (l'agnizione risale a Cavedoni 1857, p. 5, tralasciato dai successivi commentatori).

107. Pare riferirsi, come indica Baffetti 1998, *ad loc.*, a Cic. *De or.* II 82 334-335: «in suadendo nihil est optabilius quam dignitas. Nam qui utilitatem petit, non quid maxime velit suasor, sed quid interdum magis sequatur videt. [...] qui ad dignitatem impellit, maiorum exempla, quae erunt vel cum periculo gloriosa, colliget, posteritatis immortalem memoriam augebit; *utilitatem ex laude nasci defendet semperque eam cum dignitate esse coniunctam*».

108. Traduce, probabilmente attraverso una postilla, Alessandro di Afrodisia 1546, p. 53: «*in omni actione*, et omni disciplina *utile expetens*, nihilque volens dicere, facereve quod non est utile, *hic interimit esse aliquid propter se bonum* atque expetendum: *quandoquidem utile alicuius alterius gratia sit*, cui sit utile: quod vero alicuius alterius gratia sit, ab illo, quod expetendum sit habens, habebit ab illo et quid sit bonum; [...] quod eo quid utile sit, ad aliud rursus relationem habebit, *ita vero in infinitum progredietur*. [...] Hoc vero ita se habente, *neque utile amplius utile maneret*, *non existente ultimo aliquo*» (il passo, individuato

in infinito: è dunque necessario che si stabilisca qualche termine o qualche estrema meta nel bene, altrimenti l'utile non rimarrebbe.

C.G. Così mi pare.

A.N. Dunque, s'era onesto ch'Augusto deponesse la monarchia, doveva Mecenate a ciò persuaderlo.

C.G. Doveva.[109]

[91] A.N. Parimente a' nostri tempi, s'era onesto che l'imperatore rendesse al signore Francesco Sforza lo stato, doveva acciò esser consigliato.[110]

da BAFFETTI 1998, *ad loc.*, si legge in edizione moderna nella traduzione inglese di Robert W. Sharples: ALESSANDRO DI AFRODISIA 1990, pp. 52-53). Gran parte del paragrafo, da «o pur l'onesto congiunto con l'utile» fino alla seguente battuta di Cesare Gonzaga «Così mi pare», risale all'ultima revisione: sia la menzione di Cicerone che quella di Alessandro sono dunque aggiunte tardive (cfr. RAIMONDI 1958, II.1, pp. 189-190 apparato). Tasso avrebbe ripreso queste conclusioni, applicandole al tema del fine dell'espressione letteraria, in una celebre pagina di *DPE* I, p. 68: «Non dee dunque il poeta preporsi per fine il piacere [...], ma 'l giovamento [...]. Almeno si dee credere che non ogni piacere sia il fine de la poesia, ma quel solamente il quale è congiunto con l'onestà [...]; anzi paragonandolo a l'utile, è più nobil fine quel del piacere, perciò ch'egli è desiderato per se stesso, e l'altre cose per lui sono desiderate. Laonde in ciò è tanto simile a la felicità, la quale è il fine de l'uomo civile, che niuna cosa si può trovar più somigliante; oltre acciò è amico de la virtù, perché egli fa magnifica la natura de gli uomini [...]. Ma l'utile non si ricerca per se stesso, ma per altro [...]. Se 'l poeta dunque in quanto poeta ha questo fine, non errerà lontano da quel segno al quale egli dee dirizzare tutti i suoi pensieri [...]; ma in quanto è uomo civile e parte de la città, o almeno in quanto la sua arte è sottordinata a quella ch'è regina de l'altre, si propone il giovamento, il quale è onesto più tosto che utile».

109. Allude ai due discorsi contrapposti rivolti ad Augusto da Agrippa, favorevole al ritorno alle forme repubblicane, e Mecenate, favorevole invece al principato, al quale Cassio Dione dedica gran parte del libro LII (DION. CASS. 52 2-40, per cui cfr. ad. es. CASSIO DIONE 1565, pp. 574-611). Sembra però plausibile, anche in forza dell'interpretazione proposta, che Tasso accedesse alla fonte attraverso l'epitome CASSIO DIONE 1562, p. 63: «Avvenga che Cesare diliberasse più volte e facesse diterminatione di posare l'armi, et di rimettere in potere del Senato e popolo Romano ogni cosa, e questa diliberatione fe' lui con Agrippa e con Mecenate, col quale egli conferiva tutte le segrete sue diliberationi e disegni. Di costoro due Agrippa nel consigliarlo procedeva molto più giustamente, che egli diponesse l'Imperio, e che tornasse in libertà la Republica. Mecenate poi haveva più risguardo all'utile, perché soleva dire, che un regno giusto et acquistato legittimamente era sopra tutto buono per venire in grandezza d'ogni cosa». Questo spunto, di taglio blandamente anti-imperiale, fu aggiunto con quello che segue nella seconda redazione. L'aneddoto è ripreso anche in *Cavaletta* 145.

110. Si tratta dell'ultimo duca di Milano, Francesco II Sforza (1495-1535): egli in realtà fu rimesso alla guida del Ducato proprio da Carlo V per ben due volte: nel 1522, dopo sette anni di dominio francese, e nel 1530 con la pace di Bologna. Tasso si riferisce però ai fatti del 1525-1526 e alle trattative che ne seguirono, quando il capitano generale imperiale in Italia e governatore dello Stato di Milano Ferrante d'Avalos, accusando lo Sforza di essere coinvolto nella cosiddetta congiura anti-imperiale ordita dal suo segretario Girolamo Morone,

C.G. Parimente, per quel ch'io ne creda.

A.N. E se l'orrevole è onesto o 'l segue come l'ombra il corpo o 'l raggio la luce,[111] assai buono oratore è stato il nostro Tasso, c'ha cercato con l'orrevole persuadere al principe ch'accetti l'ambasceria.

C.G. Assai buono veramente; né potevate trar da le mie dimande cosa alcuna che più di questa mi piacesse affermare.[112]

[92] A.N. Ma oltre l'onesto, ch'è quasi l'orrevol medesimo, e l'utile ci sono altre cose da le quali si prende conseglio?

C.G. Quando l'utile e l'onesto discorda, si suol dubbitare ne' consegli qual debba esser preposto, l'utile o l'onesto, e alcuna volta tra duo utili qual debba esser eletto più tosto, e fra duo onesti quale a l'altro anteposto.[113]

[93] A.N. E oltre questi capi èccene alcuno altro, o pur questi sono a bastanza?

C.G. A bastanza son veramente.

A.N. Altramente nondimeno par che stimi il Martello, dal quale non è lasciato adietro il piacevole.[114] Se voi sapete le parole, riditele o rileggetele.

[94] C.G. Ecco ch'io le rileggo: «Dal piacere e da l'onore del fine il fastidio e l'indegnità del mezzo potrebbe esser ricompensato».[115] Nondimeno io

occupò la città assediando il Duca nel Castello, finché questi non cedette, l'anno seguente, la città al nuovo luogotenente e capitano generale dell'esercito imperiale Carlo di Borbone (cfr. GUICCIARDINI, *Storia d'Italia* XVI 8, 10, 14, 16 e XVII 1, 4-9).

111. L'identica formula in *Forestiero Napolitano* 28.

112. Le due battute chiudono la prima parte dell'argomentazione, nella quale si è stabilito che, fra i due oratori, Bernardo Tasso ha scelto gli argomenti più validi – in quanto fondati sul criterio dell'onesto – per sostenere il proprio consiglio, svolgendo pienamente e al meglio il suo compito. Ciò non significa, come si vedrà *infra*, 182-191, che la scelta da lui caldeggiata fosse necessariamente la migliore.

113. Come sarà esplicitato *infra*, 101, è qui sinteticamente evocato, con qualche imprecisione, il *de officiis* ciceroniano, in riferimento ai tre casi previsti da Panezio (se ciò su cui si deve deliberare sia onesto o turpe; se sia utile o meno; nel caso in cui utile e onesto siano in contrasto, quale scegliere dei due: cfr. CIC. *Off.* I 3 9-10) e ai due aggiunti da Cicerone (il contrasto fra due utili: ivi, II 25 88-89; il contrasto fra due onesti: ivi, I 43-45 152-161). Nella formulazione attribuita a Cesare Gonzaga non sembra essere preso in considerazione lo sforzo, a cui è dedicato il III libro dell'opera, per dimostrare che «numquam posset utilitas cum honestate pugnare» (ivi, III 2 9). Il medesimo passo è riassunto nel coevo *Forno I* 153-154, dove si discute di un contrasto *tra due onesti* a proposito dell'atteggiamento di Enea rispetto a Turno.

114. Lo stesso punto era sollevato in *Gonzaga piacere onesto* 65, dove però si presentava come semplice possibilità teorica, non legata esplicitamente all'orazione di Martelli, e dove il *piacevole* era detto «giocondo».

115. *Supra*, 26. L'interlocutore più saggio fa rileggere un passo al più giovane, come in *Phdr.* 262D-E e 263E.

crederei che non si prendesse consiglio dal piacevole, come di quello obietto che muove subito e fa le sue operazioni a l'improviso.[116]

A.N. Ma pur gli amanti prendono alcuna volta l'altrui conseglio.

C.G. Voi dite il vero, e or mi ricordo che Didone prese quel d'Anna, e Carlo re di Napoli quel di Guido da Monforte.[117]

[95] A.N. E di qual cosa prendono conseglio gli amanti? De l'utile o de l'onesto, o de l'uno e l'altro paragonato insieme; o pur non si consegliano di sì fatte cose, ma del piacevol solo o del piacevole posto in comparazione con l'utile e con l'onesto?

C.G. Così stimo più tosto.

[96] A.N. E ne le vostre corti, signor Cesare, quando i vostri siniscalchi si consigliano co' cuochi quali vivande debbano più tosto porvi inanzi, prendon conseglio de l'onesto o de l'utile o pur del piacevole?

C.G. Del piacevol solo, credo io, o del piacevole posto in bilancia con alcun de gli altri.

A.N. E 'l buon padre di famiglia ne le sue fabriche si conseglia de l'utile o del piacevole ancora?

C.G. Del piacevole eziandio.

[97] A.N. E se riguardarete le vaghezze di questo bellissimo giardino, conoscerete chiaramente che 'l proponimento del suo magnanimo signore non fu tanto di cavar alcuno utile de la moltitudine de gli alberi fruttiferi, quanto di ricrear l'animo affaticato di pensieri più gravi e di viver lietamente. Del piacevole dunque si prende conseglio non meno che de l'onesto: e può venire in contesa con questo e con quello.[118] Ma talvolta ancora si suol dubbitare qual de duo piacevoli si debba sceglier più tosto.

[98] C.G. Si suole senza dubbio, onde si legge:

> Infra duo cibi, distanti e moventi
> D'un modo, prima si morria di fame
> Che libero uom le si recasse a' denti;
> Sì si starebbe un agno infra due brame

116. Riprende, lasciando cadere buona parte delle implicazioni meta-retoriche, *Gonzaga piacere onesto* 66. Per il rapporto tra *piacere* e *tempo* vd. *infra*, 217-219.

117. Gli stessi esempi, tratti da *Aen.* IV 1-55 e *Decam.* X 6, sono evocati in *Beltramo* 32 e 36. La menzione degli amanti, nella dimostrazione su quanti *si consultano* a proposito di ciò che è *piacevole*, è un'aggiunta della seconda redazione.

118. Il passo che porta esempi di quanti nelle loro decisioni devono considerare anche il criterio del *piacevole* – i *siniscalchi* (qui nel senso di *maestri di casa*, o di *tavola*) e i cuochi, il *padre di famiglia* e chi progetta e cura un giardino – riprende *Gonzaga piacere onesto* 73-74.

Di fieri lupi egualmente temendo,
Sì si starebbe un cane intra due dame.[119]

[99] E tra due dame parimente si starebbe dubioso un cavaliero al quale l'una e l'altra piacesse egualmente, come ne le favole de gli Spagnuoli si legge ch'Amadigi di Grezia stesse fra Lucela e ⟨N⟩ichea.

A.N. Al fine a l'una s'appigliò, lasciando l'altra.[120] Ma ciò per questa strada ancora possiam andare investigando. **[100]** Ditemi: colui ch'è avezzo di preporre il piacevole a l'altre cose ha fatto questo abito con elezione o senza?

C.G. Con elezione, percioch'ogni abito si fa con elezione, s'io il vero n'apparai.

A.N. Ma puossi fare elezione senza conseglio?

C.G. Non si può.

A.N. Dunque del piacevole ancora si fa conseglio. E 'l fece l'intemperante quando acquistò l'abito de la intemperanza.[121]

119. È l'attacco di *Par.* IV 1-6 (al v. 3 si corregga *le* con *l'un*), che varia in tre situazioni l'esempio filosofico di un uomo attratto con la medesima forza da due oggetti a uguale distanza, e perciò incapace di scegliere (attribuito ai sofisti da Arist. *Cael.* II 495b, e riportato, per confutarlo, da Thom. *ST* I-II q. 13 a. 6). Lo stesso canto del *Paradiso* sarà citato *infra*, 173.

120. Il riferimento è al romanzo del 1530 di Feliciano de Silva che continuava il ciclo di Amadis de Gaula narrando le avventure dei suoi discendenti, e che fu tradotto da Mambrino Roseo da Fabriano, stampato a Venezia dal Tramezino nel 1550 e poi più volte ristampato, con dedica ad Alfonso d'Este (il primo a riconoscere l'opera fu, scrive Cavedoni 1857, p. 17, Bartolomeo Veratti; rimando nel seguito all'edizione In Vinegia, per Michele Tramezzino, 1565). Tasso ricorda qui la lunga vicenda che attraversa la *Seconda parte del libro di Amadis di Grecia cavallier dell'ardente spada*: la donna che a partire dai capp. XIII-XV (part. cc. 56*r*-57*v*) contende il cuore del cavaliere Amadigi all'amata principessa di Sicilia *Lucela*, e che egli alla fine preferirà, fino a sposarla (cap. LXV, part. cc. 237*r*-240*v*), è appunto *Nichea*, principessa di Tebe: si è perciò corretto l'evidente errore *Arichea*, che si legge in Raimondi e nei precedenti editori (potrebbe essere uno dei consueti *lapsus calami* di Tasso, se non un errore di lettura, graficamente del tutto plausibile, introdotto dal primo editore e non più riconosciuto; sul rapporto tra la *Liberata* e l'*Amadigi di Grecia* vd. Russo 2010, pp. 337-346). Si noti come il passaggio dal brano dantesco al romanzo giochi sull'omonimia di *dame* (latinismo per *daini* in Dante, *nobildonne* per Amadigi). Il brano, con le due memorie letterarie, fu aggiunto nell'ultima revisione, a sua volta sostituendone uno di stampo encomiastico instaurato in *beta*: «[C.G.] Si suole senza dubbio. *E quando il duca Federico mio zio raccolse nel suo stato l'imperatore, ho udito che di giorno in giorno prendea consiglio quale più tosto deveva dargli di molti piacevoli trattenimenti*» (cfr. Raimondi 1958, II.1, p. 192 apparato).

121. Che l'intemperanza, a differenza dell'incontinenza, sia un vizio – e dunque un *habitus* – che deriva da una scelta, è dottrina di Arist. *Eth. Nic.* VII 7-8 (vd. in part. 1150a: «chi persegue gli eccessi dei piaceri, o per eccesso e *per scelta*, e li persegue per sé e non perché

C.G. Così mi pare che senza fallo alcuno si possa conchiudere per le cose dette da voi.

[101] A.N. Se non solamente tre, come volle Panezio, o cinque, come parve a Cicerone, ma molto più sono i capi de le cose de le quali l'uomo si consiglia seco medesimo o con gli altri, a qual debbiam ridur questo, se 'l principe di Salerno debba accettar l'ambasceria offertale da la città?

C.G. A tutti mi par che si possa recare: percioché si può cercare se sia utile o se sia onesta cosa, e qual debba esser anteposta, o l'utilità di servire al re o l'onestà di servire a la patria; ed essendo utile l'una e l'altra e l'una e l'altra onesta, qual de' duo utili debba essere anteposto o qual de' duo onesti.[122]

A.N. Ma pur a qual d'essi più tosto?

[102] C.G. A quello in cui si ricerca de' duo onesti, percioché di leggieri si discerne quanto sia più utile al principe di servire al re che quanto sia più onesto.[123]

A.N. Ma quel ch'è onesto è insieme orrevole, perché, sì come detto abbiamo, l'onor segue la virtù alcuna volta non curante, alcune altre quasi a forza, come disse Claudiano:

> Ipsa quidem virtus sibimet pulcherrima merces
> Nil opis externae cupiens, nil indiga laudis,
> Divitiis animosa suis immotaque cunctis
> Casibus, ex alta mortalia despicit arce.
> Attamen invitam blande vestigat et ultro

ne deriva qualcos'altro, è intemperante» e 1150b: «l'intemperante non si pente per ciò che fa: infatti rimane fermo sulla propria scelta»).

122. Si riprende, come *supra*, 92, la sintesi di Cic. *Off.* I 9-10 (Baffetti 1998, *ad loc.*); un cenno al tema era già in *Forno I* 153. Dopo una premessa sui *criteri* che dovrebbero guidare una scelta e dunque un'orazione deliberativa, si comincia ad affrontare la *quaestio*, precisandone il tema: non si tratta solo di stabilire se Sanseverino debba accettare o meno l'ambasceria, bensì se sia più giusto *servire al re* o *alla patria*; il conflitto tra le due istanze, denunciato da Martelli (*supra*, 35) e negato da Bernardo Tasso (68), diventa il nodo di tutta l'argomentazione seguente. In *Gonzaga piacere onesto* 63 la questione era posta già da Nifo, con una formulazione più esplicita: «A qual di questi ridurrem noi *la consulta* se 'l principe di Salerno *dovesse servir la patria e, servendola, correr pericolo della disgrazia dell'imperadore?*».

123. Si conferma che la posizione sostenuta da Martelli è la più ovvia e facile: da un punto di vista utilitaristico, correre il rischio di perdere la grazia dell'imperatore per obbedire ai concittadini non è conveniente. Assai meno ovvio, e dunque bisognoso di una riflessione più approfondita e rigorosa, è se sia più *onesto* (ossia al contempo moralmente giusto, socialmente riconosciuto e intimamente appagante) mettere al primo posto il servizio alla patria o quello al sovrano.

Ambit honor: docuit toties a rure profectus
Lictor et in mediis consul quaesitus aratris.

C.G. Troppo è ch'ella non voglia l'onore, e basta ch'ella molto non se curi.[124]

[103] A.N. A mio giudizio la virtù non segue l'onore come suo fine; ma, seguìta da lui, no 'l ricusa, anzi gli piace d'esser seguìta: laonde l'orrevole è piacevole.

C.G. Niun maggior piacere stimo che possano sentir gli animi nobili che quello de l'esser onorato.[125]

A.N. L'opinion dunque del Tasso in questa parte non è forse lontana da quella del Martello; ma non istimando egli le stesse cose orrevoli, non dee stimarle piacevoli. **[104]** Ma lasciando ora ciò da canto e ricercando de l'onesto, credete ch'una cosa che sia onesta per sé possa divenire non onesta?

C.G. Non istimo possibile che l'onesto possa divenir non onesto.

[105] A.N. Onesta nondimeno è la cura de le cose famigliari, né sarebbe però onesto che l'uom per essa abbandonasse il governo de le cose publiche.

C.G. In niun modo.

A.N. E onesto è lo studio de le leggi, ma se uom per attender a le leggi lasciasse il prencipe, la più onesta cosa per la meno tralascerebbe.

C.G. Senza dubbio.

124. Per il riferimento di Nifo a «quanto abbiamo detto» vd. *supra*, 78, dove si afferma che Bernardo chiama «orrevole l'onesto medesimo o quel che segue l'onesto e vien dato a la virtù come suo premio»: l'*onesto* non può che avere come conseguenza il riconoscimento pubblico, l'*onore*. Il testo di Claudiano è tratto dall'attacco del *Panegyricus dictus Manlio Theodoro Consuli*, vv. 1 e 4-9, ma il primo verso («Ipsa quidem Virtus *pretium sibi, solaque late*») coincide qui con SIL. XIII 663: «ipsa quidem virtus *sibimet pulcherrima merces*», passato in proverbio (BAFFETTI 1998, *ad. loc.*, e vd. già CAVEDONI 1857, p. 17 e nota 15). Questa una traduzione, sulla base di quella curata da Paolo Ravalico: «La virtù è *premio bellissimo a sé stessa*, / non brama alcuna ricompensa esterna, non è bisognosa di lode, / orgogliosa delle sue ricchezze, salda in ogni circostanza, / da un'alta rocca osserva le vicende mortali. / Sebbene lei non lo voglia, tuttavia l'Onore la lusinga dolcemente / e spontaneamente la circuisce. Lo mostrò il littore tante volte tornando dai campi, / e il console convocato in mezzo alle faccende agricole». Il brano fu aggiunto nell'ultima revisione (con l'inserto dell'intero passo da «perché, sì come abbiam detto» a «anzi, gli piace esser seguita: laonde», §§ 102-103: cfr. RAIMONDI 1958, II.1, p. 194 apparato), e costituisce una breve deviazione del percorso argomentativo, proponendo una visione troppo 'rigida' dell'*honestum* che sembra quasi disprezzare l'onore, subito temperata e di fatto respinta nelle battute seguenti.

125. Anche secondo ARIST. *Rh.* I 1371a «l'onore e la buona reputazione sono tra le cose più piacevoli»; il tema sarà rimarcato *infra*, 243, con riferimento a Senofonte (i due passi conseguono allo smembramento di *Gonzaga piacere onesto* 78, dove erano contigui).

A.N. E questo tralasciamento stimate voi onesto o non onesto?

C.G. Non onesto.

A.N. Dunque, benché le cose oneste non posson divenir non oneste, nondimeno non è onesto antepor le meno oneste a le più oneste.

C.G. Così estimo.[126]

[106] A.N. Ma ricercando quel che sia più onesto, il servire al re o a la patria, se ritroveremo l'una esser più onesta, non giudicheremo onesto che sia per l'altra tralasciata.

C.G. Così mi pare.[127] Ma a me piace molto la distinzion de la patria libera e di quella ch'è serva legitimamente, e la ragione che 'l Martello adduce ne la sua orazione.

A.N. Più onesto dunque stimereste di servire al re leggitimo ch'a la patria serva leggitimamente?[128]

C.G. Così stimerei, se voi pur altramente non giudicaste.

[107] A.N. Ma ditemi: quali chiamate voi cose giuste?

C.G. Quelle che son fatte con giustizia.

A.N. E prudenti?

C.G. Quelle che con prudenza sono adoperate.

A.N. Forti ancora e magnanime chiamerete quelle in cui si dimostra la fortezza e la magnanimità?

C.G. Chiamerò.

A.N. Dunque dite legitime quelle che son fatte con le leggi?

C.G. Quelle, e non altre.

126. È puntualizzato, a scanso di equivoci, che cosa si intenda per contrasto tra due *onesti*: nessuna delle due opzioni (*servire la patria*, *servire il sovrano*) potrebbe mai, in sé, essere considerata non onesta, ma sarebbe un errore preferire quella, delle due, che è *meno onesta* dell'altra. Stabilita questa ulteriore premessa, si entra nel merito della questione.

127. La versione del medesimo passo in *beta* («giudicheremo *non onesto* che sia per l'altra tralasciata»: Raimondi 1958, II.1, p. 194 apparato) certifica la corretta interpretazione, portando a preferire per la frase la forma affermativa, rispetto a quella interrogativa del testo Raimondi che ne rende ambiguo il significato.

128. È operata una prima e ulteriore puntualizzazione, per cui si certifica che in discussione non vi è semplicemente il servizio a qualsiasi patria o a qualsiasi sovrano, bensì a un sovrano che esercita il suo potere su uno Stato che gli è sottomesso secondo diritto: alla definizione, via via più precisa, della nozione di *legittimità* sono dedicati i paragrafi seguenti (107-139). Questa sarà la chiave per risolvere il conflitto teorico fra le due obbedienze, affermando che, a queste condizioni (e solo a queste, con un'ulteriore precisazione sulla *bontà* del regnante), i due servizi non possono che coincidere (cfr. *infra*, 151-152). In questa sezione si espande considerevolmente, attraverso il passaggio alla forma dialogata e l'inserto di numerose precisazioni e digressioni, quanto in *Gonzaga piacere onesto* 80-86 era trattato in un monologo di Nifo.

[108] A.N. Legitimo re direte similmente colui il qual con le leggi è fatto re?

C.G. Così nominerollo senza dubbio.

A.N. E che cosa stimate voi che sia legge?

C.G. Un ordine overo un decreto de le città o de' principi.

[109] A.N. Ma gli ordini son sempre buoni, o possono esser rei alcuna volta?

C.G. Buoni e rei possono essere senza fallo.

A.N. E le cose ree sono elleno giuste o ingiuste?

C.G. Ingiuste.

[110] A.N. Ma stimate voi che le leggi siano mai ingiuste in alcun modo, o più tosto convenevol vi par che le leggi sia⟨n⟩ sempre giuste?

C.G. Questo mi pare assai più conveniente.

A.N. Dunque non è in tutto vero quello che poco anzi diceste, che le leggi siano ordini de le città, percioch'i belli e i buoni ordini solamente son leggi; e gli altri che non sono sì fatti non sono leggi in alcun modo, come c'insegna Platone nel Minosse.[129]

C.G. A così dotto maestro si può di leggieri prestar credenza.

A.N. Gli ordini dunque di molte città barbare e di molti tiranni non son leggi, quantunque sian dette leggi.

C.G. Non per questa ragione, percioché non son giuste.

[111] A.N. Stimate voi le cose giuste più preziose de l'oro e de le gemme o pur meno?

C.G. Più preziose.

A.N. E le cose preziose sono per tutto tali?

C.G. Alcune d'esse sono per tutto, altre no.

[112] A.N. Ma quali son più preziose, quelle che sono in alcun luogo solamente o quelle che 'n tutti?

C.G. Quelle che 'n tutti.

A.N. E l'oro e le gemme son di pregio in ciascun luogo, o pure in alcuno si stimano, in altro non si stimano?

C.G. L'oro è di prezzo in ciascun luogo, e le gemme parimente.

A.N. E in ciascun tempo ancora son preziose?

C.G. Così giudico.

129. L'esplicito riferimento al dialogo platonico fu aggiunto nell'ultima revisione (cfr. RAIMONDI 1958, II.1, p. 196 apparato), ma tutta questa sezione (da 107: «Ma ditemi: quali chiamate voi cose giuste?») è fin dall'origine ispirata da PL. *Min.* 314B-E, ripreso fedelmente tanto nel tema quanto nella forma argomentativa.

A.N. Se le cose giuste dunque son più preziose de l'oro e de le gemme, non una volta sola né in ⟨un⟩ sol luogo son preziose, ma per tutto e sempre.

C.G. Così pare veramente.[130]

[113] A.N. E s'alcuno, costretto da qualche necessità, facesse con alcun suo ordine che le cose ingiuste fossero ricevute come giuste, sarebbe simile a coloro i quali vogliono ch'i danari di cuoio siano spesi ne le guerre, i quali per sé nulla vagliono, ma per l'autorità di colui che commanda sono in prezzo fra coloro che debbono ubbedirlo.[131]

C.G. Così pare assai verisimile.

[114] A.N. Ma se tra gli Etiopi o fra' Tartari o fra quegli Indiani che nuovamente sono stati vinti da l'imperatore o da' suoi capitani, alcuno le nostre leggi rifiutasse e ardisse d'affermar che le sue fossero migliori de le nostre, come il suo detto riprovereste voi, o pur come il contrario gli provereste?[132]

C.G. Io per me niuna pruova migliore avrei che quella de l'arme, le quali sin ora assai felicemente sono state adoperate da' miei antecessori.

130. Anche questo passaggio rimodula gli argomenti di PL. *Min.* 315E-316B e 313A-B.

131. L'uso è attribuito agli Spartani da SEN. *Ben.* V 14 4 («Aes alienum habere dicitur et qui aureos debet et qui corium forma publica percussum, quale apud lacedaemonios fuit, quod usum numeratae pecuniae praestat»), che lo utilizza come esempio in un contesto analogo a quello del *Nifo*. Fra i casi moderni che Tasso poteva conoscere, si possono ricordare l'assedio di Faenza da parte di Federico II nel 1240 («Ma lo 'mperadore per suo senno, fallitagli la moneta, e impegnati i suoi gioelli e vasellamenti, e più moneta non potea rimedire, sì ordinò di dare a' suoi cavalieri e a chi servia l'oste una stampa in cuoio di sua figura, stimandola in luogo di moneta, sì come la valuta d'uno agostaro d'oro; e quelle stampe promise di fare buone per la detta valuta a chiunque poi l'arecasse al suo tesoriere, e fece bandire che ogni maniera di gente per tutte vittuaglie le prendesse sì come moneta d'oro, e così fu fatto, e in questo modo civanzò la sua oste»: G. VILLANI, *Nuova cronica* VII XXI), e l'assedio di Tiro da parte del doge Domenico Michiel nel 1124 («Dicono ancora che fu inventione del Michele di far batter con un certo segno monete di cuoio per pagar i soldati, et i marinari, essendogli mancato il denaro, in quella impresa di Soria, et distribuendogli a gli stipendiati, obbligò la fede publica, che come prima fusse gionta l'armata a Venetia faria dar tante monete d'oro, et d'argento, quante erano quelle di cuoio, come fu poi secondo il patto, et le promissioni fatto»: *Le historie venetiane del clarissimo S. Pietro Giustiniano, nobile venetiano, ... pur hora in lingua volgare tradotte...*, In Venetia, Appresso Lodovico Avanzo, MDLXXVI, c. 27*r*). Lo stesso esempio si legge già nel *Dialogo delle lingue* di Speroni: «Guerreggiando una volta la vostra Republica, e non le bastando l'oro e l'argento a pagare i soldati, fece (come si dice) stampare gran quantità di denari di cuoio cotto col conio di San Marco; e con quelli sostentò e vinse la guerra: e fu sapienzia veneziana questa. Ma se a tempo di pace avessero continuato a spendere questa moneta e a farla di giorno in giorno più bella e di miglior corame, già sarebbe convertita in avarizia la sapienzia» (POZZI 1978, I, p. 603). La medesima immagine sarà ripresa in *Minturno* 7.

132. L'allusione potrebbe essere ricondotta all'istituzione del *Virreinato del Perú* sotto Carlo V, nel 1542.

A.N. Felicissimamente: e particolar felicità è de la vostra nobilissima progenie l'aver sempre combattuto per la giustizia, cominciando da quel Luigi ch'estirpò la tirrannide di Passerino e fu primo tra' principi di Mantova, la cui signoria stabilì con tre gloriose vittorie.[133] **[115]** Ma noi, che filosofi vogliamo esser detti, come potrem ciò dimostrare? con l'arme nostre forse?

C.G. Con esse.

A.N. E arme nostre son le ragioni. Ma a me par ragionevol che ci siano alcune cose giuste per natura, altre per lege: e a voi che ne pare, signor Cesare?[134]

C.G. L'istesso.

[116] A.N. E possiamo esser certi di non ingannarci, percioché questa è dottrina d'Aristotele nel libro primo de' Gran Morali.

C.G. È dottrina del maestro di color che sanno.[135]

133. Tutta questa prima parte della battuta di Nifo fu aggiunta nell'ultima revisione (cfr. RAIMONDI 1958, II.1, p. 198 apparato). Sul nesso fra successi militari e "civilizzazione" dei barbari, cfr. PLUT. *De Alex. fort.* I 4-5 (secondo l'interpretazione sintetizzata ivi, *6* 329C: «Egli [Alessandro] si riteneva inviato dagli dèi come conciliatore e arbitro universale e costrinse con le armi solo quelli che non riusciva a convincere con la persuasione»). Il breve inserto encomiastico fa riferimento al principio del dominio gonzaghesco su Mantova, quando nel 1328 Luigi I Gonzaga (1266?-1360) divenne capitano (e, dall'anno successivo, vicario imperiale) della città dopo aver ucciso Passerino Bonacolsi, tratteggiato come *Tyranno* non solo in fonti tarde e inclini ai Gonzaga come CAMPANA 1590, pp. 8-9 e 14, ma già ad es. in G. VILLANI, *Nuova cronica* XI XCVIII (l'episodio è ricordato anche in *Porzio* 104). Di Luigi I trattano anche le ottave 23-27 della *Genealogia di casa Gonzaga* (1591), senza però menzionare le «tre gloriose vittorie» con le quali egli avrebbe confermato il suo potere; al momento non ho saputo identificarle, sebbene sia possibile che alludano alla battaglia di Palazzolo del 1333 e agli eventi che ne seguirono, che portarono Luigi, dopo nuovi scontri, a estendere il suo dominio anche su Reggio (cfr. LAZZARINI 2001).

134. Il lungo passo che inizia qui, e va da «altre per lege: e a voi che ne pare...» fino alla fine del § 126, fu tutto aggiunto nell'ultima revisione, sostituendo lo scambio assai più stringato di *beta*: «Ma a me par ragionevole che siano alcune cose giuste per natura; e a voi che ne par, signor Cesare? [C.G.] E a me parimente. [A.N.] E queste son di quelle che sono giuste sempre e per tutto. [C.G.] Di quelle pare a me. [A.N.] Ma quelle ch'a queste son contrarie non sono giuste. [C.G.] Non sono. [A.N.] Se per natura dunque è giusto che i più prudenti commandino a' meno, ingiusto sarà ch'i più prudenti ubbediscano a' meno prudenti» (RAIMONDI 1958, II.1, p. 201 apparato). Se in quella forma le annunciate «ragioni» filosofiche atte a giustificare l'imposizione delle proprie leggi sui 'barbari' finivano per rivelarsi poco più che una petizione di principio, l'ampio inserto fornisce un discorso più articolato e problematico, che sembra però cadere talvolta nel rischio dell'accumulo pretestuoso di tessere erudite, poco funzionali alla progressione del ragionamento.

135. Entro l'ampio capitolo I 33 della *Grande Etica* a cui rimanda BAFFETTI 1998, *ad loc.*, ci si riferisce in particolare a *Magn. mor.* I 33 1194b-1195a, che fa da sottofondo a tutta la discussione seguente: «Delle cose giuste, poi, alcune lo sono per natura e altre per legge. Ma

A.N. Fu discepolo ancora di chi molto seppe e molto visse, ma più seppe che non visse: e se la vita fosse stata eguale a la dottrina, sarebbe stata più lunga di quella di Nestore e di Titone e d'Argantonio o pur di quel re de' Latini il quale, come scrisse Senofonte, visse ottocento anni.[136] **[117]** Ma non misuriam la dottrina con la misura de l'età, ma con quella de la ragione, ch'è giustissima misura.

C.G. Così dee misurarsi.

A.N. Se dunque sono alcune cose giuste per natura, altre per legge, riporremo il giusto civile tra quelle che son giuste per legge, come fa Aristotele medesimo.[137]

C.G. Così mi par convenevole.

[118] A.N. Ma 'l giusto civile par che sia variabile, perciochè le città assai spesso mutano gli ordini loro secondo l'occasione.

non si deve ritenere che esse non siano destinate a mutare mai. Mi riferisco, ad esempio, al fatto che, se tutti si esercitassero a gettare sempre oggetti con la mano sinistra, diventeremmo ambidestri; ma questa è sinistra per natura e la mano destra non cesserà di essere superiore alla sinistra, anche se sappiamo fare tutte le cose con la sinistra come le facciamo con la destra. Né il diverso modo di usarle fa venir meno le differenze che hanno per natura; ma il fatto che, per lo più e per la maggior parte del tempo, la sinistra sia sinistra e la destra destra, è del tutto naturale. E lo stesso accade per le cose giuste per natura: se esse mutano per il fatto che le usiamo, forse per questo si deve credere che non esista qualcosa che sia giusto per natura? Invece esiste. Infatti è chiaramente giusto per natura ciò che rimane stabile per la maggior parte del tempo. Ciò che invece poniamo e stabiliamo noi, anche questo è giusto e lo chiamiamo 'giusto secondo la legge'». La menzione di Aristotele attraverso la celebre formula di *Inf.* IV 131 diventa funzionale all'apertura dell'elogio di Platone nella battuta seguente.

136. Oltre ai riferimenti più ovvi a Nestore, il più anziano fra i condottieri omerici, e a Titone, rapito in cielo da Eos/Aurora che ottenne per lui l'immortalità ma dimenticò di domandare l'eterna giovinezza, Tasso menziona anche Argantonio e il re dei Latmii, traendoli da Val. Max. VIII 13 *ext.* 4 («Arganthonius autem Gaditanus tam diu regnauit, quam diu etiam ad satietatem uixisse abunde foret: LXXX enim annis patriam suam rexit, cum ad imperium XL annos natus accessisset») e *ext.* 7 («sed multo liberalius Xenophon, cuius περίπλους legitur: insulae enim Latmiorum regem octingentis uitae annis donauit»); *re de' Latini* è certamente errore della fonte usata da Tasso, come già sembra pensare Cavedoni 1857, p. 19 nota 17: il guasto (*Latinorum* per *Latmiorum*) è infatti diffusissimo nella tradizione cinquecentesca, sia nelle numerose edizioni in latino che nel volgarizzamento di Giorgio Dati; il Senofonte sopra menzionato è il geografo Senofonte di Lampsaco; sul passo cfr. anche Basile 1985, pp. 80-83.

137. Cfr. *supra*, nota 135. La discussione aristotelica sulla giustiza naturale e positiva, con un riferimento a *Eth. Nic.* V 1134b indicato da Baldassarri, è evocata anche nel discorso *Delle dignità* 8: «tuttoch'Aristotele dubbiti se la giustizia sia per natura, vedendo ch'ella per la materia che l'è sottoposta è piena d'incostanza e d'incertitudine, nondimeno conclude ch'ella sia naturale, seben non è inconveniente ch'alcun giusto non sia giusto per natura, ma giusto per legge».

C.G. Così aviene senza fallo.

A.N. Da l'altro lato il naturale non si varia così agevolmente; pur, se crediamo ad Aristotele, esso ancora suol mutarsi alcuna volta, e aviene de la giustizia come de l'arte del saettare o del lanciare i dardi: perché, se tutti si sforzassero di lanciar con la sinistra, al fine diverrebbono mancini: nondimeno le destre parti per natura sono migliori de le sinistre. **[119]** Così de le cose ingiuste son migliori le giuste, le quali, tuttoché sian per natura, nondimeno possono cadere: giusto dunque per natura, come pare ad Aristotele, non è quel che dura sempre, ma quel che dura lunghissimo tempo.[138]

C.G. Dunque non sarà sempre giusto il difender la patria e la fede, né sempre giusto l'onorar il padre, ma potremo avezzarci a l'essere ingiusti con l'essercitazione, come ci avezziamo ad esser mancini.

[120] A.N. La giustizia di queste cose non è ancora caduta da la sua degnità, ma è eterna come son gli ordini del cielo e de le stelle: laonde Aristotele o non iscrisse in quel luogo la sua opinione o si mutò di parere, o non intendiamo come quel ch'è giusto per natura in alcune cose suol cadere, in altre non cade giamai.[139]

C.G. Io so come sia caduto quel ch'è giusto per natura ne' matrimoni, perché, se fu lecito a' re persiani di sposar la madre o a quelli d'Alessandria e di Soria la sorella, ora a' gran re non son convenienti né quelle nozze né queste.[140]

138. Continua a riprendere da vicino il brano dei *Magna moralia* cit. *supra*, nota 135: si rivela ora problematico il fatto che in quel testo non si ascriva esplicitamente alla legge di natura la non mutabilità nel tempo, col rischio di desumerne un discorso, orientato verso forme di relativismo radicale, che sarà subito dichiarato estraneo al genuino pensiero aristotelico. L'esempio dell'ambidestrismo, che si legge anche in *Eth. Nic.* V 1134b a proposito del medesimo problema, è discusso più ampiamente, con riferimento anche alla diversa posizione di Pl. *Leg.* VII 794D-795D, nel *Discorso della virtù feminile e donnesca*, pp. 54-55.

139. Prendendo una posizione forte rispetto alla presunta – o possibile – ambiguità del testo aristotelico, si fissa una specificazione importante: la legge naturale non è in sé mutevole e anzi, in fisica come in etica, le leggi propriamente dette sono eterne e immutabili, cosicché alla perfetta uniformità dei movimenti celesti corrisponde ad esempio l'immutabile dovere di difendere la patria o la fede, e di onorare il padre. Le battute seguenti torneranno a più riprese, da diversi punti di vista, su questo stesso concetto.

140. Sui re persiani, cfr. Plut. *De Alexandri fort.* I 5 328C, dove, celebrando l'opera di civilizzazione portata avanti da Alessandro in forza della sua educazione filosofica (e della sua potenza militare), si dice che egli indusse «i Persiani a rispettare le loro madri e a non prenderle in mogli» (cfr. già Cavedoni 1857, p. 20 nota 18). Il tema delle usanze matrimoniali era del resto fra gli esempi tipici nelle riflessioni sul relativismo culturale, per cui vd. ad es. *Dissoi logoi* II 15: «In Persia è bello che gli uomini si trucchino come le donne e che si uniscano alla propria figlia, alla madre, alla sorella: cosa che in Grecia è turpe e contraria alle tradizioni» (e cfr. Her. III 31) o Nep. *Praefatio* 3-4: «Hi si didicerint non eadem omnibus esse honesta atque turpia, sed omnia maiorum institutis iudicari, non admirabuntur nos

[121] A.N. Altro essempio ancora non meno acconciamente si può addurre: percioch'essendo giusto che la terra nutrisca ciascuno che ci nasce, a tutti dovrebbe esser lecito cogliere i frutti ovunque siano prodotti; ma per la divisione de le terre e de' beni non è lecito, né fu giamai in alcun regno o in alcuna republica, se non forse in quella a cui diede le leggi Platone.

C.G. Né in quella ancora, se ben mi soviene, se non con molti rispetti.[141]

[122] A.N. Di ciò non v'ingannate punto. Ma la divisione de' beni, così diseguale come noi la veggiamo, è peraventura operazione de le leggi, perché la natura tutti ci produsse nudi e poveri egualmente; o s'elle non la trovarono, almeno la confermarono con la loro riverenda autorità.

C.G. Così avenne.

A.N. Quel dunque ch'era giusto per natura ora non è giusto per legge.

C.G. Non per mio parere, ma è ingiusto.

A.N. Tuttavia ancora è giusto per natura, benché sia ingiusto per legge.

C.G. Potrebbe esser di leggieri.

[123] A.N. E questo, s'io non sono errato, volle intender Proclo Licio quando egli disse: «Quel ch'è per natura giusto è sempre giusto». E la medesima opinione ebbero altri Platonici e Platone stesso, a cui non contradice Aristotele: perché l'un vuole che quel ch'è giusto per natura sia sempre giusto, l'altro che 'l giusto per natura alcuna volta caggia e divenga ingiusto per legge.[142] E s'altro senso hanno le sue parole, gran malagevolezza porta seco

in Graiorum virtutibus exponendis mores eorum secutos. Neque enim Cimoni fuit turpe, Atheniensium summo viro, sororem germanam habere in matrimonio, quippe cum cives eius eodem uterentur instituto. At id quidem nostris moribus nefas habetur». Sui matrimoni tra fratelli in uso presso la dinastia tolemaica, cfr. ad es. DION. CASS. XLII 35 4: Tasso li evocava già nella canzone *O figlie di Renata* attraverso il ricordo di Berenice (*Rime* 1994, 667 17-22), per cui cfr. CATULL. LXVI, part. 21-22. In *Forno I* 187-188 erano biasimate «le barbare azioni della casa Ottomana», accusata di «atti di ferità» quali «l'uccidere i padri, le madri e i figliuoli *e 'l congiungersi con essi di scelerato amore*».

141. Cfr. PL. *Resp.* III 416D-417B e V 464B-E, a cui si aggiunge la precisazione di poco successiva che la costituzione fino a quel punto delineata ha innanzitutto un valore ideale ed esemplare, al di là della sua realizzabilità (ivi, V 472B-473B).

142. Si scongiura dunque il rischio di una deriva radicalmente relativistica, concludendo che tanto nella tradizione platonica quanto in quella aristotelica ciò che è giusto per natura resta tale anche nei casi in cui la legge positiva o la consuetudine decadano fino a proibirlo. Per la citazione da Proclo, né nel *Sermo IX. De iustitia* di Stobeo a cui rimanda BAFFETTI 1998, *ad loc.* (dove pure si potrebbero ricavare vari passi con essa compatibili, come ad es. STOBEO 1551, c. 79*r*: «Omni tempore quod iustum est, vincere debet» attribuita a Menandro), né in altre opere ho saputo trovare la fonte di Tasso. Il concetto avrebbe forse potuto essere desunto dai paragrafi *Bonum pulchrum iustum super intelligibiliter intelligibile intellectuale essentia vita intellectus* e *Probat omne iustum ipsa natura pulchrum esse atque bonum* del *De anima et daemone* (in MANUZIO 1497, cc. h IIII*r*-v*v*), ma anche in questo caso non ho

la quistione: ma Plutarco mi conferma ne la mia credenza, perch'egli dice che l'esser temperato e filosofo e avere scienza d'Iddio è sempre il medesimo. Ma se non è alcuna varietà o alcuna mutazione o alcuna incostanza nel temperamento e ne la filosofia e ne la sapienza, non dee esser ne la giustizia.[143]

C.G. Costantissima senza fallo esser dovrebbe la giustizia, ma la costanza ne l'ingiustizia è gravissimo peccato.

[124] A.N. Le cose dunque per natura giuste saranno sempre giuste per natura, bench'alcune d'esse sia⟨n⟩ talora ingiuste per legge. Ma tutte non sono per aventura sì fatte: altrimenti la fede, ch'è il fondamento de la giustizia, potrebbe divenire ingiusta, e giusto il tradimento.

C.G. Giusto fu per aventura quel di Zopiro o di Sinone.[144]

A.N. Ma il tradir la patria non è divenuto giusto, né per aventura diverrà per alcuna legge.

C.G. Non si può imaginare alcuna legge così crudele e tirrannica.

[125] A.N. E s'io chiedessi ad Aristotele se 'l barbaro, ch'è servo per natura, possa giamai signoreggiar giustamente, non so qual risposta egli mi facesse; ma se rispondesse che de' barbari non può esser per natura alcuna giusta signoria, ne seguirebbe che 'l giusto per natura fosse eterno, non solamente durevole; se difendesse l'altra opinione, minor autorità avrebbe la sua dottrina. Ma voi dovete ricordarvi ch'egli fra le spezie del regno pone tra' barbari alcune tirrannidi legitime, le quali, benché sian giuste per legge, nondimeno per natura non deono esser riputate giuste.[145]

[126] C.G. Me ne sovviene; ma non estimo ch'ad Aristotele potesse parer

rinvenuto riscontri precisi. La menzione di Platone e Aristotele si riferisce ai passi già citati, e in particolare a PL. *Min.* 313A-317D, ARIST. *Eth. Nic.* V 7 e *Magn. mor.* I 33.

143. PLUT. *De cup. div.* 10 527F (BAFFETTI 1998, *ad loc.*), dove si afferma che, a differenza della «felicità che la ricchezza procura», «ben diverso [...] è avere equilibrio, dedicarsi alla filosofia, conoscere ciò che si deve intorno agli dèi, anche se questo sfugge a tutti gli uomini».

144. Il tradimento di Zopiro, come indica CAVEDONI 1857, p. 22 nota 20, è narrato da HER. III 152-160, e in effetti la sua vicenda presenta diverse analogie con quella, più celebre, di Sinone (*Aen.* II 57-198); così riassume la vicenda PLUT. *Ap. Reg.* 173A (Dario): «Questo Zopiro era un uomo valoroso e fedele. Dopo che Zopiro, mutilatosi naso e orecchi, ingannò i Babilonesi, e creduto da questi, consegnò a Dario la città, spesso Dario disse che non avrebbe voluto possedere cento Babilonie, per non avere Zopiro menomato».

145. Ci si riferisce, come indica BAFFETTI 1998, *ad loc.*, ad ARIST. *Pol.* III 1285a, che menziona appunto l'esistenza di «un'altra specie di monarchia, che è propria di alcuni regni barbari», ove si esercita un potere di fatto affine alla tirannide, benché regolato da leggi e trasmesso per diritto ereditario, in forza della natura «più servile» che caratterizzerebbe i popoli asiatici rispetto ai Greci. Sull'assimilazione di barbari e schiavi, cfr. ivi, I 1252b; sul concetto di 'servo per natura' ivi, I 1253b-1254a. A tali passi aristotelici si faceva già riferimento in *Lettera politica*, p. 143.

giusto assolutamente l'imperio di Serse o di Dario, tuttoch'i padri e gli avoli fossino stati grandissimi re.

A.N. I barbari adunque dovrebbono sempre obbedire, né sarebbe giusto che i Tartari o gli Etiopi o gli Indiani comandassero a' migliori di loro, ove i nemici non perdessero ogni virtù ed essi a l'incontra l'acquistassero. Ma divenendo migliori, ragionevolmente potrebbono comandare, e giusto sarebbe il loro imperio.

C.G. Così senza dubbio mi par che si possa conchiudere.[146]

[127] A.N. E s'alcuna legge non sarà conforme a la giustizia naturale, non sarà giusta, né sarà veramente legge, benché sia così chiamata, ma un ordine o un decreto più tosto.

C.G. Vero dite per quel ch'ora a me ne paia.

A.N. Dunque alcuno, secondo questi decreti commandando, commanderà ingiustamente; e s'alcuno gli ubbedirà, ingiustamente gli ubbedirà.

C.G. Questa conchiusione par che si tragga da le cose dette.

[128] A.N. Ma s'alcuna città sarà soggetta ingiustamente, tutto che, essendo soggetta secondo alcun decreto, paia sottoposta legitimamente, dee il buon cittadino servire più tosto al signore o a la patria?[147]

C.G. A la patria. Ma Napoli e l'altre città d'Italia e di Germania non pare che sian così fatte, né stimo la signoria de' lor prencipi simile ad alcuna di quelle ch'or sono fra' barbari, o di quelle che già furono dette tirannidi legitime, ma le giudicherei più tosto somiglianti a quelle de gli Epiroti o de' Macedoni, i quali non fur numerati fra' barbari. **[129]** E l'istesso direi di quelle di Spagna; e benché il re sia ora ne la grandezza eguale a quello che fu detto gran re, anzi maggiore, non gli è simile nondimeno in alcuna barbarica qualità, ma ne l'animo suo nobilissimo ha raccolte tutte le virtù ch'ornarono i greci e i romani imperatori: laonde non meritò tanta lode Traiano fra' principi gentili, o Teodosio fra' cristiani, quante egli fra tutte le nazioni.[148]

146. Si conclude qui il lungo inserto aggiunto nell'ultima redazione (cfr. *supra*, nota 134), al termine del quale, con un percorso piuttosto tortuoso, si è fissato il principio che, per quanto talora problematici o difficili da cogliere, vi sono alcuni aspetti della giustizia naturale non mutevoli e di valore universale: in base a questo si affermerà subito dopo che è da tali principi che deriva la legittimità delle norme positive.

147. Si torna ora, dopo la lunga premessa teorica, al caso concreto in discussione, riprendendo il punto di vista di Martelli secondo il quale il fatto che Napoli fosse «serva legitimamente» (cfr. *supra*, 32-34 e 106) avrebbe autorizzato Sanseverino a rifiutare l'incarico. Nifo sembra qui alludere al fatto che la sottomissione di Napoli agli Spagnoli potrebbe non essere considerata conforme alla giustizia naturale, il che le garantirebbe il diritto di ribellarsi ai suoi dominatori: ma l'ipotesi sarà subito smentita.

148. Il titolo di *gran re*, o di *re dei re*, era usato anche dai greci per indicare i sovrani dell'impero persiano: qui si intende dunque che, benché egli sia titolare di un potere che lo

[130] A.N. Verissimo è quel che dite de la virtù di Cesare: nondimeno, perché la ragion del Martello non è semplicemente vera, se bene non è inteso quel che sia leggitimo e come diverso da quel che pare, dee il buon re annullare ogni ordine non buono che per necessità abbia preso il nome di legge: come, passata la necessità, si sbandiscono le monete di cuoio e di carta e si battono quelle d'oro e d'argento purissimo.[149] **[131]** E s'alcuna opera è degna di Carlo Quinto, degnissima sarebbe questa di riformar le leggi de l'imperio e gli ordini del regno, accioché, avendo egli aguagliato Giustiniano ne la felicità de le vittorie e ne la moltitudine de' popoli soggiogati e ne l'ampiezza de' paesi sottoposti sotto l'uno e l'altro emispero e superatolo ne la disciplina militare e ne la prudenza del governare l'imperio e nel valor de la propria persona, in questa lode di riformar le leggi non gli sia inferiore.[150]

[132] C.G. Maggiore è senza fallo la virtù e la gloria di Carlo, perch'egli è stato presente ne la maggior parte de le guerre e de' pericoli, là dove Giustiniano guerreggiò per mezzo di Belisario e di Narsete e d'altri duci valorosi: laonde si può dire ch'i capitani facessero glorioso Giustiniano, ma Carlo abbia fatto gloriosi i suoi capitani.

A.N. Gran parte di questa gloria risplende ne la vostra casa, signor Ce-

mette al comando di diversi regni come fu per gli Achemenidi, quello di Carlo V non può certo essere assimilato a quelle *tirannidi legittime*, ma è un potere esercitato secondo la *giustizia naturale*, come quello dei migliori imperatori romani – qui rappresentati da Traiano (53-117), tradizionalmente celebrato come *optimus princeps*, e Teodosio (347-395), promotore dell'editto di Tessalonica che fece del Cristianesimo la religione dell'impero (i due sono affiancati ad es. in Oros. VII 34 3: «cum in omnibus humanae vitae virtutibus iste [*i.e. Teodosius*] par fuerit [*Traiani*, ndr], in fidei sacramento religionisque cultu sine ulla comparatione praecessit; siquidem ille persecutor, hic propagator Ecclesiae»).

149. L'osservazione di Cesare Gonzaga sulla piena legittimità del dominio di Carlo V sembrava infatti giustificare la posizione di Martelli, ma Nifo precisa che non necessariamente ogni decreto emanato da un'autorità legittima è di per sé giusto, e richiama lo stato di eccezione (evocato *supra*, 113) che in momenti di necessità può costringere un sovrano a far sì che «le cose ingiuste *siano* ricevute come giuste», con un'imposizione (un'*imitazione* della vera legge) che può aver corso solo fintantoché dura la situazione di emergenza.

150. Dopo Traiano e Teodosio, Carlo V è paragonato a Giustiniano (482-565), imperatore bizantino la cui promozione del *Corpus iuris civilis* è celebrata fra gli altri da Dante (*Par.* VI 10-12), e il cui recupero di una parte dei territori dell'Impero d'Occidente grazie alle vittorie dei suoi generali Belisario e Narsete – evocate da Gonzaga nella battuta seguente – è menzionato, oltre che dallo stesso Dante, nel poema di Trissino *L'Italia liberata da' Gotthi*, dedicato a Carlo V. Indicando la riforma degli ordini e delle leggi come una delle azioni più degne di un grande sovrano, si aggiunge un tema importante a favore della posizione di Bernardo Tasso: impegnarsi perché l'imperatore muti un provvedimento inopportuno stabilito da un suo sottoposto non significa metterne in discussione l'autorità ma, al contrario, riconoscerne le vere prerogative.

sare, e nel vostro legnaggio.[151] **[133]** Ma seguendo la nostra investigazione, stimate voi ch'ogni principe legitimo sia naturale?

C.G. Non istimo.

A.N. E ch'ogni principe naturale sia buono?

C.G. Molto meno, perché di Vespesiano nacque Domiziano e di Marco Aurelio Commodo.[152]

[134] A.N. Ma non abbiam noi detto che sono alcune cose giuste per natura?

C.G. Abbiamo.

A.N. E le cose giuste per natura son giuste secondo la giustizia naturale, e quelle per legge secondo la legitima?

C.G. Parimente.

[135] A.N. E chi comanda con la giustizia è principe legitimo. Ma il principe legitimo è giustissimo, come disse Diotegeneo Pitagorico, e colui ch'è giustissimo dee esser re: perché nissun può esser re senza giustizia e nissuna giustizia senza legge, come parve al medesimo. Ma la legge è cagion facitrice de la giustizia, e 'l re è legge viva e, s'è lecito di così dir, naturale.[153]

C.G. Così estimo.

[136] A.N. E per la giustizia naturale i più prudenti deono comandare a' meno.

151. Il padre di Cesare, Ferrante I Gonzaga (1507-1557), inviato diciassettenne alla corte di Carlo V, divenne uno dei suoi condottieri nella campagna d'Italia (1526-1530), che gli valse dall'imperatore l'onorificenza del Toson d'Oro, in quella d'Ungheria (1532), nell'impresa di Tunisi (1535), nelle campagne in Piemonte e Provenza (1536), in quelle contro il Barbarossa (1538), ad Algeri (1541), nelle Fiandre e nel Lussemburgo (1543-1544). Egli fu inoltre tra i principali rappresentanti del potere imperiale in Italia, operando come Viceré di Sicilia (1535-1546) e governatore di Milano (1546-1554): cfr. Brunelli 2001.

152. Proseguendo i paragoni con gli imperatori romani, oltre al nuovo esempio positivo di Vespasiano (9-79), che prese il potere nel 69 e pose fine alla guerra civile seguita alla morte di Nerone (vd. ad es. il ritratto che ne traccia Svet. VIII), ne sono aggiunti due negativi: Domiziano (51-96; secondo figlio di Vespasiano, prese il potere dopo Tito e finì assassinato da una congiura di senatori: cfr. ad es. Dion. Cass. LXVI-LXVII) e Marco Aurelio Commodo Antonino (161-192, anch'egli assassinato da una congiura di senatori e pretoriani e poi condannato alla *damnatio memoriae*: cfr. ad es. Dion. Cass. LXXII 1-LXXIII 3). Il medesimo esempio è in *Forno* 26, al cui commento si rimanda.

153. Il passo, aggiunto nell'ultima revisione (cfr. Raimondi 1958, II.1, p. 205 apparato), traduce Stobeo 1551, c. 249*v*, che lo attribuisce appunto a Diotogene: «Rex ille fuerit, qui iustissimus est: iustissimus aut[em], qui maxime legitimus. Nam citra iustitiam nullus rex esse poterit: neque iustitia citra legem. Iustum enim per legem iustum est. Lex autem efficiens est causa iusti. Porro rex aut est lex viva, aut legitimus princeps, ideoque iustissimus et maxime legitimus» (*Admonitiones de regno. Sermo XLVIII*: Cavedoni 1857, p. 24 nota 21, e Basile 1986, pp. 37-39).

C.G. Così conchiudesti.

A.N. E prudentissimo dee esser chi comanda a molti.

C.G. Così mi pare.

[137] A.N. Oltre a ciò chi comanda con questa giustizia comanda secondo la legge de la natura, la quale è in se stesso.

C.G. Secondo quelle.

A.N. Ma chi comanda secondo le leggi de la natura è legitimo in qualche modo, perch'altrimenti la legge de la natura non sarebbe legge.

C.G. È.

A.N. Dunque chi comanda con la giustizia naturale è legitimo.

C.G. Senza fallo.

A.N. E insieme prudentissimo.

C.G. Tale.

A.N. E il prudentissimo è ottimo.

C.G. Ciò non si può negare per alcuno che pessimo non sia.

A.N. Quelli dunque che dianzi parevan principi per natura o naturali, non eran sì fatti.[154]

[138] C.G. Non erano; ma tale senza dubbio è Carlo Quinto, de la cui bontà e de la cui prudenza giudicò senza animosità il marchese di Brademburgo, allora che, volendolo alcuni de gli elettori eleggere a l'imperio, il cedette volontariamente a colui che pareva nato ad esser signore.[155]

[139] A.N. Nessun mai dopo Carlo Magno, o più tosto dopo Cesare Augusto, fu prodotto da la natura più atto a commandare a gli altri uomini di Carlo Quinto; laonde non solo prudentissimo fu il rifiuto del marchese di Brademburgo, ma giudiciosissima l'elezione de' principi elettori, quantunque s'opponesse a Carlo così alto e così degno re come per l'adietro avesse mai con-

154. Per risolvere l'obiezione posta dagli esempi degli imperatori malvagi, sovrani corrotti benché eredi legittimi e *naturali* (in senso per così dire biologico) dei loro padri, si precisa la distinzione fra sovrano *legittimo* e *naturale*: il sovrano *naturale* (che cioè esercita il potere sul fondamento della giustizia, ed è perciò innanzitutto dotato della suprema virtù del governante, la *prudenza*, a norma di ARIST. *Pol.* III 1277a) è anche in senso profondo *legittimo*, mentre non sempre si verifica il contrario, in quanto il sovrano *legittimo* (che esercita il potere in forza del diritto positivo, anche quando si trattasse del figlio – e dunque del discendente 'naturale' – di un sovrano) non è sempre e necessariamente un sovrano *naturale* (in senso forte: un *vero* sovrano, a differenza di Domiziano e Commodo, privi di prudenza e giustizia, e che perciò del sovrano hanno solo l'*apparenza*).

155. L'elettore Gioacchino I di Hohenzollern, margravio di Brandeburgo, nel giugno 1517 aveva garantito il proprio voto a Francesco I, ma come gli altri tre elettori che inizialmente avevano sostenuto la candidatura del re di Francia votò infine l'Asburgo (cfr. PARKER 2021, pp. 85-91). Non saprei dire da quale fonte Tasso desumesse la notizia di una sua candidatura da parte degli altri elettori, e della sua rinuncia per sostenere Carlo.

teso per l'imperio. Ma le lodi de' prencipi grandi sono soggetto più tosto de' poemi e de l'orazioni de gli eccelenti scrittori che de la nostra investigazione; a la quale, se vi pare, possiam ritornar, signor Cesare.[156]

C.G. A me niuna cosa sarà più cara.

[140] A.N. Ma che debbiam or ricercare? se più onesto sia di servire al principe per natura, il quale, come si disse, è buono e prudente, o di servire a la patria?

C.G. Questo mi par che si debba ricercare, e non altro.[157]

[141] A.N. Ma stimate voi che sia l'istesso la patria e la città d'alcuno?

C.G. Stimo.

A.N. E chiamate città i castelli, le torri e tempi e i palagi e gli altri publici e i privati edifici, o pur la ragunanza de' cittadini?

C.G. La ragunanza de' cittadini più tosto.[158]

[142] A.N. E qual è più degna, la ragunanza di molti imperfetti o pur un solo principe perfetto?

C.G. Un solo principe perfetto.

A.N. Ma a chi è onesto che si serva più tosto, al più degno o al meno?

C.G. Al più degno.

A.N. Dunque che si serva al principe perfetto più tosto ch'a la patria.

C.G. Assai per questa ragione è verisimile.[159]

[143] A.N. Ma quale è il fine di colui che serve al principe?

156. Il contendente 'alto e degno', non nominato, è ovviamente Francesco I. L'elogio di Carlo V, più volte costeggiato nella dimostrazione della piena legittimità del suo potere, è lasciato cadere in quanto dominio della retorica epidittica, della quale si sottolinea il carattere precipuamente poetico-letterario, distinguendola nettamente da quella dimostrativa, che meglio rientra nelle competenze socioculturali del cortigiano/filosofo Nifo e del nobile Cesare Gonzaga.

157. Il richiamo, più volte reiterato, del tema della *quaestio* si ripresenta ogni volta dopo aver definito in modo via via più chiaro gli elementi che lo compongono: stabilito che il dominio imperiale su Napoli è *legittimo*, e che la sovranità esercitata da Carlo V è a sua volta *legittima* e *naturale*, si procede rapidamente a una definizione più precisa di *patria* (140-144).

158. Che la città consista nella comunità dei cittadini prima e più che nel suo territorio è dottrina aristotelica (cfr. ad es. ARIST. *Pol.* I 1252b e III 1274b-1275a), ripresa da Tasso anche nel dialogo *De la dignità* 73 («doppo la casa ebbe origine la villa, la quale è una ragunanza d'uomini e di abitazioni con le cose necessarie a la vita») e 76 («E se la vorrem diffinire, direm che fosse una ragunanza d'uomini che avesse le cose necessarie al ben vivere»).

159. L'ottimo sovrano è (e non può che essere) sommamente dotato di prudenza, a differenza dei comuni cittadini i quali non ne sono necessariamente provvisti (cfr. ARIST. *Pol.* III 1277a-b): tale differenza qualitativa non può essere colmata a livello quantitativo, perciò egli, benché solo, è più degno di obbedienza rispetto all'insieme dei cittadini. Il percorso teorico finisce ancora una volta per dare apparentemente ragione al Martelli: e di nuovo sarà proposta una distinzione che invece porta a una conclusione diversa.

C.G. L'utilità e la riputazion del principe, e di colui che serve a la patria l'utile e l'onor de la patria nel medesimo modo.[160]

A.N. E l'onor e l'utile di ciascuno è suo bene?

C.G. È senza fallo.

A.N. Ma forse è impossibile che 'l ben del perfetto principe si discompagni dal ben de la patria. Laonde è vero quel che s'è conchiuso, ma per aventura è soverchio l'averne ricer⟨c⟩ato. **[144]** Possiamo nondimeno ne l'istesso modo andar investigando se l'uno da l'altro possa esser separato: né sarà questa soverchia investigazione.[161]

C.G. Anzi più tosto sommamente necessa⟨r⟩ia.

[145] A.N. Ditemi dunque: il ben di tutti coloro che per eccelenza di natura o d'artificio sono sovraposti ad alcuna ragunanza d'animali, non vi pare che consista o almen che si manifesti ne le operazioni?

C.G. Ne l'operazioni più che 'n alcuna altra cosa.

A.N. E ciascuno che fa buone operazioni, è buono?

C.G. È.

[146] A.N. Or consideriamo l'operazioni de gli altri: e cominciamo dal pastore, il quale ne l'operazioni ch'egli fa come pastore mena a' buoni paschi le greggie, e s'egli ciò non facesse, non sarebbe buon pastore.

C.G. Non veramente.

160. Un concetto simile sarà riproposto in *Malpiglio corte* 36: «il cortigiano ha per fine la riputazione e l'onor del principe, dal qual si deriva il proprio come rivo da fonte; e 'l cittadino la conservazione de la libertà».

161. Nella precedente redazione, il passo leggeva: «Laonde, *quantunque quel che s'è conchiuso sia verisimile assai, nondimeno, s'impossibil fosse che fosse disgiunto l'uno dall'altro non sarebbe stato forse* soverchio l'averne ricercato. *Ma certo non è soverchio in alcun modo che ora andiam ricercando* se l'uno da l'altro possa essere separato» (Raimondi 1958, II.1, p. 207 apparato). In entrambe le versioni, l'espressione appare piuttosto involuta: si intenda che, nel momento in cui si dimostrasse che il bene della patria e quello del buon principe coincidono, si rivelerebbe inutile l'indagine fin qui condotta su quale delle due istituzioni debba avere la preminenza, in quanto non potrebbe esserci contraddizione fra la volontà di servire l'una o l'altra (ossia di cercarne il bene). A quest'ultimo tema sarà dunque dedicata la parte conclusiva (144-152) del percorso teorico guidato da Nifo, premessa alla sua orazione sulla scelta del principe di Salerno. Senza che sia indicato esplicitamente, si presuppone qui la dottrina di Arist. *Pol.* III 1278b-1279a, dove il fatto che il potere sovrano sia esercitato «in vista dell'interesse comune» oppure «nel *proprio* privato interesse» sancisce il criterio che distingue le «costituzioni rette» dalle «deviazioni». Che per Sanseverino accettare l'ambasceria non rappresentasse un'opposizione a Carlo V, ma anzi una forma di servizio volto al bene tanto della città quanto dell'imperatore, era stato sostenuto da Bernardo Tasso, che aveva insistito sulle «ragioni non apparenti, ma vere, non probabili, ma necessarie, et fondate su 'l servitio di Dio, et de la religione, *su 'l beneficio di sua Maestà, et su l'utile di questo regno*» che il principe avrebbe potuto presentare al sovrano in difesa dei napoletani (Tasso 1557, p. 564).

A.N. E questo stesso possiam considerare in colui ch'è sovraposto a gli armenti de' cavalli, de' quali non dovendo l'uomo nutrirsi, ma solo servirsi ne l'uso de la guerra e ne gli altri necessari a la vita umana, crudele sarebbe se gli uccidesse.

[147] C.G. Crudele secondo il mio giudizio ancora.

A.N. E colui il quale ha cura de' cani dee aver considerazione a quel ch'è convenevole a simil natura, né solamente dar loro pane a bastanza, ma essercitarli ne la caccia e tenerli in servitù più tosto con le lusinghe che con le battiture.[162]

C.G. In tutte queste maniere d'animali io veggo che la buona operazione di colui che n'ha il governo è congiunta co 'l lor pro' in modo ch'è impossibile che sene discompagni.

A.N. Dunque l'operazione del buon principe ancora dee esser fatta per benificio de' suoi soggetti.

C.G. Così senza alcun dubbio mi par che si possa conchiudere.

[148] A.N. E perché 'l suo bene consiste ne l'operazioni, non si può disgiungere da quel de' cittadini.

C.G. Assai stimo che questo sia ben provato.[163]

A.N. E se tra l'altre arti e la civile è alcuna differenza, come pare a Iamblico, sono differenti, perché ne l'arti si cerca l'utile de gli inferiori, ne la civile la comune utilità del principe e de' sudditi egualmente. **[149]** Ma la signoria vuol solamente il pro' de' superiori: laonde l'imperio, il quale, come vuol san Tomaso, è un governo misto de l'una e de l'altra specie, dee volere l'uno e l'al-

162. Questa serie di analogie tratte dal campo della cura e del governo degli animali, ove si evoca prima chi domina entro la stessa specie (*per eccellenza di natura*) o fra specie diverse (*per artificio*), e poi sono ricordate le diverse mansioni umane nell'allevamento di pecore, cavalli e cani, esemplifica l'assunto che deve essere dimostrato, e applica al rapporto fra la città e il sovrano il principio di ARIST. *Pol.* III 1278b per cui «gli interessi di chi è per natura schiavo e di chi per natura è padrone sono, in verità, gli stessi». Per ciascuna di queste figure il proprio *bene* – ossia, aristotelicamente, il compimento del proprio fine – consiste nelle *operazioni*: un pastore può essere definito un pastore *buono*, ossia un vero pastore, in forza di ciò che attivamente opera a vantaggio delle sue pecore, e lo stesso vale per il *buon* sovrano rispetto ai suoi sudditi.

163. L'immagine omerica del re come pastore di popoli si legge in ARIST. *Eth. Nic.* VIII 1161a: «Per il re, nei rapporti con i suoi sudditi, l'amicizia consiste nella superiorità dei benefici prestati; infatti fa del bene ai sudditi, se è un buon re, e si prende cura di loro affinché stiano bene, come un pastore fa con il gregge; da ciò anche Omero chiama Agamennone "pastore di popoli"». Lo stesso passo è ripreso in *Messaggiero I* 253: «Il che però pare impossibile se il prencipe è buono o almeno legitimo: perché quello ch'è bene del prencipe è bene parimente di coloro ch'alla sua cura son, quasi agnelli, sottoposti; onde ragionevolmente da Omero Agamennone fu chiamato pastor de' popoli».

tro insieme.[164] Dunque, se fia utile del buon imperatore ch'egli riceva alcun dono da la città e gli imponga alcun tributo, sarà parimente ben de l'imperio o de la città; e quando avenga ch'egli le metta alcuna gravezza, dee il buon cittadino sostenerla in quella guisa che 'l camelo per le stanchevoli arene sostien la soma che l'è stata posta a dosso, il quale, quando più non può, non co 'l ricalcitrare ma con l'inginocchiarsi dimostra ch'egli non è bastevole a portar maggior peso.[165] **[150]** E a l'incontra, se è pro' de' soggetti che 'l principe gli allegerisca d'alcun peso, è parimente pro' del principe: e come il mulattiere non carca mai tanto il mulo ch'egli possa cadere, e se 'l vede in alcun pericolo, accorre prontamente e con pietose mano il disgrava,[166] così il buon principe non dee mai gravar di soverchio i cittadini, e se conosce che siano in necessità, dee esser presto a sovvenirli di conveniente aiuto.

C.G. Assai certo mi par quel che dite.

[151] A.N. Già a pieno abbiam provato, signor Cesare, che 'l bene del prencipe non possa esser discompagnato da quel de la città, né quel de la città da quel de' prencipi.

C.G. Compiutamente.

A.N. Di que' prencipi nondimeno intendiamo i quali son buoni: e se colui

164. Tutta questa prima parte della battuta di Cesare Gonzaga fu aggiunta nell'ultima revisione (cfr. RAIMONDI 1958, II.1, p. 208 apparato). La prima citazione traduce un passo dei *Nuptialia praecepta ser. LXXIIII* detto *Iamblichi in Epist. de usu coniugij* da STOBEO 1551, c. 323*r*: «Itaque in hoc etiam convenient, ut mas. imperet, obediat mulier. Erit autem imperii genus, non quale dominorum est, ubi superioris utilitas curatur: nec quale artium, ubi inferioris tantum cura est, sed simile civili, in quo communis utilitas ex aequo promovetur». Per la seconda, BAFFETTI 1998, *ad loc.,* rimanda a THOM. *Sent. Pol.* lib. 2 l. 7, forse pensando al passo in cui, riportando l'opinione di ARIST. *Pol.* II 1265b, l'Aquinate sembra manifestare una preferenza per la forma *mista* di governo. In proposito, sebbene anche in questo caso la corrispondenza con il rimando tassiano non sia indiscutibile, si può ricordare anche *ST* I-II q. 95 a. 4 co.: «Est etiam aliquod regimen ex istis commixtum, quod est optimum, et secundum hoc sumitur lex, *quam maiores natu simul cum plebibus sanxerunt*, ut Isidorus dicit» (e cfr. anche ivi, I-II q. 105 a. 1 co.).

165. Sulla medesima figura del cammello era costruita la celebre impresa, ricordata da Tasso in *Conte* 141, di cui racconta, con una differenza significativa rispetto alla caratterizzazione che se ne dà qui nel *Nifo*, GIOVIO 1556, p. 119: «Hypolito da Este Cardinale di Ferrara zio del medesimo che ha il medesimo nome, [...] portò anchora per impresa amorosa un Camelo inginocchiato carico d'una gran soma, con un motto che diceva: *Non suefro mas de lo que puedo*, volendo dire alla Dama sua, non mi date più gravezza di tormento di quel che posso sopportare, essendo la natura del Camelo che spontaneamente s'inchina a terra per lassarsi caricare, et quando si sente addosso peso a bastanza col levarsi significa non poterne sopportare più».

166. *pietose mano*: così legge il testo dell'ultima redazione, frutto di una correzione su *pietosa mano* di *beta* (RAIMONDI 1958, II.1, p. 209 apparato).

che legitimamente signoreggia è buono, è impossibil cosa che 'l bene de la città signoreggiata si divida dal suo in alcuna maniera.

C.G. Così stimo.

[152] A.N. E a l'incontra, se 'l principe non è buono, può esser disgiunto, e allora il buon cittadino dee anteporre il ben de la patria al ben di chi signoreggia ingiustamente.

C.G. Così pare.[167]

[153] A.N. Ma vogliam noi contentarci de le cose dette sin qui e lasciar ch'altri l'applichi al soggetto di cui si ragiona?

C.G. Assai facile mi par l'applicazione, percioché Napoli è una di quelle città il cui bene non sia disgiunto da quel del suo re, il quale è non sol leggitimo ma naturale e ottimo re.

[154] A.N. Napoli dunque, prendendo precipitosamente l'arme e minacciando di morte coloro i quali dal re son posti al suo governo, non ha dirittamente giudicato del suo pro' e peraventura ha fatta operazione simile a quella d'alcuni infermi che vaneggiano per frenesia.[168]

C.G. Assai simile veramente.

[155] A.N. E s'è giovevole a l'infermo essere sforzato e dato in mano al

167. La parte teorica del dialogo fra Nifo e Gonzaga si conclude dunque con una rapida ma significativa legittimazione della disobbedienza al principe per il bene della patria, pur limitata al caso in cui il principe si rivelasse *non buono*, ossia esercitasse il suo potere in modo tirannico, al di fuori della legge naturale e dunque contro la giustizia (sarà subito ribadito, ovviamente, che non è il caso di Carlo V). Così Tasso riassumerà tale conclusione: «non può servire al re chi non procura il giovamento del regno; perciò che la perfetta operazione del re è di giovare a' soggetti, come è quella di ciascuno altro sovraposto a qualche ragunanza» (*Risposta all'Accademia della Crusca*, p. 402). La medesima distinzione fra buon monarca/imperatore e tiranno è enunciata in *De la dignità* 101-103 (con un riferimento già in *Della precedenza* 37-39).

168. La prima parte della riflessione di Nifo sul caso particolare della scelta di Sanseverino, che comincia qui, ruota intorno al punto nodale della legittimità dei moti napoletani, con una prima ipotesi che istituisce il paragone (di origine platonica, come si vedrà) fra la città insorta e «l'infermo che vaneggia»: questi, non comprendendo quale sia il proprio bene, si fa del male da sé, e dunque ha bisogno di un intervento superiore che lo costringa ad accettare ciò che può giovargli (154-157). Questo punto sarà sollevato ma non risolto, e la stessa analogia medica sarà declinata in una direzione diversa, mettendo in discussione l'opportunità di 'curare' Napoli con il farmaco dell'Inquisizione 'alla maniera spagnola' (158-177). Entrambe le questioni erano presenti *in nuce* nella *Memoria* di Martelli 1563, p. 32: «Diranno anchora, che da' ministri di Cesare non s'è mai proposta in questo regno generale inquisitione, ma un modo di persecutione contra gli heretici soli; cosa non compresa ne' capitoli passati da S.M. e permessa nondimeno dalle leggi; sì che la dimanda havrà più presto apparenza di gratia, che di giustitia: e ne seguirà, che il regno habbia voluto violentemente la gratia, che si dovea cercar per ogn'altra via, che tumultuaria».

medeco, utile sarà parimente di questa città ch'ella sia sforzata ad ubbedire a coloro che deono commandare; e quantunque scelerato sia quel figliuolo ch'osa di por la mano ne la sua patria per farle violenza, nondimeno, se ella è perturbata da ira soverchia o da altra infermità, può esser riputato pietoso chi le fa forza, sì come ne consiglia Platone.[169] **[156]** Ma perché gli infermi, come dice Ippocrate, sono pieni di rincrescimento e di fastidio, deono esser visitati da medico amico, il quale non gli desperi, ma gli accresca la speranza, e, s'uno solo non basta, da molti, perch'in ogni copia si ritrova l'inopia: non altrimenti Napoli potrebbe esser di ciò compiaciuta.[170] **[157]** E se voi foste un di coloro, signor Cesare, le dareste tra gli altri medici il signor don Piero?

C.G. Io per lo molto rispetto che porto a quel signore non l'escluderei dal governo d'alcun stato, benché mi fosse lecito di farlo, e ringrazio Iddio di non

169. Il passo rielabora *Gonzaga piacere onesto* 82-84. L'affermazione che chi fa violenza alla patria è più scellerato di chi lo facesse contro la madre è memore della prosopopea delle Leggi in Pl. *Crit.* 51A-C: «O sei tanto poco sapiente da aver scordato che più della madre e del padre e di tutti gli altri progenitori è degna di onore la Patria, e che è più venerabile e più santa, e che è tenuta in più alto grado di stima e presso gli dèi e presso gli uomini assennati; che bisogna venerarla, e che più che al padre bisogna ubbidirle e blandirla quando è adirata, e che bisogna o persuaderla o eseguire quello che essa comanda [...], bisogna fare quello che la Patria e la Città comandano oppure persuaderle in che consiste la giustizia; e invece far uso di violenza non è cosa santa, né nei confronti della madre, né nei confronti del padre, né, tanto meno, nei confronti della Patria?». Il *consiglio* che esorta in certi casi estremi a *far forza* ai propri cari come atto di pietà, e l'analogia con la medicina che sarà sviluppata nelle battute successive, risalgono invece a Pl. *Grg.* 480B-C («Bisogna accusare soprattutto sé stessi, e poi anche i familiari e qualunque altra delle persone che ci sono care che commettano ingiustizia, e [...] non bisogna nascondere, ma rivelare la propria ingiustizia, perché il colpevole sconti la pena e venga bastonato. E bisogna costringere sé e gli altri a non avere paura, ma bisogna offrirsi ad occhi chiusi e con coraggio al giudice come ci si affida al medico»), al quale in *Gonzaga piacere onesto* 83 si rimandava esplicitamente. È significativo che nella prima redazione si menzionasse anche la possibilità del caso contrario («s'avviene che la città rettamente e convenevolmente giudichi del suo bene, allora non le dee essere fatta forza»: ivi, 84), nel quale allo «scelerato figliuolo» che si muove ingiustamente contro la patria si nega di potersi giustificare dicendo «che 'l fa per ubbedire al suo principe naturale».

170. Il passo fu modificato nell'ultima redazione, aggiungendo il riferimento a Hip. *Praec.* III-IV segnalato da Baffetti 1998, *ad. loc.*, per cui cfr. Ippocrate 1546, c. 22*v*: «Nec vero indecore se ille geret medicus, qui in rei praesentis angustia circa aegrum inquirantur ac cognoscantur, et illi cooperatores fiant ad auxilij ferendi facultatem. [...] Quanquam neque falso hoc cognitum fertur, quod in omni copia, inopia inest. [...] Si quis recte medicans, ab eiusmodi compellatione non destiterit, iubens aegrotos mente non turbari, in eo quod ad salutis tempus pervenire gestiunt. [...] Ipsi enim aegroti propter dolorificam affectionem desperantes, seipsos vita exuunt». Così leggeva in *beta*: «Ma *sì come* gli infermi *per concessione di coloro che stanno alla cura loro sono il più delle volte visitati da' medici i quali sono lor più grati, così* Napoli potrebbe esser di ciò compiaciuta» (cfr. Raimondi 1958, II.1, p. 211 apparato).

esser di coloro c'hanno alcuna parte nel governo de la città, perché da l'una parte mi sarebbe assai grave il non compiacere a le sue voglie, da l'altra poco meno mi spiacerebbe il fare alcuna cosa che potesse esser noiosa al signor don Piero.

[158] A.N. Lasciam dunque da parte la considerazion del medico, s'a voi così piace, e parliam de la midicina.[171] Credete voi ch'a' corpi di complession diversa o pur infermi di vario morbo sian convenevoli le medicine stesse o pur l'istessa ragion di vivere?

C.G. Non: percioché molte fiate la medicina che suol risanare un corpo suole accrescer il male de l'altro, e quella ch'a l'un suol esser dannosa suol a l'altro recar giovamento.

[159] A.N. Ma la complessione, o la temperatura che vogliam dirla, di Napoli vi par simile a quella di Spagna o pur diversa?

C.G. Per quel ch'io so d'Ispagna, posso affermare che i cavalieri spagnuoli, e que' di Siviglia particolarmente, siano assai simili a' napolitani nel valore e ne la leggiadria, e le donne parimente ne la beltà e ne l'accortezza: laonde non so perché non fosse convenevole l'istessa medicina o l'istesso modo di vita.

[160] A.N. Voi mi rispondete quasi sorridendo e, mostrando di non bene intendere quel ch'io dimando, rivolgete quasi in giuoco l'essempio del medico. Ma se considerarete più minutamente gli umori de la Spagna e di Napoli, assai diversi, e l'infezion de l'una di queste provincie, vedrete ch'il mio essempio è assai buono: laonde il medicamento e 'l modo de la vita dee essere in qualche parte mutato. Non vi sia grave dunque di rispondere a quel ch'io vi dimanderò.

C.G. Voi mi piacete altrettanto discorrendo quanto dimandando: però vi prego che vogliate dirmi quel che vi pare de la somiglianza de l'una e de l'altra.

171. La domanda di Nifo intorno a don Pedro de Toledo (aggiunta nella seconda redazione) è tendenziosa, al limite della provocazione, e non può che mettere in difficoltà il giovane Gonzaga: che lo scontro fra i nobili napoletani e il Viceré fosse all'origine dei tumulti (e, poi, della disgrazia di Sanseverino) era un fatto risaputo, ma allo stesso tempo don Pedro restava il rappresentante legittimo del potere imperiale a Napoli, forte della fiducia di Carlo V. Questa mossa apparentemente sconveniente, d'altra parte, mira evidentemente a preparare l'esplicita dichiarazione, fatta attraverso la risposta del Gonzaga, della scelta di non pronunciarsi sull'operato del Viceré, coerente con la campagna di correzioni che, per ragioni di opportunità legate al mutamento di dedica (non più agli eredi dei Seggi e popolo napoletano insorti nel 1547, ma al nipote di uno dei più alti funzionari di Carlo V in Italia) e all'attenuazione dei motivi anti-fiorentini (Eleonora di Toledo, figlia di don Pedro, era la madre del granduca Francesco de' Medici e del cardinale Ferdinando), nella revisione del dialogo espunsero o sfumarono notevolmente i duri giudizi sul Viceré contenuti nel *Gonzaga piacere onesto*.

A.N. Io soglio alcune volte dimandare altrui molte cose, non tanto perch'a me siano ignote, quanto per essercizio di coloro a' quali l'addomando. E s'alcuna cosa è ben ritrovata da noi o aggiunta a quelle che da gli altri sono state ritrovate, m'è caro d'aver compagno ne la fatica e ne l'onore. **[162]** E ora, signor Cesare, quantunque a l'alta vostra condizione paresse più convenevole ch'io così ragionassi come è mio costume di fare a le volte per dare onesto trattenimento a' gran prencipi, nondimeno il vostro bello ingegno e l'inclinazione ch'avete a le lettere m'invitava a favellar con esso voi non altramente ch'io soglia con gli scolari e con gli amici miei.

C.G. Ne l'uno e ne l'altro modo troppo m'onorate; ma io, non perché mi sia grave il rispondere, ma perch'alcuna volta non so che rispondere, volentieri udrò da voi nel cominciato proposito quel che vene paia.

[163] A.N. O sia questa la cagione o più tosto il rispetto che suol ritenere gli altri principi vostri pari, quando v'aggrada, rispondete, e tacete quando vi piace. E io ora seguirò il ragionamento con quella libertà la quale altre volte non è stata noiosa a l'imperatore, com'a colui che non era spagnuolo, ma fiamingo di nazione: e quantunque egli fosse spagnuolo, è monarca e, conoscendo che si conviene al monarca acquistare egualmente gli animi di tutte le nazioni, non meno ha giudicati degni del suo favor gli Italiani de gli Spagnuoli o de' Fiamenghi.

C.G. Io m'apparecchio intentamente ad ascoltarvi; e se la libertà del parlare fu mai lecita in alcun luogo o con alcuna persona, è in questo e con la mia: laonde securamente potete usarla.[172]

172. La sezione precedente, sulla soluzione teorica del conflitto tra fedeltà alla patria e al sovrano, nella prima redazione corrispondeva a un breve monologo di Nifo (cfr. *Gonzaga piacere onesto* 80-86; la stessa forma era mantenuta nel seguito: ivi, 88-95, 96-105), mentre nella revisione fu assai arricchita e assunse l'attuale forma interlocutoria/dialogica. All'inizio di questo scambio (§ 160) Nifo si propone di portare avanti il ragionamento nella medesima modalità, richiamando poi il tema topico dell'«aver compagno nella fatica e nell'onore» di ritrovare la verità, quasi un sigillo della dialogistica di stampo platonico (§ 161), e definendo questa modalità come tipica del rapporto educativo e amicale, di contro alla forma-discorso monologica, dedicata all'intrattenimento dei «gran prencipi» (§ 162; Cox 1989, p. 26 nota 71, riconosce nel sintagma *onesto trattenimento* una traduzione dell'*honeste recreare* che costituisce, nel *De re aulica* di Nifo, l'unico compito del cortigiano nei confronti del suo signore). Di fronte alle resistenze e alle richieste di Cesare Gonzaga, il successivo discorso di Nifo assumerà proprio quest'ultima forma: quasi una terza più breve orazione inserita nel dialogo, che come le prime verte sulla missione affidata a Sanseverino. Si noti infine che quest'ultimo ampio scambio meta-dialogico, aggiunto nella seconda redazione, assume diverse funzioni: ritarda ulteriormente l'inizio del discorso di Nifo, ne sottolinea e introduce la peculiare forma retorica, cerca di tutelare l'autore rispetto al tema delicato di cui tratterà attraverso un elogio della magnanimità di Carlo V (*fiammingo di nazione*, perché nato a Gand).

[164] A.N. Non fu mai, signor Cesare, alcuna città bene instituita in cui la relligione e l'onor d'Iddio non fosse introdotto.[173] Questo uso nondimeno di punir così aspramente coloro c'hanno alcuna nuova opinione ne la fede e diversa da quella che tengon i principi de le città, è moderno anzi che no; percioché ne l'antichissima relligione de gli Ebrei i prencipi del popolo seguitarono l'opinioni ch'erano approvate da' Farisei: due altre sette nondimeno eran tolerate, quella de gli Esseni e quella de' Saducei, tuttoch'i Saducei non credessero l'immortalità de l'anima e i premi e le pene de l'altra vita.[174] **[165]** Fra' Romani ancora, bench'i senatori seguitassero ne le publiche cerimonie la relligione instituita da Numa, molti nondimeno palesemente non solo difendevano l'opinioni de gli Stoici e de' Peripatetici, ma quelle d'Epicuro ancora, né però eran cacciati di Roma o dal governo de la republica.[175] **[166]** E la medesima licenza fu fra' Greci; e quantunque Pericle fosse calunniato al popolo e Socrate condannato e Aristotele per questa medesima cagione prendesse essilio volontario, nondimeno sono assai pochi in rispetto de' molti ne' quali è stata sopportata la licenza de la vita e la novità de le opinioni.[176] **[167]** Ma

173. Ha finalmente inizio la parte in cui Nifo espone il proprio punto di vista sull'insurrezione napoletana (§§ 164-181), che sarà poi seguita, più brevemente, dal suo parere sulla scelta migliore per Sanseverino (§§ 182-191). La solenne formula di attacco (già in *Gonzaga piacere onesto* 88) ricorre molto simile in *De la dignità* 65: «niuna ragunanza fu giamai instituita senza religione, né senza religione si conservò». Il passo seguente (§§ 164-171) corrisponde a *Gonzaga piacere onesto* 88-95, che modifica con tagli o correzioni circoscritti e puntuali; la sua compattezza, e le modalità compositive abituali per il Tasso dialogista, fanno pensare che egli seguisse qui una fonte unitaria, che tuttavia non sono stato finora in grado di individuare: il tema generale e il lessico utilizzato, soprattutto in questo attacco, recano senz'altro una traccia di MACHIAVELLI, *Discorsi* I 11-15, dove tuttavia non si articola un discorso sulla persecuzione dell'eresia paragonabile a quello svolto qui.

174. Delle tre *sette* parla a più riprese Flavio Giuseppe: Tasso potrebbe in particolare conservare un ricordo di *Bell. Jud.* II 8, dove dopo un lungo *excursus* sugli Esseni si afferma che i Sadducei «negano la sopravvivenza dell'anima, nonché le pene dell'Ade e i premi» (ivi, II 8 14 165; cfr. anche *Ant. Jud.* XVIII I 2-6: i due paragrafi si leggono nella traduzione latina FLAVIO GIUSEPPE 1559, pp. 646-650 e 480-481, volume «interamente annotato» da Tasso: RUSSO 2022, p. 393, post. n. 39). La negazione dell'immortalità dell'anima da parte dei Sadducei si desume anche dai vangeli sinottici, ove è riportata la discussione tra Gesù e alcuni rappresentanti di quel gruppo, «qui dicunt resurrectionem non esse» (Mc 12,18-27; cfr. anche Mt 22,23-33, Lc 20,27-40, nonché Act 23,8: «Sadducaei enim dicunt non esse resurrectionem neque angelum neque spiritum; pharisaei autem utrumque confitentur»).

175. Il riferimento alla necessità del culto nelle *città bene instituite*, col rimando al re Numa quale instauratore dei riti della religione tradizionale romana, è anche in *De la dignità* 66.

176. Per Pericle, BAFFETTI 1998 rimanda a THUC. II 65, ma il passo sembra riferirsi in modo abbastanza preciso a PLUT. *Per.* 32, ove si parla anche del legame con Anassagora, che era ricordato nel passo corrispondente *Gonzaga piacere onesto* 90; per Aristotele, cfr. DIOG.

poi che la religione cristiana ebbe principio e accrescimento sotto l'imperio de' Romani, gravissimamente fu perseguitata non solo da gli imperatori malvagi, ma da' migliori eziandio, percioch'essi giudicavano che 'l suo accrescimento potesse portar mutazion di stato e al fine esser cagione de la ruina de l'imperio romano: e questo stesso mosse gli imperatori, dapoi che divennero cristiani, a castigar gli eretici con grandissima severità, e ultimamente Carlo Quinto ha raccolto un grande essercito per acquetar i tumulti de la Germania.[177] **[168]** Né per altra cagion che per questa debbiam credere che ne la Spagna sia essercitato l'ufficio de la inquisizion con tanto rigore: conciosia cosa ch'essendo gran parte de la Spagna stata posseduta lungamente da' re mori e vicinissima a l'Africa, da la quale è molto facile e molto breve il passaggio, era convenevole che con diligente studio e con severe dimostrazioni s'estinguessero tutti i semi de l'opinione moresche e de l'ebraiche parimente, le quali, per la gran quantità d'Ebrei mescolata co' Mori ch'era in Ispagna, avevan infettata e contaminata in alcuna parte la fede di quella nazione.[178] **[169]** Niuna

LAERT. V 5: «Aristotele, dopo essersi recato ad Atene e avere diretto la Scuola per tredici anni, si ritirò a Calcide, in quanto lo ierofante Eurimedonte sporse contro di lui accusa di empietà». CORSARO 2003, p. 115, suggerisce che gli spunti sui Greci e sui Romani potrebbero derivare dal trattato sul *Principe* di Giovanbattista Pigna, credo alludendo soprattutto alla conclusione del Libro secondo, dedicata al rapporto tra politica e religione (cfr. PIGNA 1561, cc. 50*r*-53*v*, su cui CORSARO 2003, pp. 104-109): i contatti fra i due testi sono però abbastanza generici, e sia la scelta degli esempi sia l'argomentazione dei due discorsi risultano piuttosto divergenti, dal momento che Pigna mira a dimostrare, con ampiezza di testimonianze, la prosperità concessa agli stati (antichi e moderni) che coltivano la religiosità pubblica, e l'inevitabile rovina a cui vanno incontro quelli che la trascurano, trattando solo marginalmente della libertà di culto e della lotta alle eresie, che non va molto al di là della topica menzione della condanna di Socrate da parte degli Ateniesi, «imputandolo che volesse introdurre nuova religione».

177. Con un brusco salto, Tasso scorcia in una sola frase il passaggio dalle persecuzioni dei cristiani nei primi secoli all'assimilazione di alcune norme del diritto romano in funzione anti-ereticale da parte degli imperatori cristiani, fino alla campagna vittoriosa di Carlo V contro la Lega di Smalcalda, culminata con la vittoria della battaglia di Mühlberg il 24 aprile 1547. Si noti come in tutto questo passo, e ancora di seguito (§ 171), la questione della lotta all'eresia sia esplicitamente e volutamente trattata in ottica esclusivamente politica, ossia rispetto al rischio che la diffusione organizzata di opinioni religiose diverse da quelle «dei principi» potesse portare a una «mutazion di stato». Per quanto riguarda l'accusa ai cristiani di «esser cagione de la ruina de l'imperio romano», un inciso tagliato da *Gonzaga piacere onesto* 91 («la qual opinione, tuttoché tenuta da molti, fu nondimeno da Orosio, gravissimo scrittore, per conseglio di santo Agostino efficacissimamente rifiutata») indica come qui Tasso, oltre ai primi libri del *de Civitate Dei* (cfr. in part. AUGUST. *De Civ. D.* I 36), avesse in mente, almeno sul piano generale, le *Historiae adversus paganos* (cfr. OROS. I *Prol.* 9).

178. La cosiddetta *Reconquista*, ossia la secolare campagna contro i regni moreschi installati nella penisola iberica a partire dal 711, si era conclusa solo con la presa di Granada

severità soverchia dunque poteva essere usata in Ispagna, e 'l corpo infermo di quella provincia, voglio usar di nuovo quella similitudine che voi quasi vi prendeste a gioco, aveva bisogno di medicine gagliarde e di medico diligente. **[170]** Ma un'altra provincia, altramente disposta e composta d'altra complessione e d'altri umori, non risanerebbe sotto gli istessi medici, o almen con le stesse medicine, e particolarmente il regno di Napoli, il quale non ha bisogno d'alcun rimedio sì fatto, perché 'n lui non è alcuna contaminazion eretica né alcun mescolamento di nazioni infedeli né alcuna pratica co' nemici de la fede cristiana: e s'abitarono già in lui i Saraceni di Nocera, or sono in guisa estirpati che se n'è quasi perduta la memoria, non solamente il sospetto;[179] né può temer alcun danno da l'Africa per quelle stesse cagioni per le quali poteva temerne la Spagna. **[171]** Non negherò già io che non possano ritrovarsi in lui alcuni luterani o altramente eretici; ma questi sono così pochi e di così poca autorità che non possono esser cagione d'alcuna mutazion di stato, né città è peraventura in Italia che ne sia meno sospetta.[180] **[172]** Ma perché due

nel 1492, a cui aveva fatto seguito l'espulsione dalla Spagna degli ebrei e dei musulmani che non avessero aderito al cattolicesimo, con gli editti rispettivamente del 1492 e del 1502: al momento dell'ambientazione del dialogo si trattava di fatti relativamente recenti, e attuale era ancora l'ampia presenza di comunità di *conversos* accusate di mantenere clandestinamente le proprie antiche tradizioni. Tale peculiare situazione era stata in effetti una delle ragioni principali addotte per giustificare l'istituzione dell'Inquisizione Spagnola alla fine del Quattrocento, e il suo rafforzamento lungo tutto il secolo successivo (cfr. López Vela 2010, pp. 827-833).

179. Tasso si riferisce a *Nuceria Saracenorum*, ovvero a Lucera, in Puglia, presso la quale Federico II aveva insediato una colonia abitata dagli arabi scacciati dal resto del Regno di Sicilia: la città fu poi distrutta, e la colonia smantellata, da Carlo II d'Angiò nel 1300. Tra le fonti che Tasso poteva conoscere, parla a più riprese dei «Saracini di Nocera» ad es. Giovanni Villani, *Nuova cronica* VII xiv, xviii e lxxxvii, VIII v-ix e xxiii-xxvi.

180. Un'argomentazione in gran parte analoga era nello scritto di Bernardo Tasso a Sanseverino: «Che fine potrà muovere il prudente animo di Sua Maestà a voler far questo? Se la religione, questa città è delle più antiche, che conobbero Christo, et quella, che di secolo in secolo confirmandosi nella sua fede, et nella sua religione, ha con tante operationi Christiane, et piene di fede, et di carità dato essempio all'altre, et persuasele ad esser tali. Quale è quella città, non pur in Italia, ma in tutta Europa, dove siano tante chiese bene instituite, et governate, tanti luoghi pii, dove si facciano tante elemosine, tante opere caritative, et Christiane? Il voler negare, che in questo regno, come in altri luoghi, non ci sieno de' tristi, et che meritino esser castigati, sarebbe un contradir al vero, et un mostrar temerariamente d'esser troppo degni della gratia di Dio, ma questi si possono castigar per la via ordinaria, constituitaci da gli Imperadori, dalle leggi, et dalle buone consuetudini» (Tasso 1557, p. 565; secondo Fratani 2013, pp. 160-163, si può sospettare che tali affermazioni intendessero coprire i circoli spirituali napoletani in odore di eresia ai quali lo stesso Bernardo era legato, e che forse l'insistenza stessa perché Sanseverino accettasse l'ambasciata mirasse a proteggerli).

sogliono essere i fonti de la eresia, l'uno la natural ragione, l'altro la maligna interpretazion de la Scrittura, assai più pericoloso par questo secondo, percioch'ogni inganno procede da alcuna simiglianza; laonde, quanto maggior similitudine è ne le opinioni, tanto più agevolmente la peste de l'eresie suole appigliarsi.[181] **[173]** Queste eresie ancora son più pestifere percioché quasi sempre sogliono esser accompagnate da alcuna animosità: però è ragionevole ch'ad esse si ponga maggior cura; l'altre furono forse più pericolose in que' tempi ch'i regni e le monarchie erano in poter de' gentili, come dice Dante:

181. Il passo è esito della giunzione di due brevi ritagli da *Gonzaga piacere onesto* 118 e 121, con la caduta di ampi brani del testo primitivo relativi al ruolo dell'Inquisizione rispetto alla salvezza delle anime, al bene della monarchia e all'*infamia* meritata dagli eretici solo in presenza di *pertinazia* o proselitismo (cfr. *Gonzaga piacere onesto* 96-101). Oltre alla prima ragione, storica e di contesto, che per Nifo dimostra come l'introduzione dell'Inquisizione Spagnola a Napoli non fosse necessaria, ne introduce una seconda, che distingue la miscredenza 'filosofica', legata a un eccessivo affidamento alla sola ragione, dall'eresia vera e propria, fondata su un'interpretazione della Verità rivelata diversa da quella accettata dalla Chiesa (su cui cfr. ad es. Thom. *ST* II-II q. 11 a. 2). Solo la seconda, che porta con sé una spinta missionaria rivolta anche alle masse popolari, è qui per Nifo potenzialmente pericolosa per lo Stato. La natura schiettamente religiosa della predicazione dei nuovi *eretici* (*Luterani* e *Calvinisti*, sarà esplicitato *infra*, 174 e 176) segna la profonda differenza della loro dottrina rispetto a quella degli aristotelici radicali, e la mette in diretta concorrenza con quella ortodossa: tale *simiglianza* può facilitare l'*inganno* (per quest'ultimo concetto, Alziati 2022 rimanda a *Phdr.* 268A). La distinzione tra i due tipi di deviazione dall'ortodossia, che corrisponde di fatto a quella tra filosofia e teologia, non era nuova (è suggerita, ad es., da Ariosto, *Sat.* VI 43-45, in riferimento a Nicoletto Vernia e Lutero): ma gli esiti politici (e militari) della riforma luterana avevano evidentemente gettato nuova luce sulla ben diversa pericolosità, per l'ordine costituito, dell'eresia fondata sull'interpretazione delle Scritture. Si ricordi inoltre che, facendo riferimento alla medesima distinzione, Tasso stesso aveva affermato, in un periodo prossimo a quello della prima scrittura di questo dialogo, di aver ceduto in passato alla tentazione dell'incredulità filosofica, ma mai a quella dell'eresia religiosa (cfr. *Lettere*, II, n. 123: «sai che il nome di luterano e d'eretico era da me, come cosa pestifera, abborrito e abominato; sebben di coloro che per ragion, com'essi dicevano, di stato, vacillavano ne la tua fede e a l'intera incredulità erano assai vicini, non ischivai alcuna fiata la domestichissima conversazione: e sai che de' miei dubbi non ragionai con alcuno per contaminarlo, ma solo per isgravar l'animo da quel peso che alcuna volta soverchiamente l'affliggeva [...]. E perché le ragioni e i mezzi termini che mi rendevano o dubbio o incredulo o non ben credente, non erano tolti da alcuno scrittore del nuovo o del vecchio Testamento, o d'autorità di teologo o di scrittore di cose sacre; ma o da qualche dimostrazione d'Aristotele e d'altri peripatetici filosofi, o da luoghi comuni co' quali in gran parte sono trattate le cose morali e civili; non si può dire che la forma de la mia credenza fosse o luterana o giudaica: e perché la fede si dee, come tutte l'altre cose, denominare non da la materia ma da la forma, propriamente parlando non si può dire ch'io sia stato luterano o ebreo»).

Questo principio male intese forse
Il mondo tutto, sì ch'Apollo e Giove,
Mercurio e Marte a nominar trascorse.[182]

[174] Né solo poteva esser molto dannoso in que' tempi ne' quali l'autorità de' legislatori e 'l consentimento di molte nazioni prestò molta credenza e diede gran forza a l'idolatria, ma ancora ne' tempi di Gregorio papa, ne' quali, benché il mondo avesse ricevuta la fede di Cristo, nondimeno la pestilenza de l'idolatria non era men sospetta ch'or sia quella de l'eresia luterana. A ragion dunque quegli idoli che da la legge vecchia erano stati vietati furono da quel santissimo padre guasti e disfatti.[183] **[175]** Ma ora il mondo è in ista-

182. *Par.* IV 61-63; ma Tasso, citando a memoria, modifica il testo: «Questo principio, *male inteso, torse / già tutto il mondo quasi, sì che* Giove, / Mercurio e Marte a nominar trascorse»; curiosamente, in *Gonzaga piacere onesto* 123 il secondo verso della terzina era citato correttamente (a eccezione dell'inversione *il mondo tutto quasi*). In quella redazione, dal canto dantesco erano anche citati i vv. 65-69, ed esplicitamente discusso il riferimento a Pl. *Ti.* 41D-42E ivi implicato (vv. 22-24 e 49-69) sulla pre-esistenza delle anime rispetto ai corpi, e sul ritorno di quelle nei corpi celesti dopo la morte, che nel discorso di Beatrice sembra posto all'origine della divinizzazione degli astri da parte degli antichi. Nella versione del *Nifo*, il rimando a *questo principio* resta irrelato, e il suo significato deve essere recuperato dalla memoria del lettore. Confrontandosi con l'autorità dantesca, Tasso da una parte allude alla tradizionale diffidenza nei confronti della filosofia, ingannevole sapienza umana, come 'madre di tutte le eresie', dall'altra suggerisce che nel contesto moderno, segnato dalla Riforma, essa possa essere secondo alcuni rispetti rimodulata: in una società ormai pienamente cristianizzata, e nella prospettiva politica entro cui sta affrontando il problema, i pericoli maggiori per lo Stato non vengono tanto dagli errori della 'ragion naturale', sovrapposti all'idolatria, quanto dalle deviazioni dottrinali interne alla fede stessa.

183. Sul divieto imposto dalla *legge vecchia* cfr. ad es. Dt 5,7-9: «Non habebis deos alienos in conspectu meo. Non facies tibi sculptile nec similitudinem omnium, quae in caelo sunt desuper et quae in terra deorsum et quae versantur in aquis sub terra. Non adorabis ea et non coles: Ego enim sum Dominus Deus tuus, Deus aemulator». Le prime attestazioni della presunta distruzione di statue ed edifici pagani da parte di san Gregorio Magno (papa dal 590 al 604) risalgono a Giovanni di Salisbury (cfr. *Policraticus*, II xxvi 14) e soprattutto alla *Narracio de mirabilibus urbis Romae* composta in Inghilterra verso la fine del XII secolo da un certo Mastro Gregorio (cfr. Pergoli Campanelli 2013, pp. 6-7): nei secoli successivi la leggenda fu spesso riportata e discussa, e in tempi vicini a quelli della composizione del dialogo vi si soffermava tra gli altri un autore vicinissimo a Tasso, che l'aveva scelto tra i revisori del suo poema, ossia Pietro degli Angeli da Barga (il *Bargeo*), nel *De privatorum, publicorumque Aedificiorum Urbis Romae Eversoribus Epistola ad Petrum Usimbardum Ferdinandi Medicis Magni Ducis Etruriae a Secretis Primum*, Florentiae, Apud Bartholomaeum Sermartellium, 1589, pp. 45-50, evocando temi che a tratti consuonano singolarmente con queste pagine tassiane (in part. pp. 47-48: «quamquam enim Gregorius, et illustri loco Romae erat natus, et liberalium facultatum studio excellebat, idem tamen, praeterquam quod Pontificatui praeerat, Christianae etiam pietatis amore sic flagrabat, ut tum demum verum

to che non dee temer ragionevolmente d'ammorbarsi per alcuna gentilità o idolatria: s'altri non volesse aver considerazione a' paesi ritrovati di nuovo oltre le colonne d'Ercole e 'l mare Atlantico ne l'altro emisferio, ne' quali così le statue de gli iddii sarebbono oggi periculose com'erano anticamente ne le parti del mondo conosciuto.[184] **[176]** Pur l'Italia, che già poteva temerne, ora n'è sicura, e più tosto dee guardarsi dal morbo de' Luterani o de' Calvinisti: come nel verno, nel quale l'uomo s'empie di pituita, si dee guardare da' morbi pituitosi, ma ne la primavera, in cui suol crescere il sangue, ch'egli non esca soverchiamente dal naso, o pur da la difficoltà de gli intestini, e ne la state similmente; ma ne l'autunno, cominciando l'uomo a raffredarsi e 'l sangue di nuovo a diminuirsi, sogliamo purgar co' medicamenti la maninconia, la quale è potentissima in questa stagione. **[177]** Oltre acciò sono, come dice Ippocrate, alcuni morbi propi de' luoghi e quasi nati con esso loro;[185] e

se patriae amatorem esse crederet, cum e civium omnium animis gentilium Deorum memoriam extirpasset, inque eorum locum Christi Liberatoris nostri cultum introduxisset. An ille, ut antiqui operis Signa retinerentur, permittere debuit, ut exuta Christiana pietate homines se ad impietatem, et Gentilium ritus referrent? neque enim ignoramus hoc ipsum ante Gregorium saepe fuisse a Romanis tentatum, cum multi essent, qui Rempublicam in tot tantasque calamitates incidisse dicerent, quod abiecto Deorum cultu, Christi cultum, et religionem suscepissent. [...] Etenim usque adeo altas Gentilitatis error in animis hominum radices egerat, eas ut extirpare, ac revellere sanctissimi Patres, ac Pontifices non nisi difficillime possent. Quare non modo non reprehendendi, sed etiam magnopere laudandi sunt, si ipsi Deorum simulachra vel comminuenda, vel demolenda curaverunt: quae suo ipsorum aspectu in hominibus superstitionis cultum quotidie renovabant, et Christianae pietatis igniculos, siqui a patribus accensi fuerant, extinguebant»).

184. Insistendo, sulla scorta dello spunto dantesco, sul nesso fra errori filosofici e paganesimo, Nifo conclude che una particolare vigilanza su questo tipo di errori può essere richiesta, nel presente, in contesti ancora non cristiani come quelli del Nuovo Mondo, forse per suggerire che il suo discorso non intende minimamente contestare l'introduzione dell'Inquisizione spagnola, tramite una rete di 'commissari', nelle colonie americane.

185. Questo passo, con tutto il precedente § 176, espande e complica *Gonzaga piacere onesto* 126, che nella seconda redazione era rimasto immutato (cfr. Raimondi 1958, II.1, p. 217 apparato): in entrambi l'immagine ha lo scopo di ribadire, in conclusione, che la cura dell'Inquisizione spagnola non è adatta alla particolare malattia di Napoli. Vi si riporta in sintesi un passo del *Liber de natura hominis*, che così legge nella versione di Ippocrate 1546, cc. 25*v*-26*r*: «Porro pituita in homine hyeme augetur. [...] Caeterum Vere pituita quidem adhuc fortis in corpore manet, sed sanguis augescit. [...] Sanguis autem iuxta haec augescit, ab imbribus videlicet et calidorum dierum tepore. [...] Signa autem hinc colligere licet, quod homines vere et aestate maxime dysenteriis corripiuntur, et sanguis ex naribus ipsis fluit, et calidissimi ac ruberrimi. [...] In autumno vero sanguis modicus fit [...]. Bilis autem per aestatem ac autumnum corpus possidet, id quod inde cognoscere potes: quod homines sua sponte hoc tempore bilem vomunt, et in medicamentorum potionibus biliosiora purgantur» (nella dottrina degli umori la *pituita*, ossia il catarro, corrisponde all'u-

questo di cui parliamo non pare ch'abbia potuto fare alcuna grave infezione in Italia, e particolarmente nel regno di Napoli: laonde non ha bisogno di simil medicamento. Questa è la mia opinione, signor Cesare, detta in quel modo ch'a voi è piaciuto.[186]

C.G. E a me non solo il modo, ma l'opinione è molto piaciuta.

[178] A.N. Ma poi ch'a voi tocca di ridurmi a mente le parole de gli oratori, con quali dice il Martello che Carlo è non sol re ma imperatore?

C.G. Con queste: «Per legitima successione è signor di questo regno, ma per elezione de gli elettori e per confermazion del pontefice imperatore».[187]

[179] A.N. Né sono queste peraventura degne di poca considerazione, percioché, sì come al principe si conviene aver per obietto il bene de la città, così a l'imperatore dee proporsi il bene de l'imperio.

C.G. Così è ragionevole.

A.N. Ma 'l bene de l'imperio contiene in sé quel de la città, come la città medesima è contenuta da l'imperio.

C.G. Non altramente.

[180] A.N. E se questo è vero, come la natura dà morte a le cose particolari per conservazion de l'universo, così la giustizia legitima, che è imitatrice de la naturale, per la conservazion de la monarchia non suole aver risguardo a quella de la città.[188]

more liquido e freddo detto anche *flemma*). Per l'affermazione sui *morbi propri dei luoghi*, si rimanda forse al trattato *de aere, aquis et locis*, dove si legge tra il resto: «Morbi vero hi ipsis vernaculi sunt» (ivi, c. 84*r*); BAFFETTI 1998, *ad. loc.*, ricorda invece una pagina del *De humoribus* (ivi, c. 135*v*), dedicata al medesimo tema.

186. Il discorso di Nifo si concludeva, in *Gonzaga piacere onesto* 127, con l'esplicita dichiarazione, caduta nella seconda redazione, che la diversa posizione di Nifo rispetto all'autorità dantesca derivava anche dall'aver considerato la medesima fattispecie «da politico» e non, come l'autore del *Paradiso*, «da teologo».

187. Cfr. *supra*, 34. Quello del potere *imperiale* era presentato nella prima redazione, in un passo poi caduto, come *eccezione* alla regola che prescrive al re di proporsi «per oggetto il ben de' popoli governati» (cfr. *Gonzaga piacere onesto* 85-86), e la questione era trattata più ampiamente rispetto allo specifico caso di Napoli (ivi, 98-102).

188. Rielabora *Gonzaga piacere onesto* 85: «*sì* come *nel mondo molte fiate* la natura dà morte alle cose particolari per conservazion dell'universo, così *l'umana* giustizia, che *della provvidenza della natura e d'Iddio* è imitatrice, *può molte fiate posporre il bene d'una città a quel d'un regno e quel d'un regno a quel d'una monarchia*», dove il rapporto stabilito fra legge positiva e legge naturale era terminologicamente più prossimo a THOM. *ST* I-II q. 91 a. 1 co.: «nihil est aliud lex quam quoddam dictamen practicae rationis in principe qui gubernat aliquam communitatem perfectam. Manifestum est autem, supposito quod mundus divina providentia regatur, ut in primo habitum est, quod tota communitas universi gubernatur ratione divina. Et ideo ipsa ratio gubernationis rerum in Deo sicut in principe universitatis existens, legis habet rationem». Per il principio che subordina il bene delle comunità parti-

C.G. In ciò non commette errore.

A.N. Anzi questa città stessa dovrebbe volontariamente espor la salute sua per la salute de l'imperio in quella guisa che 'l braccio alcune fiate suol ricever le ferite de la testa, ne la cui salute la sua è contenuta.

C.G. Assai mostrerebbe d'amar il publico bene, se ciò facesse.[189]

[181] A.N. Nondimeno come queste cose stiano, è molto difficile da conoscere; e percioché questa città è una parte de la monarchia di Carlo, mi pare che don Piero, che n'ha la cura, si possa assomigliar a que' medici che sogliono medicare alcune solamente de le parti del corpo: e come gli infermi ne' mali più gravi, ne' quali si suole aver risguardo non solo a qualche membro particolare, ma a tutto il corpo, chiamano il fisico il quale gli purga, così stimo che Napoli in questa occasione debba richiamarsi a l'imperatore, il quale ha il governo di tutta la monarchia.[190] **[182]** Niuna cosa nondimeno in questo proposito mi pare che sia stata ben accennata dal Martello, a la quale il Tasso abbia contradetto; ma forse non si dee tanto dubitare se Napoli debba mandare ambasciatori, quanto chi debba mandare.[191]

colari a quello della monarchia universale, modellato sull'ordine fra le parti nell'universo a cui è dedicato ARIST. *Met*. XII 1075a, cfr. DANTE, *Mon.* I VI-VII.

189. Mentre nel *Nifo* ci si limita a paragonare il sacrificio della città al braccio che ripara la testa, lasciandosi colpire al suo posto, in *Gonzaga piacere onesto* 98-105 erano indicati esplicitamente i due casi che giustificherebbero l'introduzione dell'Inquisizione Spagnola 'per il bene dell'impero': se fosse un pretesto per domare un Regno che rifiuta di sottomettersi all'imperatore, o se l'imperatore «volesse arricchire il fisco de' beni de gli inquisiti» per finanziare le spese di guerra (ivi peraltro si negava, a differenza del *Nifo* che lascia la questione aperta, che il caso presente rientrasse nella fattispecie).

190. Nel lessico antico il *fisico* conosce la scienza medica, e la applica per curare il corpo umano (cfr. *GDLI* VI, *s.v.*, 2), mentre il *chirurgo* può non essere esperto nell'arte medica, e agisce perciò secondo consuetudini e metodi pratici (ivi, III, *s.v.*) inevitabilmente *particolari*, ignari del quadro completo: allo stesso modo, la visione puntuale del Viceré di Napoli si contrappone a quella universale dell'Imperatore, e dal momento che è già stato dimostrato che l'introduzione dell'Inquisizione Spagnola non coincide con il bene di Napoli, è ora giusto e necessario rivolgersi al monarca universale perché valuti se essa sia determinata da una necessità dell'Impero. Tale posizione sembra corrispondere, nella sostanza, al quadro in cui si inserì effettivamente la linea diplomatica tenuta (senza successo) dai napoletani (così ad es. D'AMICO 2011, p. 306: «les insurgés considéraient que le vice-roi était le principal responsable de la politique de l'État et ils conféraient à l'empereur un rôle d'arbitre dans le conflit»).

191. Dopo aver affermato che su questo importante tema i due consiglieri non si sono espressi in modo preciso, Nifo introduce un nuovo punto di vista, che cambia in parte l'impostazione finora seguita nella *quaestio*: stabilita la legittimità e anzi la necessità dell'ambasciata, il punto non è più se sia giusto o meno che Sanseverino rifiuti l'incarico, ma se la città possa, o debba, affidarlo proprio a lui (tema che, come si è visto, era sollevato già in MARTELLI 1563, p. 33, dove però si affermava che «le orecchie di Cesare» sarebbero state

C.G. Così mi pare, perché 'l sospetto nel quale il Martello mostra che possa essere il principe per la fazione, non è mica così picciolo che non meriti d'esser considerato. Volete che noi rileggiam le parole?

[183] A.N. Assai mi ricordo di questo punto; ma non è tanto leggiera la ragione che 'l Tasso adduce a l'incontra da' servigi fatti dal principe a l'imperatore che non possa allegerire ogni antico sospetto.[192] Ricerchiamo, signor Cesare, se fosse altra cagione di sospetto la qual potesse render la persona del prencipe meno atta a questo ufficio.

C.G. C'è quella de l'antiche male sodisfazioni di cui fa menzione il Martello.

[184] A.N. Quelle stesse cose dunque, o signor Cesare, che ne la bocca d'alcun altro potrebbono esser credute, ne la sua perderebbono molto di fede, né sarebbe in alcun modo ascoltato, se volesse render sospetta la cupidità o l'ambizion di don Piero. Ma quali furono le cagioni de le male sodisfazioni tra 'l principe e 'l viceré? l'ambizion forse de l'uno e de l'altro?

C.G. Mi par che si raccolga da quelle parole del Martello ne le quali egli dice che 'l prencipe, per ischivare ogni atto di soverchia umiltà, s'è ritirato da le visite del viceré.[193]

[185] A.N. Ma se questa suspizion non è proceduta tanto oltre che ci sia nato alcun sospetto di vita, estimo che 'l prencipe assai possa allegerire ogni sospetto di nimicizia co 'l prevedere che 'l popolo non tenti alcuna cosa contra la vita del viceré, come intendo che sin ora ha fatto: e forse ogni sospetto rimoverebbe, se fosse di tanta autorità co 'l popolo che potesse far quegli effetti ch'appresso il vostro poeta fa quel gravissimo cittadino:

> Ac veluti magno in populo cum saepe coorta est
> Seditio saevitque animis ignobile vulgus,
> Tum pietate gravem ac meritis si forte virum quem
> Conspexere, silent arrectisque auribus adstant:
> Ille regit dictis animos et temperat iras.[194]

offese «e dalla causa medesima, e dal difensor d'essa»). Questa sezione (182-191) rielabora, con importanti tagli e modifiche, *Gonzaga piacere onesto* 102-115.

192. Cfr. *supra*, rispettivamente 29 e 62-64.

193. La nota rivalità tra Sanseverino e il Viceré, ricordata da Martelli (*supra*, 25), indebolirebbe cioè la credibilità dell'ambasciatore, inviato presso Carlo V proprio per mettere in discussione una decisione del suo nemico. All'origine dello scontro, si insinua, starebbe una questione di *ambizione* personale dei due gentiluomini, rivelata dalla pretesa di don Pedro di essere onorato con atti di *soverchia umiltà*, e dalla scelta di Sanseverino di interrompere i rapporti pur di non sottoporvisi.

194. *Aen*. I 148-153 (con omissione del v. 150, e modifica della clausola del v. 153 «et tempora mulcet»: anche qui, come già per Dante *supra*, 173, in *Gonzaga piacere onesto* 114 la

[186] C.G. E s'è alcuno ch'abbia autorità co 'l popolo, è certo il prencipe; ond'a lui più ch'a niuno altro si conviene d'adoperarla.

A.N. Piaccia a Dio ch'egli l'adopri in guisa che questa città deponga l'armi, e tutte le demostrazioni sue siano pacifiche. E a questo più ch'ad alcun'altra cosa devrebbe il nostro Tasso persuaderlo: percioché, se co 'l principe suo signore andasse a la corte mentre il popolo ritien l'arme, che potrebbe egli rispondere a monsignor d'Aras o a don Luigi d'Avila o a Consalvo Pers, s'in questo modo gli favellasse:[195] «Per ch'è venuto, o signor Tasso, il vostro padrone? O come oserà per quella città ragionare, la qual armata minaccia al viceré? Onde gli vien questo ardire, da l'autorità ch'egli ha con la città o pur da quella la qual ha con Cesare? **[187]** Se da la prima, perché non l'ha mostrata in servigio del suo re? Se da l'altra, ditemi ancora: ond'è proceduta questa autorità, da' meriti de' suoi antecessori o da' suoi propri? Da quelli nascer non può in alcun modo: percioché, quantunque i suoi maggiori fosser signori di molto valore, il dimostrarono assai più spesso contra la casa d'Aragona che per lei; da questi non negherò mai ch'ella non possa esser nata; nondimeno niun merito avrebbe con l'imperatore se prima il re cattolico con reale clemenza non gli avesse perdonati i difetti da gli avoli suoi e per grazia ricevutolo nel numero de' più fedeli servitori e parenti. **[188]** S'in quella stessa clemenza confida, ragionevolmente confida; ma qual altra grazia gli pare che meritin da l'imperatore ⟨i⟩ Napolitani, ribelli e sediziosi, di quella che meritò la città di Guanto,

citazione era invece corretta); traduzione: «Come quando in una vasta adunanza di popolo scoppia / la sedizione, e il volgo infuria negli animi, / [...] ma se vedono un uomo grave per religione e per meriti, / tacciono e restano a orecchie ritte, / e lui parlando governa le menti e *modera i furori*». È un passo ulteriore: Sanseverino potrebbe presentarsi come ambasciatore autorevole soltanto se prima riuscisse a placare i tumulti napoletani.

195. Si è qui modificata la punteggiatura del testo Raimondi, in quanto Nifo riporta il discorso che un consigliere di Carlo V come Nicolas Perrenot de Granvelle (1486-1550), Luis de Ávila y Zúñiga (1504-1573) o Gonzalo Pérez (1500-1566) potrebbe rivolgere a Bernardo Tasso. Il tema, e la contrapposizione tra i consiglieri imperiali e Sanseverino, erano già in MARTELLI 1563, p. 32: «li saranno state dipinte congiure, seditioni, e quasi ribellioni; e queste informationi havranno già fatti fondamenti saldissimi nella mente di Cesare, sì per non haver havuto contradittione fin qui, come per essere state porte da persone di credito, e d'autorità, non vedo che buon successo se ne possa sperare: perché chi andrà a questa impresa, bisogna che sia persona d'altrettanta fede appresso del giudice, come quelli, che l'hanno informato, anzi di tanto più, quanto basti a gettar in terra le prime impressioni, per poter poi disputar la causa del pari, la quale anchor che sia piena d'honestà, e di giustitia, non mancheranno però ragioni a chi la voglia impugnare [...]. Queste ragioni dette inanzi a Cesare, o allegate da lui medesimo, gitteranno in terra tutte l'altre, che fussero portate di qua per molte che potessero essere».

sua patria? Pensi dunque, o signor Tasso, il principe vostro molto bene quel ch'a lui si convenga di chiedere a l'imperatore in questa occasione».[196]

[189] C.G. Io non so quel che 'l Tasso ragionevolmente a queste parole potesse rispondere.

A.N. Dunque, signor Cesare, se non potesse il principe persuadere a la città ch'ella deponesse l'arme, non dovrebbe il Tasso al principe persuadere ch'egli da lei accettasse l'ambasceria.

C.G. Assai prudente mi pare il vostro conseglio, e tra quel del Tasso e del Martello temperato: e quantunque più amiate l'uno de l'altro, non mi pare che per affetto siate mosso a giudicar de le loro opinioni.

[190] A.N. Amico è l'uno e l'altro, ma più la verità, la qual vorrei che dal principe fosse ben conosciuta.[197] Ma s'avenisse ch'egli ricusasse questa ambasceria, dee nel ricusarla proporsi l'util proprio o quel de la patria?

196. L'immaginato attacco del consigliere imperiale (che presenta «anzi ragioni di stato che filosofiche»: *Risposta all'Accademia della Crusca*, p. 401) oppone a Bernardo due coppie di disgiuntive: prima è rimesso in campo il conflitto di lealtà fra il servizio alla patria e quello all'imperatore, domandando provocatoriamente perché il principe non abbia usato l'autorità che Napoli gli riconosce per placare i tumulti; poi, dopo aver ricordato i trascorsi filo-francesi dei Sanseverino, aggiunge che il servizio che Ferrante ha potuto prestare all'imperatore è dipeso soltanto dalla *clemenza* di quest'ultimo, la quale però non può spingersi fino a perdonare una città ribelle – come aveva dimostrato l'intervento personale dello stesso Carlo per sedare la rivolta di Gand, sua città natale, nel 1539-1540 (l'episodio era ricordato anche da Bernardo Tasso nella già citata lettera a Girolamo Molin, in TASSO 1557, p. 393). Rispetto alla prima e alla seconda redazione del passo (cfr. *Gonzaga piacere onesto* 110 e RAIMONDI 1958, II.1, p. 221 apparato), con le ultime correzioni Tasso aggiunse il riferimento al *re cattolico* Ferdinando II d'Aragona (BAFFETTI 1998, *ad loc.*) e al suo parentado con Sanseverino, alludendo al fatto già ricordato che la madre del principe, Marina d'Aragona, era nipote naturale del re (cfr. ADDANTE 2017).

197. Scrivendo *post factum*, Tasso si avvia a concludere la discussione sugli eventi del 1547 attribuendo al *princeps sermonis* una 'terza via' che media rispetto a quelle storicamente sostenute dai consiglieri di Sanseverino, e suggella il proprio distacco dalla posizione paterna adattando la sentenza proverbiale *amicus quidem Socrates sed magis amica veritas* (derivata in origine da *Eth. Nic.* I 1096a, essa è ricordata tra gli altri, con attribuzione a Platone, ad es. da THOM. *Sent. Eth.*, lib. 1 l. 6 n. 5; Tasso utilizza la medesima espressione scrivendo *A' Seggi e al popolo napolitano*: «Ne le cose che come filosofo scriverò, dirò come disse quel saggio: Amici sono gli Aragonesi, amici i Sanseverini, amici i Davali; ma più amica è la verità»: *Lettere*, II, n. 129; cfr. anche *Della precedenza* 21, in cui Tasso la riferisce direttamente ad Aristotele, e *Cataneo-idoli* 77). Così facendo, del resto, egli sposta il discorso dal dilemma del principe all'errore della città, che per il proprio stesso bene non avrebbe mai dovuto affidargli quell'incarico, e fa così ricadere buona parte della responsabilità per il fallimento della missione (e per le conseguenze che colpirono la sua famiglia) sui *Seggi* e sul *popolo napoletani*, in un attacco che, con apparente paradosso, era espresso in modo ancor più esplicito nella prima redazione del dialogo, a loro dedicata (*Gonzaga piacere onesto* 103: «E io non

C.G. Questo più tosto.

A.N. E se l'util de la patria può esser congiunto con quel del re, come dicemmo, dee il prencipe in modo ricusar l'ambasceria ch'egli il manifesti, che per utilità de la patria la ricusa, proponendo altri più atto, co 'l mezzo de' quali potesse più agevolmente esser essaudita?

C.G. In tal modo, credo io, e non in alcun altro.

[191] A.N. E in questa occasione non mancheranno al prencipe parole illustri, con le quali possa dimostrare l'amor ch'egli porta a la patria e la prontezza con la quale esporrebbe la vita per lei, se fosse necessario.[198] E vorrei che fosse qui ora il Tasso o 'l Martello, il quale queste parole c'insegnasse; ma poi che né l'uno né l'altro ci si ritrova, che debbiam fare, o signor Cesare?

C.G. Seguir il nostro ragionamento, se non pur vi piace con quelle stesse parole qui ragionare, con le quali credete che 'l principe fosse udito più volentieri.

[192] A.N. Né 'l prencipe con le mie parole piacerebbe forse a' Napolitani, né io con l'altrui a me medesimo: laonde a me parrebbe che queste cose che si sono dette del principe e di Napoli e del viceré e de l'imperatore, assai incerte per l'incertitudine del soggetto del qual si ragiona, né meno pericolose, devessero esser ridotte a gli universali, ne' quali considerandole, non solamente sarà più facil la determinazione, ma ancora senza offesa d'alcun particolare.[199]

C.G. Aspetto d'udirla.

credo che l'ufficio dell'ambasceria debba da alcun suo cittadino esser rifiutato, ma giudico bene ch'ella il principe di Salerno men di ciascuno altro dovrebbe eleggere e ch'egli sia mal consegliato a non consegliar la città che d'altro ambasciatore faccia elezione»).

198. Quest'ultima coda, che rielabora profondamente *Gonzaga piacere onesto* 110-115 (dove fra il resto si suggeriva di mandare al suo posto il padre di Cesare Gonzaga, Ferrante, oppure Francesco Ferdinando d'Avalos), sembra voler marcare implicitamente una netta differenza col passo, apparentemente prossimo, che concludeva la lettera originale di Martelli («Io fui sempre d'openione, che le forze s'havessero a fare in divertir l'elettione, per non haver a venire a questo punto di negare alla città, et hora sono d'openione, che quando si potesse evitare l'andata, *con colore, c'habbia in sé dell'honesto*, che non si lasci di farlo»: MARTELLI 1563, p. 34): contro l'esortazione del fiorentino a trovare ragioni soltanto apparenti e ingannevoli, Nifo/Tasso ritiene che un simile tentativo, da parte di Ferrante, sarebbe stato veramente motivato dalla volontà di fare il bene della patria.

199. Il passo, aggiunto integralmente nella seconda redazione, introduce la sintesi universalizzante che conclude la parte 'politica' del dialogo. Si noti che l'*incertitudine* del soggetto deriva dall'avere a che fare con fatti storici, contingenti (dominio della *prudenza* e non della scienza, in quanto cose «i cui principi possono essere diversamente da come sono»: *Eth. Nic.* VI 1140a), il *pericolo* dal rischio di offendere qualcuno dei *particolari* attori coinvolti: l'astrazione generalizzante è dunque più *sicura* a livello tanto gnoseologico quanto politico-diplomatico.

[193] A.N. Brevemente l'intenderete: ché al paragone di duo onesti ridur si dee la quistione «se 'l buon cittadino debba servir più tosto a la patria ch'al suo re naturale»; nel qual paragone se sceglierà la più onesta de le parti come dee, sceglierà insieme quel ch'è più orrevole e piacevole. Ma impossibile è che, servendo al re, non serva a la patria insieme, perché 'l bene del buon re da quel de la patria non può esser disgiunto in alcun modo; e se 'l re è buono, è insieme legitimo e naturale. **[194]** Né questo si dee intendere più d'un re che d'un altro o più in uno che 'n uno altro tempo o più in uno che 'n un altro luogo: percioché senza alcuna circonstanza di tempo e di luogo è buono il re che per sé è buono, e parimente naturale e legitimo secondo le leggi de la natura, per le quali i più prudenti commandano a' meno prudenti. Laonde, conoscendo quel ch'è per sé giusto e leggitimo, cercherà che sia esseguito; e le cose de le quali per l'incertitudine del soggetto non si può render sempre l'istessa ragione, governerà con la sua prudenza, come deono esser governate a beneficio de' soggetti. E s'egli sarà non solo re ma monarca, posporrà sempre il bene particolare d'alcuna città o d'alcun regno al bene universale di tutto l'imperio.[200]

[195] C.G. Io ho udito la determinazione, la qual benché mi sia molto piaciuta, come quella che s'è quasi alzata da l'incertitudine de' particulari a la certezza de gli universali e ritirata dal pericolo ch'è nel parlar de gli uni a la sicurezza con la quale si favella de gli altri, mi spiace nondimeno che 'l vostro ragionamento abbia sì tosto fine: percioché, quantunque io non sappia se parte alcuna ci manchi, nondimeno sono ancor vago d'intendere alcuna cosa: come stia il piacevole con l'onesto e con l'orrevole; percioch'il Martello accenna che sia un de' fini che posson muover il principe a l'ambasceria, e potrebbon muover altri parimente.[201] E l'intendere è con mio grandissimo piacere: e questo diletto da molti altri è accompagnato, da quelli, dico, che ha seco il luogo stesso, il quale è molto piacevole e c'invita a seguire il ragionamento.

[196] A.N. Il mormorio di quella fontana risuona un non so che d'estivo e di canoro e fa così dolce concento con quel de le fronde de gli alberi e co 'l canto de gli ucelli che ben si pare che la natura è miglior maestra de la musica che non è l'arte umana; e oltre a ciò è così vago a riguardare che niuno altro obietto più grato può appresentarsi a la vista.[202]

200. Nifo riporta in sintesi i passaggi fondamentali del suo discorso: sul piano astratto egli ha risolto la *quaestio*, dimostrando che dal punto di vista ideale il conflitto fra lealtà alla patria e lealtà al sovrano non può sussistere: obbedendo al *buon re* non si può che fare il bene di quanti gli sono sottomessi.

201. Cfr. *supra*, 26.

202. Nel passaggio dalla sezione retorico-politica a quella filosofica, sono evocati due tipi di piacere poi più volte ripresi nel ragionamento: da una parte quello intellettuale le-

C.G. Molto m'è caro, signore Agostino, che le bellezze di questo giardino tanto vi piacciano: e a me piacciono egualmente. Ma nondimeno niun altro piacere mi par che possa esser agguagliato con quel del vostro ragionamento.

[197] A.N. Ma quando voi udiste l'orazion del Martello, sentiste ancora gran diletto?

C.G. Grande.

A.N. E grande ancora il sentite quando la vostra fortuna vi concede che possiate ragionar con la vostra donna?

C.G. Senza alcun dubbio.

[198] A.N. Ma qual fra tutti è maggiore? O pur è sciocchezza la mia, ch'io voglia far alcun paragone con quel ch'avete ragionando con l'idolo del vostro cuore?

C.G. Certo io non voglio negare ch'egli maggior non sia de gli altri; nondimeno è assai malagevole il far paragone fra le cose che non sono d'una specie stessa, come non mi paiono questi piaceri: percioché, quando io sono con la mia donna, mi sento sempre commosso e agitato, né senza grandissimo movimento ho udite le orazioni, e quella del Tasso particolarmente; ma mentre voi avete ragionato, io non ho sentito alcuna perturbazione. Onde, se quel diletto è maggiore il quale ha maggior forza, gli altri saranno maggiori; ma se quel si dee più stimar ch'è più puro e più semplice e senza amaritudine, niun altro può esser agguagliato con quel del nostro ragionamento.[203]

[199] A.N. Vi pare che 'l nostro parlare abbia acquetati alcuni di que' moti che l'orazion de gli altri aveva commossi?

C.G. Mi par veramente.

A.N. E chi può quetare i movimenti d'un altro è men possente di quello i movimenti del quale acqueta?

C.G. Non è ragionevole ch'egli sia men possente.

gato al discorso (l'*intendere*), dall'altra quello proprio dei sensi più nobili, la vista (il luogo «vago a riguardare») e l'udito (il suono della *fontana* e delle *fronde*, il *canto degli uccelli*). La transizione, nel *Nifo*, è curata in modo da sottolineare il nesso fra la parte finale del dialogo e quanto precede: molto più netto era invece lo stacco fra la sezione *grave* e quella *piacevole*, e più pretestuosa l'introduzione del nuovo tema, in *Gonzaga piacere onesto* 133-134. Di qui in poi, nel passaggio dalla prima alla seconda redazione, il dialogo fu completamente riscritto, con un considerevole ampliamento, approfondimento e precisazione di quanto accennato ivi, 166-173.

203. Una volta distinti i piaceri di cui si tratterà, in una gradazione discendente che va dal ragionamento di Nifo (dialettica) all'orazione di Martelli (retorica) fino alla conversazione con l'amata, si precisa la nuova *quaestio*: se sia più grande il piacere che ha maggiore forza (quello sentimentale, che pertiene all'*eros* come alla retorica, per la sua carica patetica) oppure il piacere più puro (quello intellettuale, proprio della filosofia).

A.N. Non dee esser dunque giudicato men possente il piacere che v'acqueta l'animo di quegli altri che ve l'hanno commosso?

C.G. Non per questa ragione.[204]

[200] A.N. Ma credete che 'l mio ragionamento potesse acquetare in voi i movimenti che da la vostra donna sono in voi cagionati?

C.G. Peraventura potrebbe; ma tanto quelli sono più dolci de gli altri che la quiete m'apporterebbe noia e rincrescimento.

A.N. Nuova cosa odo da voi veramente, percioché ciascuno ch'è in moto desidera il riposo e si muove per riposarsi, quando che sia, e voi solo ne' vostri amorosi muovimenti non desiderate d'acquetarvi.

[201] C.G. Forse i moti de l'anima mia son simili a quelli del cielo, onde debbiam credere ch'ella sia discesa: però non è maraviglia ch'ella, sempre movendosi, sempre desideri di muoversi, e sia quasi la sua quiete nel movimento.

A.N. Tuttavolta il cielo in guisa si muove che possiam dire ch'egli sia sempre in se stesso, né cerchi alcuna cosa fuor di sé. **[202]** Ma l'anima vostra, movendosi, non pare che resti in voi, ma cerca la vostra donna ch'è fuor di voi.

C.G. Anzi io la ricerco pure in me stesso, perché non è in alcun'altra parte meglio impressa, e in me vorrei ritrovarla in guisa ch'io ne sentissi perfetto piacere. E comeché ciò non mi sia conceduto di fare, non si muove mai l'appetito mio verso lei, ch'io non senta in quel movimento alcun piacere.[205]

[203] A.N. Ma vogliam cercar la natura del piacere ne l'altre cose acciò che possiam conoscere quel ch'egli sia, perché, se prima si ricercasse quale egli sia, si confonderebbe l'ordine; o pur cominciar da la prima questione, s'egli sia?

C.G. Ordinate, come vi pare, il ragionamento, bench'il ricercar s'egli sia mi par soverchio, perché è noto sino a' fanciulli e a le mute bestie, le quali, non potendo manifestarlo con la voce, l'accen⟨na⟩no come possan meglio.

204. Precisando i termini di cui si dibatte, sono distinte due macrocategorie: i piaceri che hanno natura di *movimento* (secondo la dottrina riferita a Platone e desunta dal *Filebo*) e quelli che invece hanno natura di *quiete* (secondo l'insegnamento aristotelico). La risposta di Nifo anticipa la conclusione a cui si arriverà *infra*, 236-237: il piacere-quiete è superiore e dunque più *possente*.

205. Cesare Gonzaga, figura del giovane innamorato, cerca di assimilare il *movimento perpetuo* dei suoi sentimenti a quello delle sfere celesti, aggiungendo un'allusione alla dottrina platonica sull'origine delle anime per cui cfr. *supra*, nota 182. Nifo lo corregge subito, ricordando che la perfezione del moto circolare uniforme dei corpi celesti (cfr. Arist. *Ph.* VIII 265a-b) lo distingue radicalmente dai movimenti (imperfetti) del mondo sublunare: a questi sarebbe più proprio paragonare l'agitazione perenne vissuta dall'innamorato, dovuta, come implicitamente riconosce Gonzaga, all'impossibilità di raggiungere la perfetta unione con l'oggetto del proprio desiderio.

[204] A.N. Questo medesimo prova che egli sia; perché, desiderandolo tutte le cose, non può esser alcun dubbio ch'egli non sia.[206]

C.G. Per certo.

A.N. Ma quel ch'è desiderato da tutti, conviene non solamente ch'egli sia, ma che sia qualche bene o ch'almeno paia a quelli ch'il desiderano.

C.G. Se da tutti è desiderato, a tutti parrà bene o sarà più tosto: perché non mi par ragionevole che tutti possano ingannarsi nel desiderare il bene, ove alcun pur s'ingannasse.[207]

[205] A.N. Per questa ragione provava Eudosso non solamente ch'egli fosse bene, ma che fosse il sommo bene, avegnaché sia eligibile e da tutti eletto per sé, e l'altre cose siano elette per lo piacere; ma egli non s'elegge per alcuna altra, né fu mai dimandato ad alcuno a che fine si dia buon tempo.

C.G. Nessun dubbio mi pare in quel che voi dite.[208]

[206] A.N. Tutta volta chi dice ch'il piacer è quello che da tutti è deside-

206. Questo scambio, che inaugura la trattazione specifica sul piacere, riprende schematicamente l'attacco della sezione dedicata allo stesso tema in NIFO, *de amore* XXVII *Omnes appetere voluptatem natura*, dove si afferma la necessità di cominciare la discussione definendo con precisione *se* una cosa sia («Quoniam scientificarum quaestionum prima, ut Aristoteles inquit [*An. po.* I 71a] est utrum res sit, si probabimus omnes uoluptatem appetere, exploratum erit primo uoluptatem esse, deinde quod sit bonum quippiam»), e sono portati diversi argomenti per provare che il piacere sia naturalmente desiderato da tutti: Tasso seleziona e scorcia questa parte, richiamando rapidamente solo l'esempio dei fanciulli («Aristoteles uero quod sit nostro generi naturalis familiarisque cuius rei nobis argumento sunt paedagogi qui pueros uoluptate atque dolore erudiunt: pueri enim metu doloris a rebus turpibus abstinent, uoluptatis autem amore honestis student»: cfr. *Eth. Nic.* X 1172a) e degli esseri privi di ragione («Idem et alia ratione Aristoteles monet: nam et qui mente carent, et qui prudentiam habent, et qui praui sunt, eam affectant»: cfr. *Eth. Nic.* X 1172b), e lasciando cadere quello, successivo e più controverso, della *philautia*. L'osservazione sulle *mute bestie* che manifestano il *piacere* con la *voce* è invece aggiunta tassiana, dal celebre principio espresso ad es. in ARIST. *Pol.* I 1253a. Tutto questo brano, da «Ma vogliam cercare la natura» fino a «...noi sentiamo piacere» (§§ 203-208), sembra sia stato aggiunto da Tasso nell'ultima revisione (cfr. RAIMONDI 1958, II.1, p. 228 apparato).

207. Il ragionamento continua a seguire l'articolazione del trattato di Nifo, riprendendo *de amore* XXIX *Voluptatem esse bonum secundum Eudoxum*: «Quod autem uoluptas bonum sit, ex his quae modo diximus Eudoxus probauit. Est enim ipsa appetibile quippiam, quare et bonum: omne enim quod expetitur *est*, *aut uidetur*, appetenti *bonum*» (cfr. *Eth. Nic.* X 1172b).

208. Traduce l'attacco di NIFO, *de amore* XXX *Eudoxi opinio de uoluptate et Epicuri*: «Nec solum bonum, sed summum omnium bonorum Eudoxus asseruit, primo quia est per se eligibilis: omnes enim uoluptatem eligunt propter se, et caetera propter uoluptatem. Neminem enim interrogas cuiusnam gratia capiat uoluptatem propterea quia per se ipsam uoluptas expetibilis est»; Nifo stesso, d'altra parte, seguiva molto da vicino ARIST. *Eth. Nic.* X 1172b (al quale rimanda BAFFETTI 1998, *ad loc.*, che richiama anche ivi, I 1101b).

rato o da tutti eletto o eletto per sé, non ci manifesta ancora quel ch'egli sia; ma queste deffinizioni son date communemente a la felicità, la quale è quella che tutti desiderano, ed è quasi un segno a cui son dirizzati tutti i nostri pensieri e quasi una meta la quale è preposta al corso di ciascuno.[209] **[207]** Laonde ancora non sappiamo niuna cosa più distintamente de la natura del piacere, e cercheremmo troppo frettolosamente s'ogni piacere sia buono, come vogliono Aristippo, Eudosso, Epicuro, Metrodoro e i Cirenaici, o perch'egli sia contrario al dolore, ch'è reo, o perché faccia perfetta ogni nostra operazione, o perch'accresca la bontà di tutte l'altre azioni o per qual si voglia altra ragione, o pur s'ogni piacer sia reo, come mostrò di credere Platone, o s'alcun piacere sia buono, altro malvagio, come c'insegna Aristotele.[210] **[208]** Ricerchiam dunque prima quel ch'egli sia.

C.G. Ricerchiamne.

A.N. Onde aviene che, bevendo o traendoci la sete, noi sentiamo piacere?

C.G. Perché sentiamo riempire un cotal quasi mancamento il quale è in noi, e ci par quasi di ritornare ne l'esser nostro naturale.

[209] A.N. E per questa medesima ragione ci par di sentir piacer quando ci satolliamo.

209. Piccola deviazione da Nifo, *de amore*, comunque coerente con il suo percorso, con un inserto che riprende concetti chiave del pensiero aristotelico (cfr. ad es. *Eth. Nic.* X 1176b).

210. Sembra che Tasso selezioni, riassuma e riformuli alcuni dei temi della rassegna offerta da Nifo, *de amore* XXIX-XXXI (XXX: «si cuilibet bono additur, illud reddit magis bonum [...]. Quare cum uoluptas omnium actionum bonitatem augeat, ipsa erit simpliciter ac per se bonum quippiam et summum bonum»; XXIX: «idem [Eudoxus] probauit quoniam dolor est malus, cum eum omnes fugiant [...]. Quare uoluptas, quae dolori contraria est, et appetitus, est quippiam bonum»; XXXI: «Aristoteles philosophorum princeps opinionem hanc reprobat, et primo probauit non omnem uoluptatem esse in se bonam, licet alicui uideretur bona»; ivi: «Insuper concludit dato quod omnes essent bonae, non esse simpliciter ac per se bonas, sed ratione operationum quas perficiunt»), e che risalgono ad Arist. *Eth. Nic.* X 1172b (a cui rimanda Baffetti 1998, *ad loc*). Il canone di filosofi edonisti (Aristippo, Eudosso, Epicuro, Metrodoro e i Cirenaici) rapidamente stilato da Tasso non compare come tale nelle due fonti (ma di essi è comunque notizia in Diogene Laerzio), e sembra voler correggere la serie di stoici «Zeno, et Diogenes, et Archidemus, et Cleantes» impropriamente accostati da Nifo agli epicurei (per la serie di filosofi, Baffetti 1998, *ad loc.*, rimanda genericamente al *de finibus* di Cicerone). L'affermazione che per Platone il piacere sia sempre un male si legge poi in Nifo, *de amore* XXXVIII, in un passo di chiusura che presenta qualche analogia di costruzione con quello tassiano: «Eudoxus itaque, et Epicurus, et Aristippus, et caeteri qui hos sequuntur non recte opinantur cum dicunt uoluptatem esse summum bonum, cum ipsa in se nec bonum sit, nec malum. Plato etiam cum dixit omnem uoluptatem esse malum, non bene sentit, tum quia aliquae sunt bonae, saltem quatenus operationes probas sectantur, tum uel maxime quia uoluptas in se nulla proba est aut improba».

C.G. Per questa.[211]

A.N. Dunque direste che 'l piacere del mangiare e del bere sia un riempimento d'alcun difetto o un ritorno ne lo stato naturale, come disse Platone.

C.G. Direi senza fallo.[212]

[210] A.N. E perch'ogni ritorno è movimento, il piacere ancora di sì fatte cose è movimento.

⟨C.G.⟩ È a parer mio.

A.N. Buona dunque ancora è la definizione che di lui diede Epicuro, ch'egli fosse un movimento piacevole ne' sensi.[213]

C.G. Così mi pare.

[211] ⟨A.N.⟩ Ma 'l piacer che si prende de la lode e de la buona fama direm che sia riempimento, o pur quel che prendete parlando con la donna vostra?

C.G. Per alcuna cagione mi par che si possa dire: perché l'animo è sempre digiuno di quel cibo del qual, ragionando con esso lei, pasco gli spiriti miei famelici.

[212] A.N. E molto più agevolmente mi concederete ch'egli possa esser detto un piacevol movimento.

C.G. Non solo da un moto, ma da molti in quel punto sono agitato: perché da l'una parte mi tira a sé il desiderio de la sua bellezza, da l'altra mi ritrae quasi in contrario il rispetto di non offenderla; e mille altri affetti sono ne l'animo mio in quel tempo medesimo, i quali tutti son movimenti e quasi contrari fra loro, e commuo⟨vo⟩no in guisa l'anima che, non potendo la ragion frenarli a sua voglia, appaiono segni manifestissimi de l'interna agitazione e, per così dire, de la tempesta e de la battaglia del cuore.

211. Era qui aggiunta una ulteriore battuta, poi cassata, che già alludeva alla dottrina di Epicuro: «A.N. Ma quando non avete né fame né sete, quello stato è mezzo fra 'l piacere e 'l dolore e può chiamarsi indolenzia. C.G. Convenevolmente» (cfr. RAIMONDI 1958, II.1, p. 229 apparato).

212. Anche NIFO, *de amore* XXXII *Voluptatem non esse motum aduersus Platonem* affronta a questo punto il tema: egli però, continuando a seguire l'ordine di *Eth. Nic.* X, propone subito la confutazione di Aristotele, e il suo paragone fra il piacere e la vista; Tasso si sofferma invece per approfondire la visione platonica (per la discussione sul piacere-movimento cfr. in part. PL. *Phlb.* 31E-32B, a cui rimanda BAFFETTI 1998, *ad loc.*, e 53B-54D; la confutazione in ARIST. *Eth. Nic.* X 1174b).

213. Cfr. CIC. *Fin.* II 23 75 (BAFFETTI 1998, *ad. loc.*): ma EBGI 2019, p. 45 nota 37, osserva come Tasso sembri qui riprendere, per descrivere il piacere epicureo, l'espressione che nel *de voluptate* Ficino aveva utilizzato per quello platonico: «Voluptatem vero esse Plato vult *suavem quandam motionem in sensibus*». La battuta fu aggiunta nella terza revisione (cfr. RAIMONDI 1958, II.1, p. 229 apparato).

[213] A.N. Ma questo diletto così vario e così mescolato vi fa egli qual solete esser nel vostro stato naturale o pur diverso?

C.G. Diverso assai.

A.N. Adunque non par vero ch'ogni piacere sia un ritorno ne lo stato naturale?

C.G. Non per questa ragione.

[214] A.N. E quando voi sentite quel vostro mescolato diletto, gli affetti sogliono ripugnare a la ragione?

C.G. Sogliono, perch'io non sono più savio degli altri o men combattuto da le passioni.

A.N. Dunque egli sarà più tosto un moto contrario a la natura ch'un movimento verso la natura, e una partita da se medesimo, non un ritorno a se stesso.[214]

[215] C.G. Io non sono più atto a resistere a le vostre ragioni ch'a l'amorose passioni: laonde a questa volta voi medesimo vi risponderete, o elleno si rimarranno senza risposta.

A.N. Forse debbiam concedere che ci sia una potenza superiore a la ragione, a la quale il piacere amoroso non ripugna; e se da lui sarem rapiti in quel modo che s'accenna in que' versi:

> Rapto per man d'Amor, né so ben dove,
> Doppia dolcezza in un volto delibo,

non ci porterà egli contra la natura, ma sovra lei:[215] perché, sì come il foco, movendosi verso il mezzo del mondo, si muove a forza contra la sua propria inclinazione, che l'inalza a l'estremo, ma, girando a torno co 'l cielo, non fa moto violento né contrario a la natura, ma sopranaturale, così l'appetito ra-

214. Tasso sembra aver scelto di confutare, o rettificare, la proposta di Platone, non seguendo Aristotele o Nifo, ma secondo una diversa strategia: dopo aver fatto coincidere le nozioni di piacere come *riempimento d'alcun difetto*, di ritorno allo stato naturale e di movimento (208-210), ora nega tale identità mostrando l'esempio di un *piacevol movimento* (212) che si presenta come *diletto vario e mescolato*, segno di un'*interna agitazione* non governabile dalla *ragione*, che dunque non può coincidere con un ritorno allo *stato naturale* (212-213): dal momento che l'uomo è per natura un animale razionale, i piaceri 'passionali/sensuali' rappresentano un *moto contrario alla natura*, che ci allontana da noi stessi (215).

215. *Rvf* 193 7-8. Qui seguiva una battuta, poi cassata, che manteneva un ricordo dell'episodio, mitico e dantesco, lungamente commentato nella prima redazione: «...ma sovra lei, *tal che diventiamo quasi divini, come fe' Glauco nel gustar de l'erba*» (cfr. RAIMONDI 1958, II.1, p. 231 apparato; un cenno all'interpretazione allegorica di quel mito in relazione al *piacere puro*, in parte ripreso in questa sezione del *Nifo*, era in *Gonzaga piacere onesto* 157-158). Un cenno al tema del *rapto*, legato non all'*eros* ma alla retorica, *supra*, 70-71.

gionevole, essendo tirato a basso dal concupiscibile, è quasi sforzato; ma s'egli è rapito con la somma parte de l'intelletto, divien quasi divino: laonde divegnamo simiglianti a l'intelligenze.

[216] C.G. Questa opinione assai più mi piace, perché tutte l'operazioni de l'umana ragione sono assai più basse di quelle che fa l'intelletto rapito da bellezza.

A.N. Nondimeno è gran dubbio se questa potenza si debba concedere o se, concedendosi, alcun piacere amoroso sia nel rapto o segua dopo da lui; ma ad altro tempo riserberemo questa quistione o la concordia di queste cose, ove in alcun modo possano accordarsi.[216] **[217]** Or, se vi piace, signor Cesare, per una altra strada piana e acconcia al nostro proponimento andremo investigando la natura del piacere.[217] Ditemi adunque, mio signore: il movimento è di quelle cose che si fanno in tempo, o de l'altre più tosto che son fatte subito?

C.G. Di quelle che si fanno in tempo senza alcun dubbio: perché, se ben mi ramento de le cose udite, il tempo è misura del movimento.[218]

216. Per superare l'*impasse* a cui aveva condotto la prima parte del ragionamento, è accennata la proposta di sussumere fra i piaceri più alti una forma di amore intellettuale superiore alla ragione stessa, definita in termini neoplatonici come un *rapimento* da parte della bellezza che dà accesso all'uomo a una contemplazione che lo divinizza (di qui, anche, il riferimento al dantesco *trasumanar* originariamente esplicitato nel passo di cui alla nota precedente, che sembra spingere in direzione mistica suggestioni attinte anche da Arist. *Eth. Nic.* X 1177b). Il paragone fra il movimento dell'anima desiderante e quello del fuoco è in *Purg.* XVIII 28-33, ma qui è approfondito e complicato da un più circostanziato riferimento alla fisica aristotelica: il movimento verso l'alto è proprio del fuoco quando si trova nella sfera sublunare (tanto che per imprimergli un moto diverso occorre esercitare una forza dall'esterno), ma quando il fuoco è nel suo luogo proprio, la sfera del fuoco, quel *moto naturale* cessa, sostituito da una forma di quiete *sopra-naturale*, che coincide con la perfezione del moto circolare uniforme della sfera stessa. La possibilità che il *rapimento mistico* rappresenti la sintesi (o *concordia*) tra la dottrina dell'amore-movimento e quella dell'amore-quiete resta però solo accennata, e il filosofo prudentemente rimanda ad altra occasione il suo approfondimento, scegliendo di restare nel campo di indagini razionali che gli è proprio; un simile spunto sarà in parte ripreso in *Molza* 38-42 (dove anche torna l'immagine del fuoco) e in *Minturno* 49-77. Un concetto in gran parte analogo, che identifica più propriamente la contemplazione diretta degli intelligibili, è illustrato in *Messaggiero* 20 attraverso la stessa nozione dantesca di *trasumanar*, e sarà ripreso anche in *Ficino* 29, dove si afferma che l'intelletto dell'uomo «divino si fa con la contemplazione de la divinità».

217. Si annuncia così il ritorno sulla *strada piana e acconcia* del pensiero aristotelico, rispetto a quella più *dubbia* del *rapto*. Da qui si torna a seguire da vicino il filo dell'argomentazione del *de amore* di Nifo da dove la si era lasciata *supra*, 209.

218. Cfr. *Eth. Nic.* X 1174b; che il tempo sia misura «del movimento secondo il prima e il poi» è dottrina di Arist. *Ph.* IV 219a-b.

[218] A.N. Il piacere vi pare di quelle che si fanno in tempo, o più tosto simigliante a la vista, la quale in ciascun tempo è perfetta, e niente le manca?

C.G. Spesso mi pare a questa simigliante.[219]

A.N. Tutti nondimeno confessiamo ch'il piacere in alcuni è maggiore, in altri è minore; e s'egli è sì fatto, o è movimento o si fa co 'l movimento: laonde debbiam dire che due sian le generazioni, l'una del composto, il quale per sua perfezione ha bisogno di molte cose dissimili, come l'edificio di qualche tempio o di qualche palagio; l'altra, che nel suo esser perfetto non richiede cose di specie dissomigliante, come la generazione del lume e de la vista. E se 'l piacere è generazione, è sì fatta generazione.[220]

[219] C.G. Al lume dunque e a la vista è simile il piacere.

A.N. Senza fallo; ma ditemi ancora: credete voi che ci sia alcuna vista che diletti senza perturbazione?

C.G. Le viste de' laghi e de' fiumi e de' monti e de le selve e del mare ci danno piacere senza perturbarci, e la vista d'un cavaliero armato, o di molti, e d'uno essercito e d'un popolo sogliono alcuna ⟨volta⟩ dilettarci senza spavento.[221]

219. Il paragone aristotelico, da *Eth. Nic.* X 1174a, è anche in Nifo, *de amore* xxxii: «At uoluptas in sua specie perfici potest subito, nam, *ut uisio quouis in tempore perfecta est* – nihil enim ipsi deest quod postea factum illius speciem perficiat – tali persimilis est et ipsa uoluptas».

220. Tasso traduce Nifo, *de amore* xxxii: «Sed quid Aristoteles uelit non est perspicuum; *nam fatentur omnes uoluptatem in aliquibus esse maiorem, in aliquibus minorem. Quod autem tale est aut motus, aut per motum fit. Propterea dicamus bifariam esse generationem: alteram cuiusdam compositi quod pro sui generatione in specie perfecta indiget multorum dissimilarium generationibus, quali est aedificatio,* quae numquam dicitur in sua specie perfecta nisi multorum dissimilarium, ex quibus ipsum aedificatum constat, generationes expleantur. [...] *Est et alia generatio alicuius cui pro sui generatione perfecta in specie plurium dissimilarium generationibus non opus est, ueluti generatio uisionis et luminis et caeterorum id genus*». Nel passo, Nifo discute *Eth. Nic.* X 1174a, dove Aristotele oppone a Platone «quod sint nonnullae res quae requirunt certum statutumque tempus si debent generari, ut de homine perspicuum» (*de amore* xxxii; che il piacere, in quanto *generazione* e non *sostanza*, non possa essere un *bene*, è detto in Pl. *Phlb.* 53C e 54A-E). Il personaggio Nifo afferma dunque che, mentre ci sono dei piaceri 'misti', di grado inferiore, che per compiersi hanno bisogno di un processo nel tempo (ossia di un *movimento*), la *generazione* del piacere puro o perfetto è *istantanea*, come quella della vista o della luce: essa si realizza compiutamente nell'istante stesso del suo accadere, e non richiede un processo per l'assimilazione progressiva di elementi diversi (la distinzione sarà ripresa e approfondita *infra*, 236).

221. L'integrazione di *volta* è proposta di Cavedoni 1857, p. 30 nota 24, accettata dai seguenti editori. Una battuta poi cassata aggiungeva: «E talora aviene ch'i' veggia alcuna bella donna della cui vista mi compiaccio e sento p[iacere]; nondimeno non mi sento commuovere» (cfr. Raimondi 1958, II.1, p. 233 apparato).

[220] A.N. Il diletto dunque che di sì fatte viste prendete non sarà movimento.

C.G. Non sarà.

A.N. Né quello che sentite per lo mormora⟨r⟩ de l'aure e de l'acque e per lo canto degli ucelli.

C.G. Né quello.

[221] A.N. E questo piacere avrà la sua perfezione per l'oggetto.

C.G. Così mi pare.

A.N. Ma per la potenza ancora dee esser perfetto.

C.G. Così estimo.

[222] A.N. E se l'occhio di colui che rimira non fosse sano, sentirebbe dolore e fatica nel rimirare anzi che no: e l'istesso diremo de l'operazioni degli altri sensi, ove siano offesi gli instrumenti.

C.G. L'istesso senza dubbio.

[223] A.N. E se l'operazioni si facessero intorno ad obietti spiacevoli come è il rimirar infermi e cadaveri o fiere orribili e spaventose o come quelli descritti da Dante:

> Lingue diverse, orribili favelle,
> Parole di dolore, accenti d'ira,
> Voci alte e fioche e suon di man con elle,

sarebbono similmente spiacevoli.[222]

C.G. Spiacevoli senza dubbio.

A.N. Dunque in quelle operazioni solamente diremo che sia gran piacere, le quali si fanno senza impedimento e hanno obietto piacevole.[223]

C.G. Così mi pare.

[224] A.N. E se l'intelletto ha la sua propia operazione, è assai ragionevole ch'abbia il proprio piacere.

222. *Inf.* III 25-27; sia per gli oggetti piacevoli sia per quelli *spiacevoli* è fornita una coppia di esempi relativi ai due sensi più nobili, la vista e l'udito.

223. Le battute precedenti rielaborano in modo abbastanza libero, con esempi e secondo un'articolazione leggermente diversa, *Eth. Nic.* X 1174b, ripreso anche da NIFO, *de amore* XXXIII *De perfecta et optima operatione* (in part.: «Erit igitur perfecta optimaque operatio, cum *tam potentia quam obiectum fuerint optima dispositione affecta*, ita ut nihil desideretur, nec ex parte potentiae, nec ex parte obiecti, ut operatio fiat; tali est uisio pulchri: ex parte enim uisus, quae uidendi potentia est, nihil ulterius expetitur, ex parte uero obiecti, minime, cum pulchrum inter uisilia sit optimum. Qua ratione fit ut uisus pulchri perfecta sit»; la definizione del piacere come *attività non impedita della disposizione secondo natura* è già in *Eth. Nic.* VII 1153a).

C.G. Ragionevolissimo: e già v'ho detto che 'l vostro ragionare m'apporta grandissimo diletto, del quale s'alcuno è più veemente, niuno è più sincero.

[225] A.N. Il piacer puro è simile a quello d'Iddio e de l'intelligenze, al quale non è mescolato alcun dolore; ma perfettissimo piacer, così per rispetto de la potenza come de l'obietto, è quello de la nostra mente, ove ella si rivolga a gli obietti eterni.[224] Ma voi peraventura non minor piacere sentireste se vi si porgesse occasione d'operare simile a quella a la quale il prencipe dal Tasso è persuaso, o a quelle altre le quali gli uomini forti e magnanimi prendono così volentieri.

C.G. Non minor per certo; ma tanto forse maggiore quanto l'operazioni sì fatte più si convengono a cavaliero.[225]

[226] A.N. Se 'l piacer dunque si sente sempre ch'alcuna potenza si volge ad obietto piacevole senza impedimento, che direm ch'egli sia? L'operazione stessa non impedita; o più tosto, in quel modo che da la giovinezza germoglia, per così dire, il fior de la bellezza, così da l'operazion non impedita nasce il piacere che la fa perfetta, il quale è forma de l'operazione non come abito intrinseco ch'appertenga a la sua essenza, ma come forma, la qual sopragiunga di fuori, e come suo fine.[226]

224. *Il piacer puro … obietti eterni*: la battuta fu aggiunta in fase *gamma* (cfr. Raimondi 1958, II.1, p. 234 apparato), aggiungendo un primo cenno al tema del *piacere puro* (che cioè non implica né presuppone un dolore) proprio della scienza, subito prima di proclamare la superiorità di quello, caratteristico della vita attiva, di chi opera virtuosamente; di esso trattano Pl. *Phlb.* 50E-53C e Arist. *Eth. Nic.* X 1177a (cfr. Napolitano Valditara 2002): la questione sarà ripresa *infra*, 236.

225. Il passo è significativo, da una parte per la volontà di mantenere coeso il dialogo, aggiungendo un gancio esplicito al tema della prima parte, dall'altra nel suo affermare la superiorità dei piaceri della vita attiva per gli animi dei nobili cavalieri *forti* e *magnanimi*, rispetto al giudizio comune della tradizione aristotelica e platonica che individua il piacere massimo nella contemplazione (vd. nota precedente). Questa distinzione farà da implicito presupposto alla rassegna di esempi virtuosi che chiude il dialogo (*infra*, 246-257).

226. Si arriva qui a offrire una definizione del piacere attraverso Nifo, *de amore* xxxv: «Quo fit ut uoluptas *sit forma operationis, non tamen ea ratione ut habitus qui intrinsecus* aduenit, sed ut pullulans quidam *finis*, *perinde atque pulchritudo in aetatis flore*. Erit itaque uoluptas *operationis forma non attinens* (ut ita dixerim) *ad eius essentiam*, *sed quasi superueniens*, modo quo pulchritudo iuuenibus superuenit» (che a sua volta rielabora *Eth. Nic.* X 1174b). *che la fa perfetta … fine*: se interpreto bene Raimondi 1958, II.1, p. 235 apparato, in *beta* il passo si chiudeva così: «perfetta: *laonde chiunque opera senza impedimento, opera con piacere*»; la successiva aggiunta, in *gamma*, avvicina ulteriormente il brano alla fonte. Tale posizione era espressa in termini analoghi già in *Forno I* 60: «Forse, *come il piacere non è l'istesso con l'operazione naturale non impedita* e come la venustà non è il medesimo che la bellezza, *ma è un fiore che da essa spunta*, così la nobiltà sarà un non so che che, quasi fior da radice o quasi rivo da fonte, germoglia e deriva dalla virtù» (corsivi miei).

[227] C.G. Se quel che dite è vero, come io stimo, piacerà a Dio ch'io sempre operi con tanto piacere con quanto ora v'odo ragionare.

A.N. Questo vostro udire anch'esso è una operazione, quantunque non sia forse di quelle che maggiormente son desiderate da l'animo vostro generoso. **[228]** Ma lasciando ciò da parte, de' duo modi co' quali abbiam del piacer ragionato, quale debbiam creder che miglior sia, quello di Platone, che 'l pone nel ritorno a lo stato naturale, o questo, tenuto da Aristotele, che 'l mette ne l'operazione non impedita?[227]

C.G. L'uno e l'altro m'è piaciuto molto.

A.N. Dunque, se quel che prima ne discorremmo è stato ben detto si può concordare in qualche modo con quello che poi è stato conchiuso.

C.G. Così è ragionevole.

[229] A.N. E forse in questo modo debbono, signor Cesare, le cose esser conosciute com'elle sono o pur come non sono?

C.G. Come sono senza alcun dubbio.

A.N. Dunque, se perfette sono, non possono esser conosciute se non come perfette; e a l'incontro, s'elle sono imperfette, non altramente si conoscono.

C.G. Assai vero mi pare cotesto che voi dite.

[230] A.N. E la cognizion de le cose perfette sarà perfetta, e imperfetta quella de l'imperfette: laonde, se la diffinizion ci fa conoscer le cose, ci dee far conoscer l'une e l'altre come sono.

C.G. Buona sarà la diffinizione sì fatta a mio parere.

A.N. Quella dunque che si dà al piacere imperfetto ce 'l dee manifestare quale egli è.

C.G. Tale, e non altramente.

[231] A.N. Ma il piacer de le cose che non sono ne lo stato loro perfetto è più tosto imperfetto, com'è il piacer de gli assetati, che per soverchio di sete sempre desideran di bere.

C.G. Senza alcun dubbio imperfetto.

[232] A.N. E se gli amanti sono infermi, come si legge ne' vostri poeti:

> Lasso ben femmi, e assetato e 'nfermo,
> Febre amorosa, e un pensier nudrilla
> Che, gioia imaginando, ebbe martiro,

227. Si confrontano ora la definizione aristotelica appena citata (cfr. nota precedente) e quella platonica ricordata *supra*, 209.

il piacere è parimente imperfetto e quasi medicina de l'amore; e medicina ancora sono i cibi e beveraggi, gli uni de la fame e gli altri de la sete.[228] Ma questi non son gli ottimi piaceri: laonde a gran torto Aristippo ed Epicuro e Metrodoro e i Cirenaici posero in loro l'umana felicità.[229]

C.G. Degli altri non parlo, quantunque siano eletti per se stessi e desiderati da ciascuno; ma il piacere amoroso è tale che molti amanti si reputano felici.

[233] A.N. Gli amanti sono infermi; però hanno il giudicio corrotto e non possono giudicare intieramente de la beatitudine:[230] parlo di quelli amanti ch'amano le bellezze del corpo o sole o principalmente.

C.G. Se gli amanti sono ammalati come voi dite, lor si conviene più ch'a ciascuno altro di far ritorno nel suo stato naturale.

A.N. Sia di ciò quel che vi pare, basta ch'in ogni ritorno è un cotal moto o una cotal mutazione.[231]

C.G. Così mi pare.

[234] A.N. Ma questa medesima definizione non converrebbe al piacer de le cose che sono ne lo stato loro perfetto, sì come a quelle che son nel movimento non è convenevol l'altra: percioché 'l piacere è quello che rende perfette l'operazioni non impedite, o siano del senso o de l'intelletto o d'al-

228. Il brano citato è tratto da Della Casa, *Rime* 45 61-63. Letto insieme a questi versi, il riferimento poco sopra agli *assetati* risale forse a Nifo, *de amore* xxix: «omne enim quod expetitur est, aut uidetur, bonum (non enim refert quippe cum multa uideantur appetentibus ipsis bona, *ut febricitantibus nimius atque potus*, quae non sempre sunt bona)». Un cenno alla dialettica salute/malattia, in relazione al fatto che per Aristotele (*Eth. Nic.* X 1176a) l'uomo corrotto dai vizi è incapace di giudicare rettamente su quali siano i veri piaceri, è in Nifo, *de amore* xl: «quemadmodum uera uoluptas in gustatilibus ea est, quae sanorum est, eaque uero infirmorum hallucinata, quippe cum illi bene, hi uero praue affecti sint, eadem ratione euenit ut ea uera uoluptas sit quae officiosi hominis est, quae autem uitiis affecti non uera, sed, ut ita dixerim, hallucinata» (su questo tema, cfr. soprattutto Pl. *Phlb.* 45A-E).

229. Cfr. *supra*, 207.

230. Cavedoni 1857, p. 33 nota 26: «Quivi *intieramente* sembra posto per rettamente, o sia con mente *integra*»; che gli innamorati siano malati, e consapevoli di esserlo, si legge anche in *Phdr.* 231D (il tema torna anche in *Dialogo* 49-54, e *Molza* 8: cfr. Alziati 2022).

231. *Degli altri non parlo … mutazione*. Il passo fu riscritto nell'ultima revisione; la redazione precedente esprimeva in modo più chiaro e netto il giudizio per cui la definizione platonica del piacere quale ritorno allo stato naturale deve essere riferita (solo) ai piaceri imperfetti, fra i quali quello amoroso: «C.G. Di questo ho già molto ragionato, quantunque quel ch'io di più ne sento in me stesso è tale che per lungo ragionamento non potrebbe manifestarsi. A.N. Ma perché tra le cose imperfette è il moto, in quella diffinizione nella quale per genere del piacere si prende il movimento è diffinito convenevolmente. C.G. Convenevolmente senza alcun dubbio. A.N. E perch'in ogni riempimento c'è un cotal moto o una cotal mutazione, buona ancora è la diffinizione nella quale si dice ch'egli sia riempimento» (cfr. Raimondi 1958, II.1, p. 237 apparato).

tra potenza, e non ogni piacere, come estimavano Eudosso ed Epicuro, ma 'l propio solamente; percioché 'l piacere strano ⟨è⟩ più tosto impedimento de l'operazioni, come quello del suono de' leuti o d'altri instrumenti impedisce quel de' ragionamenti.[232]

C.G. Ciò è molto ragionevole.

[235] A.N. Ogni potenza adunque, operando, fa perfette l'operazioni co 'l piacere. Ma le potenze son distinte in quelle che conoscono e in quelle ch'appetiscono; e se le potenze le quali conoscono hanno le sue proprie operazioni, deono averle ancora quelle ch'appetiscono: dunque non solo l'intendere le cose vere o 'l veder le belle o l'udir le soavi, ma 'l desiderar le piacevoli e l'adirarsi son forse dilettevoli operazioni; anzi, come disse prima Omero e dapoi confermò Aristotele, l'ira è più dolce del mele.[233]

C.G. Tali a me paiono senza dubbio.

[236] A.N. Nondimeno ne le potenze le quali conoscono il piacere è altrimenti ch'in quelle ch'appetiscono: perché ne le prime è puro e semplice, e s'alcuno instrumento non è offeso, non suole esser perturbato da dolore o da altra passione; ma ne le seconde è mescolato con dolore e con altro affetto.[234] Laonde, quando porremo il piacer nel movimento, avremo risguardo a quel de l'operazioni imperfette, se pur operazioni vorrem chiamarle, e non

232. *e non ogni piacere ... ragionamenti*: il passo, aggiunto nell'ultima revisione (cfr. RAIMONDI 1958, II.1, p. 238 apparato), sintetizza NIFO, *de amore* XXXVII *Quod uoluptates specie differant aut genere pro operationum differentiis*: «Quod uero extranea uoluptas operationem prohibeat cui non est propria neque peculiaris, qui fistulis delectantur, declarant quod mentem nequeunt sermonibus adhibere, si quempiam audierint modulantem, magis nimirum modulandi arte quam operatione praesenti gaudentes. Voluptas igitur ea quae a modulandi facultate prodit, operationem corrumpit quae circa sermones est» (cfr. *Eth. Nic.* X 1175a-b; la tesi di Eudosso è esplicitamente presentata e discussa ivi, 1172b-1173a).

233. L'inciso, che recupera HOM. *Il.* XVIII 109-110 attraverso la citazione di ARIST. *Rh.* II 1378b (CAVEDONI 1857, p. 34 nota 27), fu aggiunto nell'ultima revisione (cfr. RAIMONDI 1958, II.1, p. 238 apparato); il medesimo passo omerico (vv. 108-109) è addotto anche da PL. *Phlb.* 48E, sempre per parlare dell'ira come passione in cui convivono dolore e piacere.

234. Riprende e semplifica NIFO, *de amore* XXXIX: «[*Voluptates*] Dicuntur purae quum dolori, qui eis contrarius est, nulla ratione permistae uidentur, tale sunt Dei et intelligentiarum uoluptates: hae enim operationes consequuntur tales in quibus principia nunquam defatigantur et propterea continuae atque perpetuae sunt. Impurae uero quibus nonnihil doloris permistum est, quales sunt humanae. Et harum puriores sunt quae mentis operationes sequuntur; si enim corpore uel corporeis non egerent quae defatigantur, dubio procul purae essent omnino». Si noti come nel modello il piacere puro e semplice resta possibile solo per Dio e per le Intelligenze, dal momento che per gli uomini anche i piaceri intellettuali non possono mai astrarsi del tutto dai limiti del corpo; Tasso distingue invece solo fra piaceri imperfetti, pertinenti alle potenze inferiori dell'anima (concupiscibile e irascibile), e perfetti, relativi alla potenza conoscitiva. Sulla questione del *piacere puro*, cfr. *supra*, nota 224.

più tosto mutazioni o generazioni; quando ne lo stato, a quel de le perfette.[235] **[237]** Ma ne l'un modo e ne l'altro secondo diversi rispetti bene è stato diffinito, e assai abbiamo de la sua natura conosciuto, o più tosto dichiarato quel che da altri prima fu conosciuto; percioché Cicerone ancora e altri antichi filosofi conobbero due specie di piacere, l'una nel movimento, ch'è nota sino alle bestie, l'altra ne lo stato e ne la quiete, che da loro fu detta indolenzia.[236]

C.G. Io non intesi mai di lui tanto, comech'io non nieghi d'averne altre volte sentito più.

[238] A.N. Se la natura del piacere molto meglio s'intende che non si sente, assai vi dee piacer, signor Cesare, d'averne oggi inteso tanto.[237]

C.G. Cotesto puote esser vero; nondimeno par che ripugni ad una voce quasi universale de la natura, la qual con maravigliosa armonia esce da i fonti e da l'onde del mare e da' fioriti rami de gli alberi e da le spelunche coperte d'edera, e da tutte le cose sensibili risuona dolcemente.

[239] A.N. Già non niego che non vi possa parer di sentir questa voce, perch'a molti altri parve di sentirla, e a me similmente, tutto che sia così vecchio, mormorando da questi rami e da queste fontane. Nondimeno, intendendo quel ch'a l'incontra se ne ragiona a l'intelletto, potete richiamar voi stesso da l'operazioni esteriori a l'interiori: e vi consigliarei quasi che vi turaste gli orecchi, come fece Ulisse al canto de le sirene, se ora il giudicassi così pericoloso come quando ragionate con la vostra donna.[238] Ma perché questo mormorio non impedisce che la mente possa far sue operazioni, si può ricercar la verità di quel c'ho detto. **[240]** Ditemi dunque: che può esser meglio conosciuto, quel ch'è più perfetto o quel ch'è meno?

C.G. Quel ch'è più perfetto.

235. La precisazione terminologica mostra di aver recepito la distinzione stabilita da Arist. *Eth. Nic.* VII 1153a fra movimento (γένεσις) ed attività (ενέργεια) che sta alla base della sua definizione del piacere quale *attività non impedita della disposizione secondo natura*.

236. Cfr. Cic. *Fin.* II 4 11 (Cavedoni 1857, p. 35 nota 28).

237. Il nuovo passaggio argomentativo gioca sulla polisemia di *intendere* (sentir dire, comprendere con l'intelletto) e di *sentire* (provare, percepire/udire), oltre che su una sfumatura di *piacere* (godere, apprezzare): si pone così obliquamente il rilevante problema (cfr. Cic. *Fin.* III 1 3) se la vera conoscenza di un oggetto come il piacere si possa/debba cogliere attraverso la concettualizzazione, o se sia raggiungibile soltanto attraverso l'esperienza sensibile (quest'ultima sembra la posizione del giovane Gonzaga, che nella battuta successiva si veste di accenti lucreziani-epicurei).

238. La battuta di Nifo sottende un rimando all'interpretazione allegorica, assai diffusa in età tardo-antica e medievale, del canto delle sirene (Hom. *Od.* XII 39-54 e 158-200) quale immagine della seduzione dei piaceri sensuali. L'episodio omerico è ricordato, con interpretazione in parte differente, anche in *Ficino* 52-53.

A.N. Ma quale stimate più perfetto piacere, quello che fa perfette l'operazioni de l'intelletto o pur quello che rende perfette l'operazioni del senso?

C.G. Senza alcun dubbio il primo.[239]

A.N. Dunque molto meglio può esser conosciuto.

C.G. Così è ragionevole.

[241] A.N. Ma come si conosce egli, intendendo o sentendo?

C.G. Intendendo.

A.N. Dunque, intendendo meglio che sentendo, possiam conoscer la natura del piacere, la qual tale è quale dimostrato abbiamo ne l'operazioni de l'intelletto e in quelle del senso; e percioché l'azioni che si propongono a' principi sono fatte con quella parte de l'intelletto ne la quale è la prudenza, queste ancora come l'altre possono esser congiunte co 'l piacere.[240]

[242] C.G. Possono a mio giudicio; e saranno tanto più felici quanto elle da maggior piacer si troveranno accompagnate: laonde non mi pare sconvenevole quel che 'l Martello, quasi di passaggio, tocca del piacer del fine.[241]

[243] A.N. Non certo; tuttavolta egli il tocca di nascosto, come si sogliono le cose non lecite, quasi egli stimi che l'azione debba esser non sol piacevole, ma fatta per lo piacere: per quel, dico, che sogliono aver gli uomini cupidi d'onore, d'essere onorati, il quale da Senefonte fu assomigliato a quel che sentono gli iddii.[242]

C.G. Così potrebbe parer ad alcuno; e s'egli intende di quel piacere che si trae dal vero onore, il quale è ragionevole e moderato, assai buona estimo la sua opinione.

[244] A.N. Ma credete voi che ci sia alcuna scienza de l'onore per la qual si possa sapere s'egli sia l'istesso che l'onesto o pur diverso?

C.G. Credo che ci sia senza dubbio.

239. Riprende in sintesi una tesi esposta da Platone in varie circostanze, e in particolare questa intera sezione sembra memore di PL. *Resp.* IX 585B-587D.

240. Recupera, e giustifica, quanto già accennato *supra*, 225: i piaceri della vita attiva proposti ai principi possono essere assimilati a quelli della vita contemplativa in quanto anch'essi pertengono a una sfera dell'intelletto, quella *pratica* (dove, appunto, ha sede la prudenza: cfr. *Eth. Nic.* VI 1140b).

241. Cfr. *supra*, 26: la battuta di Martelli sul «piacere e l'onor del fine», ossia su ciò che Sanseverino avrebbe potuto ottenere dall'imperatore grazie all'ambasciata, era stata ricordata anche *supra*, 94.

242. XEN. *Hier.* 7 1-4, in part. 4: «nessun piacere umano sembra essere più vicino al divino della gioia per gli onori»; un tema analogo, con minor enfasi, è toccato *supra*, 103. *Senefonte*: nella redazione precedente leggeva «alcuni» (cfr. RAIMONDI 1958, II.1, p. 241 apparato); la massima era già ricordata, in altro contesto, in *Gonzaga piacere onesto* 78, con esplicito riferimento al *Tiranno* senofonteo.

A.N. E parimente che ci sia alcuna scienza d'operar le cose oneste o non oneste?

C.G. Parimente.[243]

[245] A.N. Ma presuppognam, signor Cesare, che 'l piacere da le buone operazioni possa separarsi, e consideriamo s'egli per sé possa esser quel bene al quale tutte l'operazioni sono dirizzate.

C.G. Consideriamo.

A.N. Istimate che 'l sommo bene sia quello il quale di niuna cosa ha bisogno, ma contiene in se stesso quel ch'è bastevole a pieno?

C.G. Così stimo.

[246] A.N. Ma se noi prenderemo la scienza o 'l piacer separato, qual d'essi direm che sia per sé bastevole?

C.G. Nessuno.

A.N. Dunque niun d'essi è il sommo bene?

C.G. Non per questa ragione.

[247] A.N. Ma qual credete che sia più partecipe di quel ch'è sommo bene?

C.G. Più la scienza.[244]

A.N. Dunque elegereste più tosto di sapere quel ch'Anassagora sapeva o pur quel che da lui Pericle suo discepolo n'imparò, che di vivere in tutti que' piaceri ne' quali visse Sardanapalo?[245]

243. A una *scienza de l'onore*, già di per sé relativa al campo etico, si aggiunge dunque una *scienza* tutta operativa, relativa alla pratica di azioni oneste e non oneste. Come si vedrà dagli esempi via via indicati da Nifo, più ancora che a un'*arte* essa si assimila a una *virtù* (significativa, in questo senso, una variante poi cassata *infra*, 252: «è più desiderabile *la fortezza / la scienza d'operar cose forti*»: cfr. RAIMONDI 1958, II.1, p. 244 apparato; se, o in che termini, la virtù sia equiparabile alla scienza sarà discusso in *Porzio* 55-59; l'affermazione che la fortezza «da' Platonici fu deffinita scienza de le cose che si deono temere o sprezzare», ivi, 74, probabilmente in riferimento a PL. *Prt*. 360D). In questo modo Tasso mira a saldare, nella coda encomiastica conclusiva, il discorso centrato sull'*onesto* della prima parte del dialogo a quello, centrato sul *piacere*, della seconda.

244. Questo ultimo scambio riprende e sintetizza PL. *Phlb.* 20D-21 (in par. 20D: «S. È necessario che la condizione del bene sia compiuta o non compiuta? P. Certamente la più compiuta di tutte, Socrate. S. E poi? Il bene è sufficiente in sé? P. Come no? Anzi, in questo è superiore a tutte le realtà»), dove Socrate propone di esaminare e giudicare «la vita di piacere e la vita di pensiero guardandole separatamente» (ivi, 20E) per definire se una di essa sia o meno il sommo bene, o quale delle due sia a esso più affine, e mostra di condividerne la conclusione che «il buono e il piacevole sono reciprocamente differenti per natura, e [...] è partecipe della natura del bene più il pensiero che il piacere» (ivi, 60A).

245. Dello stretto rapporto di Anassagora con Pericle riferisce fra gli altri PLUT. *Them.* 2 (BAFFETTI 1998, *ad loc.*) e *Per.* 32 (già sfruttato *supra*, 166). Sul re assiro Sardanapalo, divenuto esempio proverbiale di vita tutta dedita alla lussuria, si ricordino almeno IUV. X

C.G. Senza alcun dubbio.

[248] A.N. E se 'l sapere fosse fra' tormenti d'Anassarco, giudichereste che dovesse esser più stimato de tutti i piaceri che si sentisser mai ne le cene de' re de la Media o pur ne le camare de le lor concubine?[246]

C.G. Giudicherei senza fallo.

[249] A.N. E amareste meglio aver quella ch'insegnò a Muzio d'arder la mano e ad Orazio di guardare il ponte, ch'i piaceri i quali sentì Clodio nel tempio d'Iside o Marc'Antonio ne la regia di Cleopatra;[247] e preporeste i dolori artetici del marchese Francesco avolo vostro paterno, sopportati con sì forte e con sì grande animo tra i pericoli de la guerra e de la prigionia, o pur quel d'Ercole vostro avo materno, il quale

> Co 'l piè mezzo arso al suo vicin rinfaccia
> Che 'l campo volto a Budrio gli fermassi,

a' diletti di qualunque vivesse giamai più delicatamente.[248]

362, Eg. R*eg. Pr.* II 17 e *Par.* XV 107-108. In questi esempi, come in quelli che seguono, sono contrapposti soprattutto sovrani e condottieri esempi di fortezza oppure di intemperanza, immagini delle due concezioni antitetiche di *piacere* fra le quali il giovane gentiluomo è chiamato a decidere.

246. Su Anassarco, Cavedoni 1857, p. 35 nota 29, ricorda Diog. Laert. IX 58-59, ove si narra che il filosofo, gettato dal satrapo Nicocreonte in un mortaio e fatto battere con pestelli di ferro, «senza preoccuparsi della pena, pronunciò quel detto, che divenne molto famoso: "Pesta, pesta pure il sacco di Anassarco, ma Anassarco tu non lo pesti!"» (all'episodio accenna anche Cic. *Tusc*. II 22 55, per mostrare come la ragione nel saggio sappia comandare alle 'parti inferiori'; Baffetti 1998, *ad loc.*, rimanda invece a Plut. *Virt. Mor.* 10 449E).

247. Due leggendari esempi positivi, risalenti alle origini della repubblica romana (Orazio Coclite tenne testa da solo all'esercito etrusco sulla sponda destra del Tevere, dando tempo ai suoi soldati di distruggere il ponte Sublicio e salvando così Roma dall'invasione; Muzio Scevola, di lì a poco, si bruciò la mano per aver fallito l'attentato al re degli Etruschi Porsenna: cfr. Liv. II 12), sono contrapposti a due altrettanto proverbiali figure negative, tratte invece dalla storia degli ultimi anni prima del principato: a Marco Antonio, che seguì Cleopatra ad Alessandria e si dedicò a banchetti e divertimenti futili (cfr. Plut. *Ant.* 28-29), Tasso affianca Publio Clodio, il quale però fu sorpreso durante le feste della dea Bona in casa di Cesare, con la cui moglie aveva una relazione, e non nel tempio di Iside (cfr. ad es. Plut. *Caes.* 9-10 e *Cic.* 28-29, Dion. Cass. XXXVII 45-46); sembra perciò che egli abbia attribuito per errore al famigerato fratello della Lesbia catulliana l'episodio narrato da Joseph. *Ant. Jud.* XVIII 4 65-80, nel quale il cavaliere Decio Mundo ottiene con l'inganno l'amore della nobile Paolina, fingendosi il dio Anubi, appunto nel tempo di Iside (vicenda che, tra il resto, avrebbe ispirato *Decam.* IV 2; Tasso la poteva leggere in Flavio 1559, pp. 484-485).

248. I versi citati sono riferiti al duca Ercole I d'Este, e riformulano *OF* III 46 1-4, dove si ricordano il suo valore e le ferite da lui riportate nella battaglia della Molinella presso Budrio (1467), in cui combatté come capitano del *campo*, ossia dell'esercito, di Venezia, e la

C.G. Devrei preporlo.

[250] A.N. E la morte ancora di Pelopida, d'Epaminonda, di due Deci, di Pavolo Emilio e di Marcello o pur di quel di Davalo, che morì parimente per l'insidie africane, a la vita di molti che vissero lungamente con piacere.[249]

C.G. Per fermo.

[251] A.N. Ma a l'uom forte son moleste le ferite e la morte, e le sopporta suo malgrado; benché, s'onesto fosse, le soffrirebbe volentieri e a la morte sarebbe apparecchiato,[250] come già furono tanti altri a' tempi nostri e de' nostri padri, la memoria de' quali da' principi e da le republiche grate con ogni maniera d'onore fu celebrata.

successiva ingratitudine dei veneziani: «Ercole or vien, ch'al suo vicin rinfaccia, / col piè mezzo arso e con quei debol passi, / come a Budrio col petto e con la faccia / il campo volto in fuga gli fermassi» (la madre di Cesare, Isabella di Capua, era imparentata, attraverso la famiglia materna dei del Balzo, con Eleonora d'Aragona, moglie del duca di Ferrara); il passo *i dolori artetici … o pur*, aggiunto nell'ultima revisione (cfr. RAIMONDI 1958, II.1, p. 243 apparato), si riferisce al nonno di Cesare, il marchese di Mantova Francesco II Gonzaga.

249. La serie di signori e condottieri caduti gloriosamente in battaglia, esempi di fortezza nella sua manifestazione più eminente, era già presente in *Gonzaga piacere onesto* 176: da quell'elenco, nel passaggio al *Nifo*, caddero Temistocle, Curzio e Catone (per cui cfr. rispettivamente VAL. MAX. V 6 *ext.* 3, V 6 2 e III 2 14 *de fortitudine*), e furono aggiunti Paolo Emilio e il d'Avalos. *Pelopida* ed *Epaminonda*, artefici dell'egemonia tebana nel IV sec. a.C., morirono gloriosamente rispettivamente nella battaglia di Cinocefale (cfr. PLUT. *Pel.* 32) e in quella di Mantinea (CIC. *Fin.* II 30 97); nei *due Deci*, ricordati anche in *Forno* 65 e *De la dignità* 167, si riconoscono i due omonimi, padre e figlio, Publio Decio Mure, entrambi consoli: il primo morì, durante la guerra coi Latini, dopo aver fatto un atto di *devotio* in cui offrì la sua vita ai Mani in cambio della vittoria, e la tradizione attribuì il medesimo gesto anche al figlio, che sarebbe morto combattendo contro Pirro nella battaglia di Ausculum del 279 a.C. (cfr. LIV. VIII 9 e X 28, VAL. MAX. V 6 5-6; vd. anche il commento a *Forno* 27); sono poi ricordate le morti del console Lucio *Emilio Paolo* nella battaglia di Canne nel 216 a.C. (LIV. XXII 38-49) e quella del console Marco Claudio *Marcello*, sorpreso da un agguato dei cartaginesi vicino a Venosa nel 208 a.C. (LIV. XXVII 26-27 e PLUT. *Marc.* 29-30, da cui l'episodio è ripreso dettagliatamente in *Porzio* 198; le due morti sono ricordate insieme, a proposito della *humanitas* e della *clementia* manifestate allora persino dal comune nemico Annibale, in VAL. MAX. V 1 *ext.* 6). L'unico esempio moderno, infine, non dovrebbe essere quello del viceré di Sicilia Ferdinando Francesco (BAFFETTI 1998, *ad loc.*), bensì quello di un suo avo, il marchese di Pescara Alfonso II d'Avalos, che fu ucciso a tradimento nel 1495 mentre difendeva Napoli dai Francesi, in un agguato così ricordato da ARIOSTO, *OF* XXXIII 33: «Così dicendo, mostragli il marchese / Alfonso di Pescara, e dice: "Dopo / che costui comparito in mille imprese / sarà più risplendente che piropo, / ecco qui *ne l'insidie che gli ha tese* / con un trattato doppio *il rio Etiopo*, / come scannato di saetta cade / il miglior cavallier di quella etade"» (sulle *consolationes* in versi per la sua morte, VOLTA 2019, pp. 123-133).

250. Il passo sintetizza ARIST. *Eth. Nic.* III 1117b, che in *Gonzaga piacere onesto* 174 era citato e puntualmente tradotto.

C.G. Questo animo senza alcun dubbio è convenevole a la stirpe di cui son nato: e credo ch'egli mi potrà mancar più tosto l'occasione ch'egli mi venga meno giamai.

[252] A.N. Nondimeno più si desidera la fortezza con la felicità accompagnata, la qual si conobbe nel marchese Francesco a la giornata del Taro, quando egli s'oppose al re Carlo Nono, vincitor de l'Italia, e 'l costrinse a lassar gli impedimenti e a passar il fiume quasi fuggitivo;[251] ma più chiaramente si manifestò in Federico suo figliuolo, il qual, essendo capitan general de la Chiesa, restituì a la Sede apostolica Parma e Piacenza, occupate da' Francesi, e dapoi, passando il Po, ruppe l'essercito de' Viniziani e costrinse i Milanesi a ricever Francesco Sforza dentro le mura.[252] **[253]** Che dirò del signor don Ferrante vostro padre, che sotto Tunisi passò un capitan de' Mori con un colpo di lancia da l'una a l'altra parte, ed egli non ebbe offesa alcuna? che del signor Gonzaga, il quale in tante battaglie dove è stato vittorioso non ha perduta stilla di sangue? che di tanti altri del sangue vostro, antichi e moderni?[253]

[254] C.G. La fortezza ne l'aversa fortuna porge peraventura maggior maraviglia, ma con la prospera più si desidera e più tosto s'elegerebbe, se fosse così in nostro poter l'esser fortunati come forti.

A.N. Ma s'ella per sé non è bastevole, assai felice è colui che co 'l piacere la può mescolare: la qual mescolanza è molto convenevole a la natura de l'uomo, percioché ella ancora non è semplice, ma composta. **[255]** Ecco, io v'ho

251. Il riferimento è al marchese Francesco II Gonzaga (1466-1519) alla battaglia di Fornovo (1495), e Carlo *Nono* è un *lapsus* tassiano per Carlo VIII re di Francia. All'episodio Tasso dedicherà il sonetto 590 *Questi è Francesco, il qual sanguigno il Taro*, e un'ampia sezione della *Genealogia di casa Gonzaga* (ott. 55-88). Per concludere, alla serie di esempi di fortezza *in morte* segue quella di fortezza vittoriosa e fortunata, tutta declinata come una celebrazione di casa Gonzaga.

252. Il duca di Mantova Federico II Gonzaga (1500-1540) fu nominato capitano generale della Chiesa da Leone X nel 1521, e in quello stesso anno pose d'assedio Parma, che insieme a Piacenza tornò nelle mani del papa dopo la cacciata dei franco-veneziani da Milano nel novembre di quello stesso anno, che sancì il ritorno del duca Francesco II Sforza; l'episodio era celebrato nelle tele *Federico II conquista Parma* e *Federico II Gonzaga entra vittorioso a Milano*, entro la serie dei Fasti gonzagheschi commissionata a Tintoretto nel 1578-1579 da Guglielmo Gonzaga per il Palazzo Ducale di Mantova, oggi alla Alte Pinakothek di Monaco, di cui faceva parte anche *Francesco II Gonzaga alla battaglia del Taro*. L'elogio di Federico fu aggiunto nell'ultima revisione, insieme a una più dettagliata descrizione della battaglia del Taro (cfr. RAIMONDI 1958, II.1, p. 243 apparato).

253. Come ricordato *supra*, nota 151, Ferrante I Gonzaga, nonno dell'omonimo dedicatario del dialogo, fu uno dei condottieri al servizio di Carlo V nell'impresa di Tunisi del 1535. Nella redazione precedente era attribuito al *signor Luigi* e al *signor Carlo Gonzaga* quanto qui è detto genericamente del *signor Gonzaga* (cfr. RAIMONDI 1958, II.1, p. 243 apparato).

mostro i fonti, l'uno quasi di mele e l'altro d'acqua purissima, a' quali potrete trarvi la sete in modo che nulla v'avanzerà da desiderare.[254] Voi l'umor de l'uno con quel de l'altro mescolate in quel modo ch'i vostri felici antecessori hanno fatto; ma v'avertisco che prima caviate l'acqua da quel del sapere, perch'altramente molto pericolosa sarebbe la mescolanza. **[256]** E se 'l Martello o 'l Tasso in altro modo che 'n questo volesse persuadere il principe, male il persuaderebbe. Ma certo l'orazion del Tasso mi pare che volentieri debba esser letta e ascoltata ne le città bene ins⟨ti⟩tuite; e s'alcun oratore verrà giamai, il quale, facendo questa mescolanza, tragga dal fonte del sapere la prima e la maggior parte, assai dovrà essere prezzato: e piaccia a Dio ch'a' cavalieri napolitani non manchino oratori e orazioni sì fatte, i quali lor persuadono a le buone operazioni e a quel piacere che da esse e da la gloria suol derivare. E qui abbia fine, s'a voi pare, il nostro ragionamento, perché il sole, omai vicino al tramontare, raccoglie i raggi che sovra la terra aveva seminati.

[257] C.G. Così voglio che facciamo; e molto mi piace d'avere spesa con voi gran parte di questa giornata in così e grave e piacevol ragionamento, il quale, se da me ad alcuno sarà raccontato, credo ch'il farà pronto a le laudevoli azioni.[255]

254. Come ha osservato Cox 1989, p. 89 nota 260, rimanda a Pl. *Phlb.* 61C: «davanti a noi come a coppieri si trovano delle fonti, e, mentre si potrebbe paragonare quella del piacere ad una sorgente di miele, quella del pensiero, sobria e senza traccia di vino, si potrebbe paragonare ad una sorgente di acqua severa e salutare: questo dobbiamo sforzarci di mescolare nel miglior modo possibile».

255. La conclusione conferma la volontà di saldare la riflessione sull'oratoria e quella sul piacere: l'orazione di Bernardo, che potrà essere letta e ascoltata nelle città bene istituite (augurio che, per Cox 1989, p. 83 nota 241, ricalca *Phdr.* 279A), così come il dialogo di Torquato, che la riporta, dovrebbero rendere attraente, uno attraverso la piacevolezza della sua retorica, l'altro attraverso i suoi argomenti, la pratica delle *laudevoli azioni*, in nome del nesso fra sapere, piacere e operazioni virtuose che, fissato in *Eth. Nic.* X 1179b, presiede a quest'ultima sezione del testo.

Il messaggiero

Introduzione e commento
di Ottavio Ghidini

Genesi e tradizione

Il processo di composizione del *Messaggiero* si svolge attraverso tre fasi redazionali, denominate α, β e γ, che corrispondono agli anni 1580-1582, 1582-1583, 1587. Nel 1580-1583 Tasso si trova presso l'ospedale di Sant'Anna, a Ferrara; nel 1587, invece, a Mantova, alla corte dei Gonzaga. Un riferimento al carnevale presente nella prima redazione (si veda il testo qui in *Appendice*, pp. 2349-2410, al § 33) e la lettera di Giulio Mosti, un intimo della cerchia tassiana, a Marcello Donati, segretario della corte gonzaghesca, datata 11 agosto 1580 (Solerti 1895, II, n. CXXXIX, pp. 146-147), permettono di collocare la stesura originaria nel periodo febbraio-agosto di quell'anno.

Il 2 settembre 1580 Tasso scrive all'amico Scipione Gonzaga (*Lettere*, II, n. 135), manifestando il desiderio di trovare una persona fidata alla quale consegnare il dialogo, per farlo così pervenire all'illustre e giovane dedicatario, il principe di Mantova Vincenzo Gonzaga. La spedizione però viene ritardata, forse per la volontà, da parte dell'autore, di rivedere ulteriormente il testo o per la sua difficoltà a individuare la persona di fiducia. Soltanto in una missiva posteriore, per congettura successiva al luglio del 1581 (*Lettere*, II, n. 206), scrivendo a Curzio Ardizio, Tasso comunica che il dialogo è ora «ne le mani del signor don Cesare d'Este» e che intende darlo poi a Emilio Leoni perché lo porti al dedicatario. Nella lettera, inoltre, l'autore rivela di essere indeciso se dedicare il dialogo a Vincenzo oppure «ad alcuno del suo sangue», ossia, come emerge da missive coeve, a Ferrante Gonzaga (cfr. *Lettere*, II, nn. 175, 206, 207. La datazione di queste lettere è congetturale e incerta: in Raimondi 1958, I, pp. 23-25 si segue quanto proposto in Solerti 1892, pp. 77-78, poi rettificato in *Rime* 1898-1902, III, p. 532).

Al 1582, con dedica a Vincenzo, risale la *princeps* del *Messaggiero* (Venezia, per i tipi di Bernardo Giunti e fratelli; abbr. G). Si tratta di un'edizione che Tasso, almeno ufficialmente, disconosce (si veda, al riguardo, la lettera a Bernardo Giunti del 21 dicembre 1582: *Lettere*, II, n. 227; ma cfr. le opportune osservazioni svolte in Gigante 2003, pp. 118-130: 124-130) e, ciò nonostante, d'importanza capitale per la storia della fortuna del testo, letto e ammirato in tale versione per quasi tre secoli, quantomeno fino al 1824, quando il dialogo viene pubblicato, sia pure

con numerose inesattezze, nell'ultima redazione, quella del 1587. Il testo della stampa giuntina (offerto in *Appendice* alle pp. 2349-2410 e che d'ora in avanti indicheremo con *Messaggiero I*) si fonda su due manoscritti autografi, conservati l'uno nella Biblioteca Arcivescovile di Udine (ms. 107; abbr. U), l'altro (la copia in pulito dell'opera), scoperto nel 1999 da Claudio Gigante, nella Biblioteca della Fondation Martin Bodmer di Cologny (abbr. MB).

Subito dopo la prima edizione, Tasso intraprende la riscrittura e nell'autunno del 1583 il *Messaggiero* viene recapitato a Scipione Gonzaga perché sia trasmesso al dedicatario, dopo un'ulteriore revisione dello stesso Gonzaga (cfr. *Lettere*, II, nn. 256 e 260). Il 7 novembre Scipione scrive al principe inviandogli il dialogo (Solerti 1895, II, n. CLXXI, p. 200; cfr. inoltre ivi, n. CLXXI *bis*, p. 453 e n. CLXXI *ter*, p. 454). Non possediamo tale manoscritto (che rappresenta la redazione β), ma alla Biblioteca Apostolica Vaticana (segn. Stamp. Barb. Cred. Tasso 13; abbr. VB) è conservato un esemplare di G (comprensivo del *Gonzaga secondo* e dei discorsi *Della virtù eroica e della carità* e *Della virtù feminile e donnesca*) sul quale Scipione Gonzaga, prima di inviare a Mantova il *Messaggiero*, trascrive (o fa trascrivere) le correzioni risalenti a questa seconda fase rielaborativa. Tasso, in seguito, entra in possesso del volume e tra il gennaio e il marzo 1587 apporta una serie consistente di modifiche (cfr. *Lettere*, III, n. 770), corrispondenti alla terza stagione redazionale, depositate sui vivagni di VB e su carte intercalate. Una volta concluso il lavoro, nell'aprile del 1587 l'autore lo trasmette a Scipione Gonzaga (*Lettere*, III, nn. 790, 821, 830), in vista di un'edizione complessiva delle proprie opere in prosa, alla quale pensava fin dal 1585 (progetto, tuttavia, mai realizzato). Probabilmente, negli anni successivi, Tasso intendeva rivedere ancora il dialogo, giacché ne richiede una copia a Fabio Gonzaga nella lettera del 25 dicembre 1591 (*Lettere*, V, n. 1368; e si veda anche ivi, n. 1372, che però, a differenza di quanto si sostiene in Raimondi 1958, I, p. 29, non è indirizzata a Fabio Gonzaga, pur menzionato nella missiva, ma ad Antonio Costantini). In Raimondi 1954, p. 570 si segnala, inoltre, che nell'inventario di libri e testi scritti lasciati dal poeta a Roma nel 1589, partendo per la Toscana, sotto la custodia di don Niccolò degli Oddi (*Lettere*, IV, pp. 312-313) compaiono un «Messaggero [*sic*], et altri opuscoli» (probabilmente un esemplare di G fornito delle prose prima ricordate) e un «Messaggero [*sic*], scritto a mano» (forse, come si propone in Gigante 2003, p. 122, MB oppure U).

Sulla base di VB il testo viene pubblicato nel 1824 da Giovanni Rosini (Pisa, Capurro) e successivamente, nel 1858, da Cesare Guasti (Firenze, Le Monnier), che ripropone l'edizione Rosini. Nel 1958 Ezio Raimondi mette a testo *Il messaggiero* secondo la fase redazionale più avanzata, dando in apparato le lezioni cassate di γ e quelle di β non accolte dall'autore nell'ultima revisione; nell'*Appendice* invece, dove si raccolgono *Abbozzi, prime redazioni e dialoghi scartati* (vol. III, pp. 297-468), viene pubblicato il testo α sulla base di U, mentre in apparato si

trovano le varianti genetiche dell'autografo e sul margine destro quelle evolutive attestate in G. Poiché U si interrompe al § 228 (su 269 §§ complessivi), da lì in poi Raimondi risolve la lacuna utilizzando G.

Argomento

Il dialogo prende avvio da una singolare apparizione: una mattina, all'alba, il poeta, non ancora ben desto, sente che qualcuno lo sta chiamando. È la voce non ignota di un «gentile spirto», già percepita da Tasso altre volte, in antecedenti solitarie *rêveries*. Il desiderio di conoscere l'identità dell'essere misterioso dà origine a un'articolata investigazione sulla natura dei demoni, le entità intermedie tra umano e divino di cui si parla nei testi della tradizione platonica. Come avviene in alcuni modelli classici (ad esempio nel prologo del *Fedro*), le sezioni iniziali sono sapientemente concepite per fornire l'innesco alle argomentazioni successive: il *messaggiero* diventa così, al contempo, soggetto e oggetto del ragionamento, *princeps sermonis* e contenuto del dibattito. Tasso, che qui compare come personaggio interlocutore, teme che la visione sia solo un sogno e pertanto lo spirito, incalzato dalle sue obiezioni, imposta una riflessione sui meccanismi dell'esperienza onirica, al fine di dimostrare la veridicità dell'apparizione, riconducibile – così argomenta con abbondanza di citazioni – alle epifanie divine descritte nell'*Eneide*, qui interpretata in chiave allegorica. Muovendo da episodi scelti del poema virgiliano, si disquisisce sulle modalità di rivelazione dei celesti ai mortali e sul corpo che assumono per rendersi percepibili.

Assecondando le preghiere del suo collocutore, lo spirito si manifesta in maniera visibile affinché l'esperienza concreta dei sensi induca Tasso personaggio ad ammettere che quanto sta sperimentando non può essere un semplice sogno. Il poeta ipotizza allora che si tratti di una visione determinata dalla sua immaginazione, o più propriamente dalla sua melanconia, quel furore farnetico degli uomini pazzi e geniali in grado di elevarsi al di sopra delle facoltà umane più comuni. In realtà, come dimostra lo spirito, gli stessi motivi che hanno convinto il poeta a escludere l'ipotesi onirica valgono anche per respingere quella dell'inganno della *vis* immaginativa.

Il colloquio si sposta quindi verso i temi centrali del dialogo, ossia l'esistenza e le caratteristiche dei demoni. Che essi esistano realmente, sostiene lo spirito, è dimostrato già solo dal fatto che vi siano individui particolari, ossia i maghi e le streghe, in grado di realizzare imprese superiori a quanto consentito normalmente agli uomini. Sebbene alcuni maghi non siano altro che profondi conoscitori della realtà naturale e sebbene pertanto vi sia senza dubbio una magia cosiddetta naturale, non tutti i fenomeni paranormali, ampiamente attestati anche nelle opere storiografiche antiche o moderne, sono riconducibili a tale dimensione:

c'è una vera e propria magia demonica, esercitata attraverso l'evocazione e la famigliarità con gli spiriti inferi. Tale pratica consente, tra le altre cose, di antivedere gli eventi futuri: lo spirito dimostra che gli astri esercitano influssi sugli uomini e i maghi, attraverso la mediazione di angeli e demoni (spesso i due termini nel *Messaggiero* vengono impiegati come sinonimi), possono accedere alla conoscenza del futuro.

L'esistenza di tali esseri superiori è inoltre comprovata dal fatto che l'ordine e la strutturazione armonica del mondo rendono necessarie delle entità intermedie che uniscano materiale e spirituale, temporale ed eterno, sensibile e sovrasensibile. L'uomo, come argomenta lo spirito, non può essere compiutamente «perfetto legamento de le cose inferiori con le superiori» (119), giacché il suo corpo è del tutto analogo a quello degli animali; bisogna quindi ipotizzare che vi siano esseri dotati di un corpo sia «acconcio a patire» (117), cioè a provare passioni (come quello di uomini e animali), sia immortale (come quello delle entità celesti).

La trattazione si muove così verso la vastità e la sublimità dei temi cosmologici e la parte centrale del dialogo è occupata dal grande racconto della creazione, svolto dal «gentile spirto» seguendo il modello del *Timeo* di Platone (contaminato con elementi riconducibili alla dottrina cristiana). Se alla formazione delle realtà naturali partecipano anche le intelligenze celesti, l'uomo è creato invece per intervento diretto di Dio, dal quale gli vengono assegnati due demoni, il buono e il cattivo, l'uno preposto alla volontà, l'altro alla componente sensuale. Dopo aver fornito (e commentato) le definizioni di demoni e angeli (i primi sono sostanze corporee, ragionevoli, atte a patire e immortali; i secondi invece incorporee, intellettuali e immortali, non atte a patire), il *messaggiero* si sofferma sulle passioni dei demoni e sui loro «amorosi abbracciamenti» con le donne mortali.

Concluso l'ampio percorso cosmologico, lo spirito, sollecitato dal suo interlocutore, passa ad affrontare un argomento di natura civile non privo di connessioni con la sezione demonologica precedente: dall'analisi delle caratteristiche e funzioni del «celeste messaggiero» si passa infatti alla trattazione di quelle dell'«umano ambasciatore» (193): dall'intermediario tra mondo divino e umano a quello tra principi. L'altezza della riflessione filosofica cede il posto alla concretezza di quella politica, come se Tasso volesse dimostrare quanto per lui fossero parimenti rilevanti e complementari la speculazione e l'azione, la vita contemplativa e quella attiva. Dopo l'elogio di alcuni illustri signori e uomini di corte dell'epoca, si elencano le qualità del perfetto ambasciatore: pur volendo fornire un ritratto *ideale* (e quindi consono all'impostazione platonica complessiva del *Messaggiero*), in questa sezione non si fornisce un quadro *idealizzato* dei rapporti principe-uomo di corte e si cerca di stilare una serie di indicazioni operative generali che consentano all'ambasciatore di gestire situazioni problematiche nella ricerca non solo dell'onesto e del giusto ma anche dell'utile.

Innanzi tutto l'ambasciatore deve possedere una notevole padronanza dei più efficaci strumenti retorici: la sua finalità è sempre la conciliazione dei principi e pertanto, in una missione diplomatica, deve saper individuare quegli accorgimenti comunicativi che non solo evitino qualsiasi conflitto ma che anzi favoriscano l'instaurazione di relazioni pacifiche e collaborative tra diversi signori. Tale obiettivo deve essere perseguito persino nel caso in cui si tratti di trasmettere una disfida, giacché secondo lo spirito il fine della guerra rimane comunque la pace. Le capacità argomentative e persuasive risultano decisive soprattutto quando il signore intende promuovere progetti politici contrari all'etica; l'ambasciatore, in simili circostanze, dovrà assumere il ruolo del consigliere, nel tentativo di ricondurre il principe sulla strada del giusto e del ragionevole.

Il colloquio, riassunte le qualità dell'ambasciatore, si avvia verso la conclusione: lo spirito si dissolve lasciando nell'aria «soavissimi odori d'ambrosia» e illuminando la stanza con la sua «celeste luce» (262).

Merita un'attenzione particolare la Dedicatoria a Vincenzo Gonzaga, preposta al dialogo, nella quale l'autore tocca il problema della distanza tra quanto asserito dallo spirito nel corso del ragionamento e quanto sostenuto dal magistero ecclesiastico. L'atteggiamento di Tasso è sì determinato dalla cautela e dalla volontà di difendersi, ma le considerazioni svolte sembrano corrispondere alla natura e alle finalità effettive del dialogo, concepito come conversazione piacevole di taglio erudito piuttosto che come trattazione di impianto dimostrativo.

L'autore ritiene del tutto legittimo scrivere un dialogo impostato secondo la dottrina platonica, avendo rifiutato a priori qualsiasi confronto con la teologia; dichiara, inoltre, che ha cercato di non allontanarsi «molto» dalla «somma verità» e che il testo deve essere letto come «opera d'uomo che scrive come filosofo e crede come cristiano». Secondo alcuni commentatori, tali affermazioni sarebbero riconducibili alla dottrina della cosiddetta doppia verità e rifletterebbero una chiara distinzione tra conoscenze acquisite per via filosofica e verità rivelate. Sia detto però che in questo passo non viene riconosciuta un'autonomia speculativa che possa condurre a conclusioni se non equiparabili quantomeno alternative a quelle teologiche; sebbene anche i filosofi debbano «ricercar la verità», la «somma verità» è già stata individuata dalla teologia e il poeta può solo provare a non allontanarsi «molto» da essa (cfr. Baldassarri 1970, pp. 19-20; per una linea interpretativa diversa si vedano invece Corsaro 2003, pp. 53-54 e Prandi 2014, p. 148).

Come ha osservato Guido Baldassarri (Baldassarri 1970 e Baldassarri 1972/2), Tasso, in questo dialogo, non solo evita ogni confronto con la dottrina cattolica, ma si astiene anche da qualunque pretesa assertiva o sistematica. È interessante notare, a tale proposito, che alcune posizioni assunte dal «gentile spirto» non hanno alcun legame (o quasi) con altre opere di Tasso: ciò vale per

l'esistenza di entità demoniche benefiche (l'unica eccezione si trova in un passo incidentale del commento tassiano a un sonetto indirizzato a Ercole Cato; *Prose diverse*, II, pp. 151-165), per la dottrina dello *spiritus-vehiculum* (qui al § 26), per l'attribuzione di validità all'astrologia (condannata invece, secondo l'ortodossia cattolica, nel *Cataneo-conclusioni* 70-126 e nel poema *Il mondo creato*, II 453-811), per l'idea della partecipazione degli «dei secondi» alla generazione del cosmo. Le considerazioni di Baldassarri si fondano anche su quanto Tasso asserisce a proposito del *Messaggiero* nella lettera a Maurizio Cataneo del dicembre 1585: «quel dialogo fu da me fatto molti anni sono per ubidire al cenno d'un principe, il qual forse non aveva cattiva intenzione: nè io stimava gran fallo o gran pericolo *trattar di questa materia quasi poeticamente*» (*Lettere*, II, n. 456, corsivo mio). Il passo mette in luce la natura specificamente letteraria del *Messaggiero*, la cui ideazione e realizzazione corrispondono a criteri di verisimiglianza interna nella caratterizzazione dei personaggi e di efficacia retorica più che eminentemente speculativa.

Nella terza redazione della lettera di dedica viene aggiunto un passo consistente (da «laonde non devrebbe» fino a «di non molto allontanarmi»), nel quale l'autore esibisce le sue notevoli conoscenze *de divinis* acquisite soprattutto a partire dagli anni trascorsi a Sant'Anna; in tal modo, vuole ribadire quanto aveva già dichiarato nella prima redazione: pur sapendo (e mostrando di sapere) cosa sostengono le *auctoritates* del magistero cattolico (Ambrogio, Agostino, Bernardo), egli rivendica uno spazio autonomo per la trattazione svolta nel dialogo. Inoltre, sono per l'appunto queste vaste letture teologiche a consentire a Tasso di affermare che il platonismo, su alcune questioni, rappresenti la scuola filosofica meno distante dalla Rivelazione cristiana («non volendo trattarne [*scil.* di questi argomenti] come teologo, non istimava sconvenevole lo scriverne platonicamente, e tutti gli altri modi mi parevano più contrari a la vera teologia»). È una posizione che affonda le sue radici soprattutto in Sant'Agostino (si pensi all'VIII libro del *De civitate Dei*, dove la confutazione di alcuni principi del platonismo si basa sul presupposto che i teologi possono confrontarsi, tra tutte le correnti filosofiche dell'antichità, soltanto con quella platonica, poiché è questa a essersi più avvicinata alle verità rivelate) e che Petrarca aveva rilanciato con forza (ad esempio nel *De ignorantia*). Sebbene l'età tridentina sia stata chiamata da Hubert Jedin l'età d'oro della Scolastica, dominata dal tomismo (senza dimenticare tuttavia la grande influenza di Agostino), sostanzialmente platonica è invece l'impostazione dei filosofi del Quattrocento (cfr. Mondin 1996, III, pp. 22-62, 256-265; su agostinismo e teologia dell'età moderna si veda invece De Lubac 1968), fondamentali per questo dialogo tassiano, come Marsilio Ficino o come Giovanni Pico della Mirandola, il quale, nell'*Oratio de hominis dignitate* (195), sostiene che la filosofia platonica è sempre stata reputata, nelle questioni teologiche, «sanctissima» «inter omnes philosophias» «teste Augustino» (cfr. *De vera religione* III 3);

nell'*Oratio* (255) si ricorda altresì che il Padre della Chiesa «immensas Deo gratias agat quod ad eius manus pervenerint libri Platonicorum» (cfr. *Conf.* VII 9 13).

Non si dimentichi, inoltre, che nella lettera a Scipione Gonzaga dell'aprile del 1579 (*Lettere*, II, n. 123) e in quella a Giacomo Boncompagni del 17 maggio 1580 (ivi, n. 133) Tasso aveva ammesso di aver nutrito dubbi in materia di fede (relativi in particolare alla creazione del mondo e all'immortalità dell'anima) e che essi sarebbero derivati dalla propria formazione aristotelica. Poiché nel *Messaggiero* la trattazione dell'esistenza e delle funzioni dei demoni viene iscritta in una visione organica dell'universo e dal momento che l'autore decide di affrontare i temi dell'origine del mondo e dell'anima, l'adozione di una impostazione platonica risulta pertanto la più efficace e la meno contestabile (e d'altronde, come a ragione appunta GIGANTE 2007, pp. 240-241, il *Messaggiero* verrà stampato e ristampato più volte – fra l'altro secondo il testo della Giuntina del 1582 –, senza che, a quanto ci risulta, sia mai stata ipotizzata la necessità di una sua censura o espurgazione). Senza dubbio, la revisione del dialogo è in parte segnata dal tentativo di modificarne prudenzialmente alcuni aspetti, in vista di un maggiore avvicinamento alla verità cristiana. Resta tuttavia il fatto che Tasso continuò per anni a lavorare a un dialogo che, nel suo impianto concettuale, non poteva essere privato di qualsiasi potenziale problematico se non al prezzzo della sua totale soppressione (così in BALDASSARRI 1972/2, p. 282).

Ambientazione, interlocutori e dedicatario

Il dialogo, che si svolge nella stanza di Torquato Tasso, all'alba, coinvolge due interlocutori: un «gentile spirto» e il poeta stesso. Non sono offerte indicazioni particolareggiate relative all'ambientazione e alle caratteristiche fisiche o psicologiche dei personaggi, eppure entrambi sono attentamente delineati attraverso i loro ragionamenti, che presentano linee di sviluppo coerenti dall'inizio alla fine del colloquio, riconducibili a due impostazioni filosofiche: una platonica e l'altra, in linea di massima, aristotelica. A questo proposito, possiamo individuare una valenza metatestuale nel passo del *Messaggiero* (11-12) in cui lo spirito cerca di dimostrare la veridicità della propria apparizione, dissuadendo l'interlocutore dal credere che si tratti soltanto di un sogno. Nelle esperienze oniriche, così si argomenta, «non è né ordine né continuazione» e chi sogna non crede fino in fondo a quello che vede, ma «dubita, vacilla, e alcuna volta s'accorge di sognare e sognando dice: io sogno». Nel loro «ragionamento», invece, «ogni cosa» si è svolta fino a quel momento «ordinatamente» e così, anche nei passaggi successivi, il loro colloquio «avrà le sue parti composte con tanta proporzione che parrà che 'l vero co 'l vero faccia armonia». Lo spirito intende dunque provare la veridicità della propria presenza e delle proprie parole mettendo in risalto, agli occhi del

poeta, la consequenzialità logica del suo discorrere e la fondatezza delle modalità dimostrative adottate. Si tratta di un'asserzione dal valore performativo, che rivela l'intenzione dell'autore di assegnare una coerenza argomentativo-dialettica ai due interlocutori e al dialogo in quanto tale.

Se guardiamo nello specifico alla figura del «gentile spirto», possiamo notare che essa è costruita, sul piano espositivo, in senso marcatamente platonico, come viene dimostrato anzitutto dal ricorso frequente all'*auctoritas* Platone ma anche da alcune asserzioni svalutative nei confronti di Aristotele che non possono certo essere proiettate sulle convinzioni del Tasso *auctor*; definire, ad esempio, lo Stagirita «quel filosofo che più dal vulgo è tenuto in pregio» (33) rappresenta una forzatura evidente, finalizzata a qualificare in modo ancora più antiaristotelico il personaggio. Esso viene configurato come autentico *princeps sermonis* (dotato di preminenza nello sviluppo del colloquio) anche nella misura in cui gli viene assegnata la capacità di integrare nel suo paradigma concettuale i punti di riferimento altrui. Nelle proprie argomentazioni, infatti, lo spirito ricorre a principi della filosofia peripatetica, soprattutto relativi alla fisica, alla gnoseologia, alla fisiologia, ma anche alla politica, piegati e resi funzionali al suo platonismo. Allo stesso tempo, con un'analoga tecnica di assimilazione, i passi dei poeti (molto autorevoli, come ora vedremo, per il suo interlocutore) vengono sfruttati in senso platonico grazie all'interpretazione allegorica, che investe principalmente le citazioni virgiliane, ma anche quelle da Orazio e da Dante.

Un'attenzione analoga riguarda l'elaborazione del Tasso *agens*, che interviene in prima persona al pari di quanto accade nel *Padre di famiglia* e di quanto avverrà ancora nel *Cataneo-conclusioni*, senza nascondersi dietro la maschera del Forestiero Napolitano assunta in altri dialoghi. Nel *Messaggiero* il Tasso personaggio, pur in posizione subordinata rispetto allo spirito, pone obiezioni sostanziali nel corso dell'argomentazione, riconducibili a un'impostazione a grandi linee peripatetica, dalla quale dipendono i dubbi che egli esprime sulle teorie relative ai demoni e agli angeli, alle previsioni astrologiche e alla magia. Tasso *auctor* crea un *agens* che si trova implicato con un'esperienza e con delle dottrine distanti dalle sue categorie/convinzioni di stampo aristotelico. Un secondo elemento che lo caratterizza è l'autorevolezza che egli attribuisce ai poeti (a cominciare da Virgilio), come lo spirito stesso non manca di evidenziare in più punti del testo (tra le espressioni più rimarchevoli: «poeta da te tanto onorato», 14; «il tuo glorioso poeta», 22; «Parlo teco volentieri co' versi di questo poeta, perché l'hai in tanta venerazione ch'a la sua autorità, non altrimenti ch'a quella de' maggiori filosofi, presti fede», 24; «parlo teco volentieri co' versi de' poeti percioché so che tu dài loro molta credenza», 102).

Nonostante questa forma, da parte dell'autore, di proiezione personale nel testo, assai limitati, e sempre più evanescenti nel corso della revisione, sono gli

elementi autobiografici (Baldassarri 1972/2, pp. 273-275); le lettere inviate da Tasso a Sant'Anna nelle quali si parla con angoscia e con abbondanza di particolari di visioni e manifestazioni soprannaturali mostrano più differenze che analogie con gli scarni riferimenti alla condizione soggettiva dell'autore presenti nel dialogo. Strategicamente pensata e calibrata con lucidità per offrire un preciso ritratto del poeta sembra essere anche la celebre pagina dedicata alla melanconia (46-49); aggiunta nella terza fase redazionale del *Messaggiero*, questa sezione riflette un chiaro intento autopromozionale: se i melanconici sono stati uomini di notevole ingegno nella filosofia, nella poesia e nel governo dello Stato, l'autore, in questo dialogo, intende mettere in luce le proprie conoscenze e capacità non solo in quanto poeta e filosofo, ma anche come uomo di corte.

Poiché nella lettera a Maurizio Cataneo del 30 dicembre 1585 Tasso scrive che il *Messaggiero* fu composto «per ubidire al cenno d'un principe» (*Lettere*, II, n. 456), è possibile ipotizzare un legame non estemporaneo tra i temi affrontati nel dialogo e il suo dedicatario, Vincenzo I Gonzaga, Duca di Mantova e del Monferrato dal 1587 al 1612, anno della sua morte. Nato nel 1562, figlio di Guglielmo, Duca di Mantova e del Monferrato, e di Eleonora d'Austria (alla quale Tasso dedica il *Discorso della virtù feminile e donnesca* e il *Ghirlinzone*), nel 1581 sposò Margherita Farnese, poi ripudiata, e nel 1584 Eleonora de' Medici. Fratello di Margherita, che nel febbraio 1579 andò sposa ad Alfonso II d'Este, già nel 1578 Vincenzo aveva mostrato interesse per la *Liberata* (si veda Russo 2014/2, pp. 266-275) e nel giugno del 1579 aveva visitato Tasso, rinchiuso allora nell'Ospedale di Sant'Anna a Ferrara. L'occasione dettò al poeta il sonetto *Chiaro Vincenzo, io pur languisco a morte* (*Rime* 1994, n. 698). Sarà lui nel 1586 ad ottenere dal cognato Alfonso II l'affidamento del poeta, che quell'anno, lasciata la prigione di Sant'Anna, si recherà alla corte di Mantova, dove risiederà (nonostante diversi soggiorni altrove) e alla quale resterà legato fino alla fine del 1591. Tasso, che nel 1590 rivelò il suo desiderio di farsi nominare «ambasciatore residente in Roma» dal Duca (*Lettere*, IV, n. 1235, ad Antonio Costantini), gli dedicò la tragedia *Il re Torrismondo* del 1587, la *Genealogia di Casa Gonzaga* (un poemetto encomiastico steso presumibilmente nel 1591) e la stampa delle *Rime d'amore* uscita a Mantova, per Francesco Osanna, nel 1591.

Un interesse verso i temi della magia e dell'astrologia era diffuso da tempo nella corte gonzaghesca (cfr. Franchini 1979 e Signorini 2007); basti ora ricordare che al 1580 risalgono gli affreschi di Lorenzo Costa il Giovane e dei suoi collaboratori nella Sala dello Zodiaco, presso la Corte vecchia del Palazzo Ducale, realizzati su committenza del Duca Guglielmo Gonzaga (cfr. Algeri 2003). Tasso conosce bene quella corte, dove suo padre si era stabilito nel 1563 e dove egli stesso aveva soggiornato più volte, sia pure per brevi periodi, tra il 1564 e il 1579, avendo occasione di conoscere Vincenzo Gonzaga (Baldassarri 1999/3,

p. 371). Diversi componimenti delle *Rime* tassiane a lui dedicati o in vario modo collegati vertono su temi affini a quelli del dialogo: si pensi anzitutto al sonetto *Amore alma è del mondo, Amore è mente*, pubblicato per la prima volta nelle *Rime* aldine del 1581 e incentrato sulla dottrina platonica dell'*Anima mundi*, di cui si parla in un brano di *Messaggiero I* 123-129 (cfr. PRANDI 2014, pp. 166-197), ma si vedano anche *Rime* 1994, nn. 787, 788, 951, 1494, 1495 (cfr. VITALE 2018), senza dimenticare la fitta tramatura platonica che segna l'autocommento tassiano nella stampa, prima ricordata, delle *Rime d'amore* del 1591 dedicata a Vincenzo (cfr. MAGGI 2018).

Se la sezione 'demonologica' del testo può forse essere ricondotta a interessi del dedicatario o comunque della cerchia gonzaghesca, tanto più naturalmente diverse ragioni 'politiche', di natura personale, sono sottese alla sezione civile, relativa all'ambasciatore. Tasso, nel periodo delle prime due redazioni del *Messaggiero* (1580-1583), si trovava in carcere per ripetuti comportamenti intemperanti nei confronti del Duca Alfonso II d'Este e per diversi contrasti con i membri della corte ferrarese. Nella sezione sull'ambasciatore l'autore vuole dimostrare che invece è ben consapevole dei doveri e degli obblighi di un cortigiano, primo fra tutti quello della fedeltà al proprio signore. Se nella parte filosofica Tasso ambisce a confrontarsi con alcuni tra i dialoghi più autorevoli del *corpus* platonico, come il *Timeo* e il *Simposio*, in quella 'civile' egli mostra di possedere adeguate conoscenze non soltanto filosofiche, ma anche politiche, e di considerarsi al contempo un intellettuale, un poeta e un uomo di corte, versato nella contemplazione e nell'azione, nella teoria come nella prassi.

Sebbene l'ideazione e la strutturazione del dialogo corrispondano a scelte ben ponderate, esso è stato interpretato nel corso dei secoli come testimonianza emblematica del disagio esistenziale dell'autore e ha contribuito al processo di formazione di un autentico mito della modernità culturale europea, quello di Torquato Tasso poeta folle e infelice. Basti ricordare la *Vita di Torquato Tasso* di Giovan Battista Manso (1621), il trattato *Della forza della fantasia umana* di Ludovico Antonio Muratori (1745) e il celebre *Dialogo di Torquato Tasso e del suo genio familiare* nelle *Operette morali* di Giacomo Leopardi (1824).

Struttura argomentativa

I. *Dedicatoria*
   a. Gli intermediari (angeli e demoni) tra platonismo, aristotelismo e cristianesimo
   b. Scrivere «come filosofo» e credere «come cristiano»

II. II. *I demoni* [1-192]

a. Ambientazione e inizio del colloquio [1-4]
   a.1. Il poeta all'alba, tra la veglia e il sonno, e la voce di un «gentile spirto» [1]
   a.2. Inizio del colloquio tra i due interlocutori: l'identità dello spirito [2-4]
b. Sogni e apparizioni [5-44]
   b.1. La visione e l'esperienza onirica [5-13]
   b.2. La visione e le apparizioni delle divinità nei poemi classici [14-26]
   b.3. Apparizione dello spirito [27-32]
   b.4. La composizione delle realtà celesti [33-34]
   b.5. Il demone individuale che guida l'uomo nelle sue decisioni [35-37]
   b.6. Ancora sulle apparizioni descritte nei testi letterari [38-44]
c. Angeli e demoni [45-128]
   c.1. L'immaginazione, il divino furore e la melanconia [45-52]
   c.2. L'esistenza degli angeli e dei demoni nella Bibbia e nei miti classici [53-70]
   c.3. Magia e astrologia [71-104]
   c.4. La scala dell'essere e la varietà del mondo celeste [105-114]
   c.5. Il corpo dei demoni [115-121]
   c.6. L'elemento dell'aria e i suoi abitatori [122-123]
   c.7. La terra, madre degli dei e degli uomini [124-128]
d. La natura dell'uomo e la creazione [129-159]
   d.1. La natura dell'uomo (corpo, anima ragionevole e intelletto) [129-136]
   d.2. La creazione delle idee e delle intelligenze da parte di Dio [137-147]
   d.3. La creazione delle realtà naturali attraverso la mediazione delle intelligenze [148-154]
   d.4. La creazione dell'uomo per iniziativa e azione diretta di Dio [155-159]
e. I demoni, gli angeli e le loro relazioni con gli esseri umani [160-192]
   e.1. I demoni: sostanze corporee, ragionevoli, atte a patire e immortali [160-163]
   e.2. I rapporti sessuali tra demoni ed esseri umani. Le streghe e i maghi [164-187]
   e.3. Gli angeli: sostanze incorporee, intellettuali e immortali, non atte a patire [188-192]

III. *L'ambasciatore* [193-262]
a. Sezione encomiastica: elogio di signori e ambasciatori illustri [193-203]
b. I compiti dell'ambasciatore [204-233]
   b.1. L'idea del perfetto ambasciatore [204-209]
   b.2. L'ambasciatore, la fedeltà al proprio principe e il rispetto dei signori presso i quali viene inviato [210-228]
   b.3. L'ambasciatore come oratore [229-233]
c. L'ambasciatore e il principe [234-261]
   c.1. L'ambasciatore e il principe ingiusto: linee di comportamento [234-239]

c.2. Elogio di Vincenzo Gonzaga [240-241]
c.3. L'ambasciatore come consigliere [242-250]
c.4. La concordia tra i principi come fine dell'ambasciatore [251-261]

d. Fine dell'apparizione e conclusione del dialogo [262]

Fonti

Il *Messaggiero* rappresenta una tappa decisiva nel percorso di sperimentazione all'interno del genere dialogico da parte di Torquato Tasso, il quale, dopo aver affrontato temi di argomento prevalentemente civile (*de la nobiltà*, *de la dignità*, *de la precedenza*), ambisce ora a sviluppare un confronto con i più celebri e ammirati dialoghi di Platone. Se nel *Gonzaga overo del piacere onesto* (versione originaria del *Nifo*) i testi di riferimento sono il *Fedro* e il *Filebo*, nel *Messaggiero*, composto attorno agli stessi anni, le fonti principali sono il *Simposio* e il *Timeo*. I dialoghi *de amore* e *de generatione mundi* rappresentano, infatti, il modello archetipico e strutturale della parte speculativa del *Messaggiero*, costituita appunto da due grandi sezioni, una demonologica e l'altra cosmologica. Nel recupero della lezione platonica svolge un ruolo di primissimo piano Marsilio Ficino, soprattutto per quanto riguarda il suo *Commentarium in Convivium*. Per il *Timeo*, invece, in certi passi è avvertibile la mediazione del commento cinquecentesco di Sebastián Fox Morcillo di cui a San Pietroburgo è conservato un esemplare postillato da Tasso (Russo 2022, p. 398, n. 74). Se *Simposio* e *Timeo* rappresentano i due modelli più significativi (sebbene naturalmente non manchino elementi desunti da altri testi, come l'*Apologia di Socrate*, la *Repubblica*, il *Cratilo* o l'*Epinomide*), l'intreccio di riflessioni legate sia al demone sia, al contempo, all'agire politico è presente in un altro dialogo attribuito all'antico filosofo ateniese, ossia l'*Alcibiade primo*. Dal momento che, come abbiamo indicato, le due parti del *Messaggiero*, quella demonologica e quella civile, nella loro diversità possono in qualche modo essere ricondotte al dedicatario dell'opera (ai suoi interessi anzitutto e a quelli dell'autore nei suoi confronti), l'*Alcibiade* rappresenta una sorta di legittimazione dall'alto, da parte dell'*auctoritas* filosofica, della scelta di Tasso di affrontare nello stesso testo due temi diversi ma connessi. Anche a proposito dello scritto *de natura hominis*, bisogna menzionare Marsilio Ficino, perché Tasso conosceva i suoi *Excerpta* del commento all'*Alcibiade* di Proclo, filosofo bizantino neoplatonico, nel quale la riflessione su natura e funzioni dei demoni si estende al di là delle essenziali considerazioni offerte nel dialogo. Tali *Excerpta* sono presenti in una miscellanea di trattati neoplatonici stampata da Aldo Manuzio nel 1497, di cui alla Biblioteca Apostolica Vaticana sono custoditi due esemplari con annotazioni tassiane (Stamp. Barb. Cred. Tass. 22 e 34: Russo 2022, pp. 395-396, nn. 50-51). Essa raccoglie numerosi scritti di carattere demonologico e cosmologi-

co, come il *De mysteriis* di Giamblico e il *De insomniis* di Sinesio, il *De daemonibus* dello pseudo-Psello e il *De doctrina Platonis* di Alcinoo, nonché testi di Porfirio, Prisciano, Speusippo, Pitagora, Senocrate e ancora Ficino. Se le opere platoniche prima ricordate sono abbondantemente citate nel *Messaggiero*, meno marcati sembrano i rimandi a questi trattati, senz'altro conosciuti da Tasso, ma forse in anni successivi alla prima stesura del dialogo; ciò nonostante, nelle note di commento qui offerte si sono indicate tutte le riprese avvertite o che erano già state evidenziate dai critici. Al di là del possibile recupero di alcuni materiali, in ogni caso va detto che il dialogo tassesco spicca per originalità, essendo certamente distante dalle complesse distinzioni di Porfirio, nonché dalle indicazioni ritualistiche e dall'ispirazione mistica di Giamblico.

Ben più facilmente appurabile è l'apporto fornito da Giovanni Pico della Mirandola, soprattutto per la cosmologia (l'*Heptaplus*) e l'astrologia (le *Disputationes adversus astrologiam divinatricem*, trattato che diventerà l'ipotesto fondamentale, in una prospettiva opposta, delle argomentazioni contro le pratiche divinatorie svolte nel *Cataneo-conclusioni*). Non è poi da escludersi l'utilizzo, da parte di Tasso, delle opere del filosofo cinquecentesco Agostino Nifo, personaggio eponimo del dialogo prima ricordato, autore sia del *De pulchro et amore* (opera che compare tra i postillati vaticani: cfr. Russo 2022, pp. 389-390, n. 15) sia del *De daemonibus*.

I modelli non sono però soltanto platonici e infatti Tasso stesso, in una lettera ad Alessandro Pocaterra del marzo 1581, afferma: «nel dialogo del Messaggiero la dottrina è platonica con qualche mistura di peripatetica, in quel modo ch'i platonici la ricevono» (*Lettere*, II, n. 155). Su questo secondo versante i trattati aristotelici più significativi sono il *De anima* e il *De caelo*, la *Metafisica* e i *Parva naturalia* (*De sensu et sensibilium*, *De somno et vigilia*, *De insomniis*, *De divinatione per somnum*) con alcune particolarità erudite desunte dai saggi zoologici come l'*Historia animalium* e il *De generatione animalium*. Senza negare la centralità del confronto diretto con i testi di Aristotele, anche in questo caso un ruolo rilevante viene svolto dai commentatori (Alessandro di Afrodisia, Temistio e soprattutto Lucillo Filalteo). È altresì probabile che in alcuni punti abbia agito la lettura della *Poetica* di Giulio Cesare Scaligero e del suo commento al *De insomniis* di Ippocrate.

Le curiosità relative all'ambito del soprannaturale sono nutrite dalla consultazione di fonti classiche e moderne, come i *Factorum et dictorum memorabilium libri* di Valerio Massimo e la *Strix sive de ludificatione daemonum* di Giovan Francesco Pico della Mirandola. Quest'ultimo testo rappresenta l'unico trattato di demonologia cattolica quattro-cinquecentesca sicuramente conosciuto da Tasso e utilizzato con evidenza nel *Messaggiero*. Non sembrano presenti riprese di altre opere di questo filone, molto fiorente soprattutto nel XVI secolo: i punti di contatto, che pure, ov'era necessario, sono stati elencati nelle note di commento, sembrano essere determinati dall'utilizzo di fonti comuni. Va segnalata

piuttosto, come già faceva Guido Baldassarri in un suo contributo imprescindibile (Baldassarri 1972/2, pp. 270-271), la sostanziale estraneità del *Messaggiero* rispetto alla trattatistica demonologica strutturata su base teologica. Ciò riguarda anche la *Démonomanie des sorciers* di Jean Bodin, pubblicata nel 1580 e tradotta in italiano da un corrispondente di Tasso come Ercole Cato (a stampa nel 1587). Allo stesso modo, non ha inciso sulla revisione del *Messaggiero* la lettura del *Nuovo discorso de l'arme e lacci de' demoni* (Macerata, Martellini, 1581) dell'arcidiacono Giulio Candiotti che Tasso dichiara di aver letto in una celebre lettera a Lorenzo Malpiglio, probabilmente del 1586 (*Lettere*, vol. II, n. 532).

L'originalità del testo tassiano rispetto ai compendi di demonologia di orientamento cattolico pare essere comprovata anche dalla scarsa ripresa di opere teologiche: a questo proposito, oltre alla Bibbia, possiamo menzionare soltanto, e per sezioni limitate del dialogo, Agostino e Tommaso d'Aquino. Per il resto è già significativo che nel dialogo i termini *angelo* e *demone* vengano a volte impiegati come sinonimi, cosa che non avviene mai nei testi di impostazione teologica, naturalmente più rigorosi; nullo, inoltre, è lo spazio concesso nel *Messaggiero* al racconto di fenomeni paranormali coevi che invece costellano le discettazioni dei trattati inquisitoriali come il celebre *Malleus maleficarum*. Alcuni Padri e Dottori della Chiesa (tra i quali Ambrogio e Bernardo) vengono menzionati nella *Dedicatoria* rifatta in terza redazione, senza però che essi abbiano esercitato un'influenza significativa nella revisione del *Messaggiero*. Tommaso d'Aquino viene utilizzato effettivamente per le riflessioni sugli angeli e per le parti dedicate alla creazione, mentre Agostino viene piuttosto sfruttato come tramite di curiosità legate alla sfera del paranormale, anche di matrice classico-pagana: il Padre della Chiesa se ne serviva per dileggiare e condannare il paganesimo, lo spirito per suffragare le sue tesi sui demoni e sulla magia.

Rilevante è l'impiego di testi letterari, classici (soprattutto Virgilio, ma anche Lucrezio e Orazio) e volgari (Dante in particolare, Petrarca e Boccaccio). In questo caso, vanno segnalati alcuni interpreti antichi e moderni, come Macrobio (il commento al *Somnium Scipionis*) e Cristoforo Landino, esegeta di Virgilio (in specie nelle *Disputationes camaldulenses*), di Orazio e di Dante. Si ricordi che l'autorità dei poeti è un elemento peculiare anche nel *Forno* e diventa oggetto di riflessione specifica nel *Forestiero Napolitano*.

Probabili – ma non documentabili *ad verbum* – le letture del *De sympathia et antipathia rerum* di Girolamo Fracastoro e del *De incantationibus* di Pietro Pomponazzi, come pure della *Magia naturalis* di Giovanni Battista Della Porta.

Grazie allo studio del processo di rielaborazione del dialogo, possiamo infine individuare alcuni testi che subentrano nella terza redazione. Per le questioni angelologiche indubbio è l'apporto fornito dal *Convivio* dantesco, mentre per l'elencazione dei *mirabilia* dei §§ 59-65 e 68 Tasso riprende il *De divinatione* cicero-

niano e l'*Historia de gentibus septentrionalibus* del vescovo umanista svedese Olao Magno. La sezione sulla melanconia dipende invece dai *Problemata* pseudo-aristotelici. Altre opere impiegate sono le *Enneadi* di Plotino, i *Moralia* di Plutarco, la *Teologia platonica* di Ficino e probabilmente la *Difesa di Dante* di Jacopo Mazzoni.

Per quanto riguarda la sezione civile, i modelli sono ancora una volta Platone (*Repubblica* e *Leggi*) e Aristotele (*Etica nicomachea*, *Politica* e *Retorica*), ai quali dobbiamo aggiungere, tra antichi e moderni, Cicerone (il *De oratore* e l'*Orator*) e Castiglione (il *Cortegiano*).

Edizioni

Prima edizione: *Opere... colle controversie sulla Gerusalemme poste in migliore ordine, ricorrette sull'edizione fiorentina, ed illustrate dal professore Gio. Rosini*, Pisa, Niccolò Capurro, 1824, IX (in appendice come Supplemento), pp. I-LXIII.

Ulteriori edizioni: *I Dialoghi... a cura di Cesare Guasti*, Firenze, Le Monnier, 1858, I, pp. 274-340; *Prose scelte. Annotate ad uso delle scuole da Giuseppe Finzi*, Verona, Tedeschi, 1896, pp. 122-126 (parziale: §§ 1-13); *Opere minori*, Firenze, Salani, 1934, pp. 363-442; *Prose*, a cura di Francesco Flora, Milano, Rizzoli, 1935, pp. 9-81; Raimondi 1958, II/I, pp. 249-332.

Edizioni commentate di riferimento: Mazzali 1959, pp. 3-73; Maier 1964-1965, IV, pp. 650-731; Basile 1991, pp. 27-104; Baffetti 1998, pp. 305-383; Gigliucci 2009, pp. 196-202 (parziale: §§ 39-51).

Bibliografia essenziale

Su genesi e datazione del dialogo: Raimondi 1954/3; Raimondi 1958, I, pp. 23-29, 102-111; Gigante 2003, pp. 118-155.

Sull'interpretazione complessiva del dialogo: Baldassarri 1972/2; Sciannatico 1989; Costa 1994.

Sul tema della melanconia: Schiesari 1992, pp. 191-232.

Su sogno, astrologia, demonologia e magia: Sozzi 1954, pp. 303-336; Patterson 1971; Basile 1984; Stephens 1994; Castelli 1997; Stephens 1997; Stephens 1998; Basile 2000/2; Pignatti 2000; Russo 2000/2; Giulio 2004, pp. 70-82; Russo 2004; Centorbi 2011-2013; Caputo 2017; Chiarelli 2019.

Sull'ambasciatore: Hampton 2009; Chiaruzzi 2012; Pirillo 2013; Frigo 2015; Fedele 2017, *ad indicem*; d'Amico 2018; Fedele 2018; Ruggiero 2020; Chiaruzzi 2022.

Al serenissimo signor Vincenzo Gonzaga,
principe di Mantova e di Monferrato.[1]

Tanto Vostra Altezza è ricca d'ogni ornamento, quanto io povero d'ogni protezione: onde nel dedicarle questo dialogo non faccio a lei alcuno onore, ma da lei ricerco alcun favore. Egli è scritto secondo la dottrina de' Platonici, la quale in molte cose è diversa da la verità cristiana: laonde non devrebbe alcuno maravigliarsi ch'io abbia posti vari mezzi fra gli uomini e Dio, come posero non sol molti filosofi,[2] ma san Bernardo medesimo, che chiamò gli angeli mediatori, benché santo Agostino dica ch'uno sia il mediatore;[3] né

1. La dedicatoria svolge una duplice funzione: encomiastica e apologetica. In primo luogo, si offre in omaggio l'opera al suo dedicatario, Vincenzo Gonzaga, giovane signore di Mantova e del Monferrato (cfr. *Ambientazione, interlocutori e dedicatario*); l'autore, in particolare, mette in risalto la propria condizione di emarginazione e disagio (negli anni delle prime due stesure del dialogo si trovava, infatti, imprigionato nell'Ospedale ferrarese di Sant'Anna), al fine di sollecitare un intervento in suo favore da parte del principe e dei Gonzaga. In secondo luogo, Tasso difende con consapevolezza la propria scelta di affrontare questioni relative alla creazione, ai demoni e all'astrologia assumendo posizioni in parte diverse rispetto a quelle del magistero ecclesiastico e della riflessione teologica più a esso conforme. Al riguardo, si rimanda alle considerazioni svolte nel paragrafo *Argomento* dell'*Introduzione*.

2. *vari mezzi fra gli uomini e Dio*: i demoni di cui parlano *molti filosofi* della tradizione platonica come Plotino, Porfirio, Giamblico, Proclo. Alla Biblioteca Apostolica Vaticana sono conservate due miscellanee con testi di tali autori, letti e compulsati da Tasso (Russo 2022, pp. 395-396, nn. 50 e 51).

3. *laonde non devrebbe … allontanarmi*: passo aggiunto nella terza redazione del dialogo (si veda il paragrafo *Genesi e tradizione* dell'*Introduzione*); esso dimostra le notevoli conoscenze teologiche acquisite da Tasso a partire dagli anni trascorsi nell'Ospedale di Sant'Anna a Ferrara. Per Bernardo di Chiaravalle vd. il *Sermo II in vigilia nativitatis Domini*: «Putatis quantum desiderant cives coelestes instaurari civitatis suae ruinas? Quomodo solliciti sunt ut veniant lapides vivi, qui coaedificentur eis? quomodo discurrunt *medii inter nos et Deum*, fidelissime portantes ad eum gemitus nostros, et ipsius nobis gratiam devotissime reportantes?» (*PL* CLXXXIII, col. 93B, corsivo mio); cfr. inoltre *Meditationes de humana conditione*, Cap. VI: «Diligenter quaerunt, et libenter audiunt bona de nobis: solliciti discurrunt *medii inter nos et Deum*, nostros gemitus fidelissime ad eum portantes, ipsiusque gratiam devotissime ad nos reportantes. Non dedignabuntur esse socii nostri, qui jam facti sunt ministri nostri» (*PL* CLXXXIV, col. 496A, corsivo mio). Più generico il rimando a *Sermo I in Festo*

ch'io in qualche parte non riprenda i giudìci de l'astrologia, i quali sono da lui in tutto riprovati e condannati;[4] o ch'io ne la creazione de l'uomo abbia

Sancti Michaelis (*PL* CLXXXIII, coll. 447 sgg.), proposto in MAZZALI 1959, *ad loc*. Per Agostino, come dimostrato in ARDISSINO 1997/2, p. 307, Tasso allude a *De peccatorum meritis et remissione et de Baptismo parvulorum*, II 20 34: «Hunc prorsus praeter unum Mediatorem Dei et hominum, hominem Christum Iesum, nullum vel esse vel fuisse, vel futurum esse, certissimum est» (AGOSTINO 1555, p. 185). Nella Biblioteca Nazionale Centrale "Vittorio Emanuele" di Roma (segn. 71.1.H.7) è conservato un volume largamente postillato da Tasso (vd. ARDISSINO 1997, ARDISSINO 1997/2 e RUSSO 2022, p. 398, n. 71), l'*Epitome omnium operum Divi Aurelii Augustini Hipponensis*, pubblicata nel 1555 a Ginevra presso Jean Crispin e Nicolas Barbier (per le citazioni usiamo questa edizione). Il passo ora riportato è sottolineato riga per riga; a margine, inoltre, Tasso appone la postilla, sottolineata nove volte, «Nullum mediatorem hominum et Dei nisi Jesum Christum». Nella silloge troviamo altri brani utili al commento del dialogo, largamente segnati e annotati: «Mediator inter Deum et homines oportebat ut haberet aliquid simile Deo, aliquid simile hominibus, ne in utroque hominibus similis longe esset a Deo aut in utroque Deo similis longe esset ab hominibus atque ita mediator non esset» (*Conf.* X 42 67; AGOSTINO 1555, p. 27; il passo è sottolineato riga per riga e segnato da una riga verticale a margine); «Verax autem mediator, quem secreta tua misericordia ostendisti humilibus et misisti ut eius exemplo etiam ipsam discerent humilitatem: Mediator ille Dei et hominum, homo Christus Iesus, inter mortales peccatores, et immortalem iustum, apparuit mortalis cum hominibus, iustus cum Deo» (*Conf.* X 43 68; AGOSTINO 1555, p. 27; il passo è segnato da una riga verticale a margine e sottolineato riga per riga); «Divinitas sine humanitate non est mediatrix, humanitas sine divinitate non est mediatrix: sed inter divinitatem solam, et humanitatem solam, mediatrix est humana divinitas et divina humanitas Christi. Et servus meus David princeps in medio eorum» (*Sermones XLVII*, *Sermo de ovibus, In Ezechiel XXXIV* 21; AGOSTINO 1555, p. 29; il passo è segnato da varie sottolineature; a margine Tasso appone la postilla: «Humana divinitas mediatrix inter humanitatem solam et divinitatem solam»); «Homines enim omnes Christiani invicem se commendant orationibus suis. Pro quo autem nullus interpellat, sed ipse pro omnibus, hic unus verusque Mediator est, cuius typus quoniam praefigurabatur in sacerdote veteris Testamenti: nullus et illic invenitur orasse pro sacerdote» (*Contra epistolam Parmeniani libri tres* II 8 16; AGOSTINO 1555, p. 301; il passo è largamente segnato da Tasso). Vd. inoltre *De Civ. D.* VIII 14-27 e IX 1-23, nonché *En. in Ps.* CIII I 15 (segnalati in MAZZALI 1959, *ad loc*.). Tali asserzioni si fondano sul dettato scritturistico di 1 Tm 2,5: «Unus enim Deus, unus et mediator Dei et hominum homo Christus Jesus». La posizione di Agostino è ripresa, anche attraverso rimandi espliciti al *De Civ. D.* IX, in THOM. *ST* III q. 26 a. 1, dove si sostiene che l'unico mediatore è propriamente Cristo e tuttavia nulla proibisce che altri possano essere chiamati mediatori tra Dio e gli uomini in quanto cooperano a tale relazione per disposizione di Dio e in suo serivizio.

4. Agostino condanna l'astrologia in diverse opere; si vedano quantomeno *Conf.* VII 6 8 (dove si parla delle «fallaces divinationes» e degli «impia deliramenta» degli astrologi), *De div. Quaest. ad Simplicianum* II 1 4, II 3 1-3 e soprattutto *De Civ. D.* V 1-8. In particolare, in AGOSTINO 1555, p. 258, vengono riportati due brani *Contra astrologorum ineptias* desunti da questo secondo testo agostiniano, fittamente segnati e postillati da Tasso: «Quod si dicuntur stellae significare potius ista quam facere, ut quasi locutio quaedam sit illa positio pra-

voluto seguir l'opinione di Platone, ripresa da santo Ambrosio,[5] avegnaché,

edicens futura, non agens (non enim mediocriter doctorum hominum fuit ista sententia): non quidem ita solent loqui mathematici, ut verbi gratia dicant: "Mars ita positus homicidam significat", sed "homicidam facit"» (*De Civ. D.* V 1); «His omnibus consideratis non immerito creditur, cum astrologi mirabiliter multa vera respondeant et occulto instinctu fieri spirituum non bonorum, quorum cura est has falsas et noxias opiniones de astralibus fatis inserere humanis mentibus atque firmare, non horoscopi notati et inspecti aliqua arte, quae nulla est» (*De Civ. D.* V 7). Anche i due passi sopra indicati del *De diversis Quaestionibus ad Simplicianum* si trovano nell'epitome; cfr. AGOSTINO 1555, pp. 264-265. La cautela di Tasso nella Dedicatoria è dovuta al fatto che in quegli anni il magistero ecclesiastico aveva ribadito con forza la propria condanna di simili pratiche: nelle *Regulae X de libris prohibitis* (costituzione *Dominici gregis* del 24 marzo 1564) venne vietata la lettura di testi magici e astrologici, mentre nella bolla *Coeli et terrae* di papa Sisto V (5 gennaio 1586) fu condannata tutta la cosiddetta astrologia giudiziaria o divinatrice, quella cioè che pretende di predire il futuro, limitando di fatto il libero arbitrio dell'uomo (vd. in proposito la nota di commento al § 81 del dialogo). Nel *Cataneo-conclusioni* 70-126, scritto nel 1585 (e quindi dopo le due redazioni iniziali, ma prima della terza rielaborazione del *Messaggiero*), e nel *Mondo creato* (II 453-811), terminato nel 1594, Tasso esprime un giudizio negativo sulle pratiche divinatorie, in linea con l'insegnamento della Chiesa.

5. Proprio nei primi passi dell'*Esamerone* (commento esegetico e poetico ai sei giorni della creazione) il Padre della Chiesa Ambrogio critica Platone per aver sostenuto, nel *Timeo*, sia che il demiurgo avesse creato solo le idee e non la materia sia che il mondo sarebbe sussistito per sempre: «Tantumne opinionis assumpsisse homines, ut aliqui eorum tria principia constituerent omnium, Deum, et exemplar, et materiam, sicut Plato discipulique ejus; et ea incorrupta, et increata, ac sine initio esse asseverarent: Deumque non tamquam creatorem materiae, sed tamquam artificem ad exemplar, hoc est, ideam intendentem, fecisse mundum de materia, quam vocant hylen, quae gignendi causas rebus omnibus dedisse asseratur: ipsum quoque mundum incorruptum, nec creatum, aut factum existimarent: alii quoque, ut Aristoteles cum suis disputandum putavit, duo principia ponerent, materiam et speciem, et tertium cum iis, quod operatorium dicitur, cui suppeteret competenter efficere, quod adoriundum putasset. Quid igitur tam inconveniens, quam ut aeternitatem operis cum Dei omnipotentis aeternitate conjungerent, vel ipsum opus Deum esse dicerent: ut coelum et terram et mare divinis prosequerentur honoribus? Ex quo factum est, ut partes mundi deos esse crederent, quamvis de ipso mundo non mediocris inter eos quaestio sit. Nam Pythagoras unum mundum asserit: alii innumerabiles dicunt esse mundos, ut scripsit Democritus, cui plurimum de Physicis vetustas auctoritatis detulit. Ipsumque mundum semper fuisse et fore Aristoteles usurpat dicere: contra autem Plato non semper fuisse, sed semper fore praesumit astruere: plurimi vero nec fuisse semper, nec semper fore scriptis suis testificantur» (*Hexaemeron* I I 1-3; *PL* XIV, col. 123A-B). Per quanto riguarda nello specifico l'origine dell'uomo, nel *Timeo* si ritiene che a plasmare il suo corpo e la sua anima mortale (quella composta dall'appetito irascibile e concupiscibile), distinta da quella immortale (ossia la ragione), non sia stato il demiurgo quanto i cosiddetti dei minori o dei creati. Nonostante qui Tasso affermi di aver seguito «l'opinione di Platone», in realtà nel *Messaggiero*, ai paragrafi 155-158, si attribuisce esclusivamente a Dio la formazione dell'essere umano in tutte le sue componenti. Il principio della creazione della materia da parte di Dio, inoltre, viene difeso da Tasso in *MC* I 289-334, mentre per la creazione dell'uomo si

non volendo trattarne come teologo, non istimava sconvenevole lo scriverne platonicamente, e tutti gli altri modi mi parevano più contrari a la vera teologia.[6] Ma perché tutti i filosofi debbono ricercar la verità, quantunque non per la medesima strada, io, per questa ricercandone, da quella che è somma verità ho cercato di non molto allontanarmi. Vostra Altezza dunque il legga come opera d'uomo che scrive come filosofo e crede come cristiano, e come tale vorrei che fosse veduto da gli altri; ma se niun il leggesse, ella mi sarebbe in vece di molti:[7] né io desidero che si divolghi per le mani de gli uomini se non perch'egli, a chiunque il leggerà, sia un testimonio de l'affezione ch'io le porto, e del desiderio c'ho di servirla; laonde, quando a Vostra Altezza non piacesse di farmi grazia di conservarlo, amo meglio di vederlo morto sotto il suo nome che sotto l'altrui vivere lungamente con isperanza d'eternità. Consideri nondimeno Vostra Altezza s'a la sua grandezza si conviene di lasciar perire ingiustamente o almeno rigorosamente chi sotto l'ombra del suo fa-

veda *MC* VI 1640-1755. Va ricordato che l'*Esamerone* di Ambrogio costituisce una delle fonti principali del *Mondo creato*.

6. L'autore difende la propria scelta di parlare della creazione in una prospettiva diversa da quella teologica. Sia detto però che se guardiamo ai paragrafi 137-159 del *Messaggiero*, quando viene estesamente ripreso il *Timeo* (il dialogo sulla generazione del mondo), la narrazione cosmologica di Platone viene rielaborata da Tasso in chiave cristiana (si veda il commento *ad loc*.) e privata di qualsiasi elemento incompatibile con il magistero cattolico. Affermando poi che, rispetto a quella platonica, tutte le altre correnti filosofiche gli erano sembrate più distanti dalla vera teologia, Tasso si colloca in una linea di pensiero di grandissima importanza, che risale quantomeno a Sant'Agostino e che era stata ripresa da Ficino, da Pico della Mirandola, dal cardinal Bessarione. Alludendo qui ad altre tradizioni filosofiche, Tasso intende riferirsi soprattutto a quella aristotelica, all'interno della quale affiora spesso il principio di eternità del mondo, secondo cui l'universo esisterebbe da sempre; un principio in contrasto con l'idea cristiana della *creatio ex nihilo* da parte di Dio. Per altre considerazioni al riguardo si veda il paragrafo *Argomento* dell'*Introduzione*.

7. L'autore sostiene che, qualora l'opera non fosse letta da nessuno, sarebbe per lui sufficiente l'attenzione del principe cui essa è dedicata: Vincenzo Gonzaga varrebbe per tutti. Probabilmente Tasso allude a un episodio narrato in Cic. *Brut*. 191 a proposito del poeta Antimaco di Colofone (IV sec. a.C.), il quale, durante una lettura pubblica della sua *Lyde*, avrebbe messo in fuga tutti gli uditori annoiandoli; ad ascoltarlo sarebbe rimasto, secondo la tradizione, soltanto Platone e pertanto il poeta avrebbe esclamato: «Legam [...] nihilo minus: Plato enim mihi unus instar est centum milium». L'apologo viene spesso ricordato da Tasso: nell'*Apologia*, a proposito dell'*Amadigi* del padre Bernardo («Ma forse gli sarebbe bastato quello che bastò prima ad Antimaco Colofonio, a cui Platone valeva per molti», p. 417; e si noti la prossimità con il passo della *Dedicatoria*) e in *Giudicio* I 76, a proposito della *Gerusalemme conquistata*. Esso era stato menzionato anche in Aristotele-Robortello 1548, p. 4. Nel Fondo Barberiniano della Biblioteca Vaticana è conservato un volume delle *Explicationes* del Robortello largamente postillato e segnato da Bernardo e Torquato Tasso; al proposito vd. Bettinelli 2001 e Russo 2022, p. 393, n. 35.

vore s'è riparato, e s'assicuri che ne la vita de la presente operetta conservarà viva perpetuamente la mia devozione. E senza più[8] le bacio umilissimamente la mano.

Di Vostra Altezza serenissima
devotissimo servitore
TORQUATO TASSO

8. *senza più*: senza aggiungere altro.

Il messaggiero

[1] Era già l'ora che la vicinanza del sole comincia a rischiarare l'orizonte, quando a me, che ne le delicate piume giaceva co' sensi non fortemente legati dal sonno, ma così leggiermente che il mio stato era mezzo fra la vigilia e la quiete, si fece a l'orecchio quel gentile spirto che suole favellarmi ne le mie imaginazioni, e mi chiamò per quel nome che è comune a tutti quelli i quali son nati ne la mia stirpe.[9] **[2]** Io, udendo quella voce così piana e così soave, risposi incontinente: Mi pare di conoscere la tua voce a la sua soavità, perciocché non suona come l'altre favelle mortali, ma in modo così dolce ch'io argomenterei che tu fossi spirito di paradiso che, pietoso de' miei affanni, discendessi dal cielo; se tu non mi paressi più presto a la consolazione ch'a l'aiuto, ove gli angioli, per quello ch'io ne creda, non soglion recar men di soccorso che di conforto.[10] Ma se angelo non sei, né anima felice, che puoi essere? De-

9. Il dialogo incomincia all'apparire della luce del sole: per tradizione l'alba rappresenta il momento privilegiato del contatto tra l'anima e le realtà sovrasensibili (cfr. Gregory 1985, pp. 111-148). Fin dall'inizio il testo del *Messaggiero* rivela la sua ispirazione letteraria, come dimostrano i numerosi rimandi intertestuali che costellano questo *incipit* di tipo narrativo (analogo, per tale motivo, a quello del coevo *Padre di famiglia*). Vengono riecheggiati innanzi tutto alcuni versi danteschi, sia pure caratterizzati da un'atmosfera non aurorale ma crepuscolare: «Era già l'ora che volge il disio / ai navicanti e 'ntenerisce il core / lo dì c'han detto ai dolci amici addio / [...] / quand'io incominciai a render vano / l'udire e a mirare una de l'alme / surta, che l'ascoltar chiedea con mano» (*Purg.* VIII 1-9). Nel paragrafo successivo, inoltre, Tasso impiega un'altra tessera, desunta dall'*Inferno*, denotando la voce dello spirito gentile, che qui lo chiama per cognome, come *piana* e *soave*: l'episodio al quale si allude è quello dell'apparizione di Beatrice a Virgilio, descritta in *Inf.* II 55-57: «Lucevan li occhi suoi più che la stella; / e cominciommi a dir soave e piana, / con angelica voce, in sua favella». L'espressione «gentile spirto», inoltre, è tipicamente petrarchesca e compare infatti di frequente nel *Canzoniere*: si ricordino *Rvf* 7 13 (un passo citato esplicitamente in *Porzio* 4), *Rvf* 53 1 (menzionato, ad esempio, in *Cavaletta* 163) e soprattutto *Rvf* 109 12 («quasi un spirto gentil di paradiso»). Il sintagma è spesso ripreso da Tasso nella produzione lirica (*Rime* 1994, n. 2, 4; n. 208, 6; n. 805, 11; n. 879, 6; n. 1046, 5; n. 1138, 2). Sulla fisionomia del «gentile spirto» e del suo interlocutore cfr. *Ambientazione, interlocutori e dedicatario*.

10. Lo spirito ha una voce diversa da quella umana e tuttavia, a differenza degli angeli, pare sia intenzionato a offrire al poeta conforto piuttosto che aiuto effettivo. Tasso, invece, sembra avere bisogno più di questo che di quello, come dimostra il riferimento insistito

mone o anima infelice non istimo che tu sii, né so se i notturni fantasmi siano alcuna cosa oltre queste; ché forse crederei la tua voce essere d'alcun di quelli de' quali disse il nostro poeta:

> Mai notturno fantasma
> D'error non fu sì pien com'ei ver noi.[11]

[3] A queste parole lo spirito l'alzò in guisa che non m'era paruto mai di udirlo sì forte favellare; ma benché egli ragionasse come sdegnoso, lo sdegno nondimeno era mescolato con la soavità de la sua voce, e i suoi detti furon tali: Ingrato, dunque potesti mai credere ch'io fossi fantasma pien d'errore? **[4]** Allora io, mezzo fra vergognoso e dolente: Deh, dissi, non t'offenda ciascuna mia parola; e se non vuoi concedere a la mia ignoranza il poter dubitare, concedi almeno al mio affanno di poter lamentarmi, e siami lecito di dir a te ciò ch'a la madre dea, che sotto mentite forme gli appariva, disse Enea, perseguitato da l'ira di Giunone:

> Quid natum toties crudelis tu quoque falsis
> Ludis imaginibus? Cur dextrae iungere dextram
> Non datur ac veras audire et reddere voces?[12]

(quattro occorrenze nei §§ 2-13) ai personali «affanni». Non è da escludersi, data la prossimità del passo con la parte conclusiva della Dedicatoria, che qui l'autore si stia rivolgendo implicitamente a Vincenzo Gonzaga, sollecitando un intervento in suo favore; al riguardo si vedano anche il paragrafo 262 e la nota di commento n. 291. Che l'ufficio degli angeli sia soccorrere e consolare viene sostenuto in Bernardo di Chiaravalle, *In festo sancti Michaelis* I (*PL* CLXXXIII 447-451) e in Thom. *Super Sent*. II dist. 11 q. 1 a. 1-3. Nella Biblioteca Vaticana è conservato un volume delle *Sententiae* di Pietro Lombardo fittamente compulsato da Tasso (cfr. Russo 2022, p. 388, n. 1); le funzioni degli angeli sono oggetto di trattazione in Pietro Lombardo, *Sententiae*, II 11 1-8.

11. *Rvf* 360 131-132. Si tratta di un passo della canzone *Quel'antiquo mio dolce empio signore*, nella quale l'io poetico accusa Amore di fronte a Ragione per averlo fatto soffrire ingiustamente. Amore cerca allora di discolparsi, sostenendo che mai nessuna apparizione notturna (*notturno fantasma*) fu altrettanto falsa e irreale quanto le accuse che il poeta sta muovendo contro di lui. Il componimento petrarchesco è ripreso in *Rime* 1994, n. 113 (cfr. Ardissino 2003, pp. 64-66 e Tomasi 2013). Tasso in prima battuta esclude che la voce che sente sia quella di un'anima (beata o dannata) o quella di un angelo o un demone e ipotizza che si tratti di un'apparizione notturna irreale, ossia di un sogno, come ribadirà al § 5.

12. L'autore chiede allo spirito che gli sia concesso rivolgersi a lui con le stesse parole che Enea aveva rivolto a sua madre Venere, apparsagli sotto mentite spoglie, mentre era perseguitato dall'ira della dea Giunone: «"Perché, crudele anche tu, tante volte inganni / tuo figlio con false immagini? Perché non mi è concesso / unire la mano alla tua, ascoltare e rispondere con parole vere?"» (*Aen*. I 407-409).

Benché tanto sei tu più di lei crudele, quanto ella pure in alcun modo sotto alcun corpo gli s'appresentava a gli occhi; ma te non vidi io giamai, e solo odo la voce tua, la quale è pur argomento che tu abbi corpo, percioché la voce formar non si può senza lingua e senza palato.[13] **[5]** E se l'hai, perché no 'l dimostri? Forse sei più dolce ad udire che bello a riguardare, e forse (vedi come sempre torno ne le solite dubitazioni) questo mio è sogno, e tu altro non sei che fattura de la mia imaginazione, e sogni sono stati tutti i ragionamenti che teco ho fatti per l'adietro:[14] conciosia cosa che, mentre il corpo dorme, l'anima non suole star oziosa, ma, non potendo essercitarsi a gli obietti esteriori, si volge a quelle imagini de le cose sensibili de le quali ella ha fatta conserva ne la memoria, e di loro compone varie forme in modo che non è cosa fuor di noi che dentro simile al vero non possa figurare; e molte volte accoppia quelle che non si possono accoppiar per natura: laonde io dubito tuttavia di sognare e di sillogizzar sognando, e che questa mia non sia veduta o udita, ma d'udire e di vedere imaginazione.[15]

13. Dell'importanza degli organi di fonazione per la formazione della voce si parla in Arist. *Hist. an.* IV 9 535a-b e *de An.* II 8 420b-421a. Per quanto riguarda *l'Historia animalium*, alla Vaticana è conservato un volume con l'opera aristotelica nella traduzione dell'umanista bizantino Teodoro Gaza postillato da Tasso (Aristotele-Teofrasto-Alessandro di Afrodisia 1513. Cfr. Russo 2022, p. 391, n. 26, ma la datazione corretta del volume si ha in Carini 1962, p. 104, n. 27); per il passo in questione vd. le cc. 20*r* e *v*, fitte di annotazioni tassiane. Per quanto riguarda invece il *De anima*, diversi testi conosciuti da Tasso ruotano attorno al trattato: il commento (parziale) di Antonio Montecatini (1537-1599), segretario del Duca di Ferrara Alfonso II e docente di filosofia naturale presso lo Studio cittadino (Montecatini 1576), nonché il commentario al III libro dell'opera fatto dal filosofo e fisico milanese Francesco Vimercati (Aristotele-Vimercati 1574). Di particolare importanza per la stesura del *Messaggiero* è la *Paraphrasis* del *De anima* ad opera di Temistio, peripatetico greco del IV secolo d.C., tradotta da Ermolao Barbaro e Ludovico Nogarola (Aristotele-Temistio 1554). Di queste opere sono presenti postillati tassiani nel Fondo Barberiniano della Biblioteca Apostolica Vaticana; si veda Russo 2022, p. 393, n. 34; p. 395, n. 47; p. 395, n. 45. Tra tutti in particolare, a proposito della voce, vd. Aristotele-Temistio 1554, II XXXI, c. 86*r*. Su questi postillati (e su alcune ricadute delle letture di essi sui testi tassiani) si veda Russo 2002, pp. 209-215, mentre per una riflessione complessiva sul problema dell'anima in Tasso (tenendo sempre conto dei postillati) cfr. Corsaro 2003, pp. 64-86. Aggiungo che al *De anima* si fa riferimento nel *Malpiglio secondo*, che rimanda esplicitamente a Montecatini per quanto riguarda le questioni fondamentali sull'intelletto (80), mentre per il resto segue la *Paraphrasis* di Temistio.

14. Un tema che contraddistingue le prime battute del dialogo è la riflessione sul potere, sulla legittimità e sui possibili eccessi dell'immaginazione. Esso si ricollega strettamente alla ricerca intellettuale e letteraria di Tasso: cfr. quantomeno Russo 2002, pp. 159-232; Ruggirello 2007; Cabani 2018; specificamente sul *Messaggiero* vd. Raimondi 1955/2.

15. L'onirologia tassiana è di stampo aristotelico. A partire dalle considerazioni attorno alle dinamiche della percezione e a tutti i fenomeni legati alla sensibilità, all'immaginazio-

[6] A queste parole parve che sorridesse lo spirito e sorridendo rispondesse: Il tuo vaneggiare, nato per soverchio d'affanno, rivolge in riso ogni mio disdegno, e aspetto omai che tu dica che io sia non quel fantasma che descrisse il tuo poeta, ma simile a quello che incantò la buona femina dicendoli: «Fantasma, fantasma, che di notte vai, a coda ritta te ne venisti e a coda ritta te n'andrai». Il qual però non prima si partì che le vivande ascose nel giardino avesse mangiate.[16] **[7]** Nondimeno, perché io in guisa mi rido di te che n'ho

ne e al pensiero svolte in *de An.* III, Aristotele dedica ai sogni alcuni testi specifici, compresi nei *Parva naturalia*: si pensi al *De somno et vigilia* (ripreso anche nel *Malpiglio secondo*), al *De insomniis*, al *De divinatione per somnum*. Per lo Stagirita il sogno è un'apparizione, un *phàntasma* (*De insomniis* 1 458b-459a, 462a), ossia «un'affezione (*pàthos*) del senso comune, che è il punto di convergenza dei dati percepiti dai singoli organi di senso. Anche quando gli oggetti della percezione sono scomparsi e non è possibile esercitare una sensazione in atto, permangono tuttavia negli organi di senso residui della percezione stessa» (Cambiano-Repici 1988, pp. 121-135: 121-124; cfr. *De memoria et reminiscentia* 1 450a; *de An.* III 2-3 425b, 428a). La veglia «è caratterizzata in prima istanza dalla percezione e il sonno è definito essenzialmente in termini negativi rispetto alla veglia. Il sonno, infatti, è un'affezione della parte percettiva dell'anima, una sorta di legame e impedimento di essa, in particolare del senso comune. [...] L'apparizione onirica è come il residuo (*hypòleimma*) di una percezione in atto» (Cambiano-Repici 1988, pp. 121-135: 121-124). Per Aristotele, inoltre, la maggior parte delle apparizioni è «falsa anche in relazione a cose di cui vi sia una presupposizione vera»: «la condizione del sognatore è assimilata [...] non solo a quella di chi è ingannato a causa di una malattia, ma anche a quella di chi ha un'apparizione fallace pur essendo sano»: infatti «nel sonno è inoperante la facoltà in grado di discernere le apparizioni vere da quelle false e di opporsi a queste ultime» (ivi, pp. 127-128, con i rimandi a *De insomniis* 1-2 458b, 459a e 460b). In *de An.* III 8 432a la capacità giudicatrice è considerata propria della ragione e della percezione che nel sonno sono inoperanti, mentre in *de An.* III 3 429a si dice che l'occultarsi dell'intelletto è prodotto da un *pàthos* o da malattie o dal sonno. È per tali motivi che Tasso in queste pagine pensa che quella che sta sperimentando non sia una visione o un'audizione reale: sta solo sognando e ragionando (*sillogizzar*) nel sogno (cfr. Pignatti 2000, pp. 246-249). Osservando i postillati di Tasso conservati alla Vaticana è importante segnalare ancora una volta la parafrasi di Temistio, che riguarda sia il *De Anima* sia i *Parva naturalia* (soprattutto si veda, a proposito di questi paragrafi sui sogni, Aristotele-Temistio 1554, *De anima*, III IX-XV, cc. 91*v*-93*r*), senza dimenticare il commento di Giulio Cesare Scaligero al *De insomniis* di Ippocrate, di cui parimenti abbiamo un postillato tassiano (Scaligero 1561. Cfr. Russo 2022, p. 392, n. 30; postille edite in Baldassarri 1983, pp. 105-116).

16. Lo spirito fa riferimento a *Decameron* VII 1: la «buona femina» è monna Tessa, protagonista della vicenda, la quale una notte, mentre si trovava in casa con il marito Gianni Lotteringhi, avendo sentito bussare alla porta e sapendo che si trattava dell'amante, ingannò il marito dicendogli che era invece un fantasma, il quale poteva essere scacciato soltanto con questa formula: «Fantasima, fantasima che di notte vai, a coda ritta ci venisti, a coda ritta te n'andrai» (con chiaro doppio senso osceno). L'amante, dopo aver intuito il motivo per cui monna Tessa non poteva riceverlo, trovò del cibo fuori dall'abitazione, preparato per lui in precedenza dalla donna. Il riferimento a questa novella ci aiuta a cogliere la raffi-

insieme compassione, rimoverò da te que' dubbi che mi sarà conceduto di rimovere; e perché tutta la vostra cognizione è o di senso o d'intelletto, io e co 'l senso e con la ragione son per manifestarti tanto oltre di me quanto per aventura non credesti giamai di poter sapere.[17] **[8]** E cominciando, dico che, se tu dormessi, non potresti né vedere né udire, percioché il sonno è legamento di ciascun senso;[18] ma tu vedi: e per chiarirti meglio di ciò, volgi gli occhi al balcone, e vedrai che per le sue fissure già entra il nuovo sole sì puro e sì chiaro ch'è indizio di felice giornata. Odi parimente la mia voce così distinta che non hai di che dubitare: e accioché il tatto, ch'è certissimo oltre tutti i sensi,[19]

nata ironia che caratterizza i paragrafi incipitari del dialogo. Si notino, in proposito, alcuni particolari: Tasso mette in scena uno spirito che accusa il poeta di vaneggiare non perché sta parlando con un fantasma, ma perché crede che l'apparizione sia irreale; inoltre, il poeta, «vergognoso e dolente» (4), sembra quasi assumere l'atteggiamento, tra l'impacciato e l'avvilito, dell'innamorato di fronte alle reprimende dell'amata; non priva di una sottile ironia, infine, è la supposizione, svolta dal Tasso *agens*, che lo spirito sia «forse [...] più dolce ad udire che bello a riguardare».

17. Tasso riprende la distinzione aristotelica tra conoscenza sensitiva e conoscenza intellettiva; la prima consiste nell'assimilazione e nel discernimento delle forme sensibili, la seconda nell'apprensione delle forme intelligibili e universali. Aristotele ne parla diffusamente in *de An*. III 1-8.

18. Che il sonno rappresenti un imprigionamento o un legamento dei sensi viene sostenuto in Arist. *De somno et vigilia* 2 454b; si veda in particolare Aristotele-Temistio 1554, *De somno et vigilia* VI-VIII, c. 124*v*. Cfr. inoltre il commento ad Arist. *De insomniis* 3 461b del filosofo umanista italiano Agostino Nifo: «Quemadmodum vero diximus, quia alii propter aliam passionem facile in vigilia decipiuntur, ita dormientes decipi contingit, primo quidem propter somnum: in quo propter ligamentum exteriorum sensuum non est verum videre, aut verum audire, sed phantasticum» (Nifo 1523, c. 106*v*). Nifo compare come personaggio eponimo nel dialogo *Il Nifo overo del piacere onesto* e viene evocato nell'episodio del sogno in *Forno* 128. Fra i postillati si conserva il volume con il suo trattato *De pulchro et amore* (Russo 2022, pp. 389-390, n. 15). Si accenna alla conoscenza delle sue opere da parte di Tasso in Prandi 2014, pp. 134-135 e 185-187.

19. La definizione del tatto come «certissimo oltre tutti i sensi» è di natura proverbiale; nasce dalla teoria della conoscenza illustrata da Aristotele in *de An.* (II 9 421a; II 11 422b-424a), secondo cui il tatto è il senso capace di cogliere le differenze fondamentali degli enti sensibili (caldo e freddo, umido e secco). È importante ricordare anche un luogo del *De sensu et sensibilium* (4 441a); nell'edizione latina di Lucillo Filalteo con commento di Alessandro di Afrodisia, verosimilmente utilizzata da Tasso per la stesura del *Malpiglio secondo*, si legge infatti: «Contra autem tactus omnium sensuum qui in nobis collocantur acutissimus est» (si cita da Aristotele-Alessandro di Afrodisia 1573, p. 24). Ecco altri esempi, che dimostrano la proverbialità della *sententia*: «Tactus est fundamentum omnium sensuum. [...] Quaeritur autem iterum, cum tactus sit certissimus sensuum, quare species odorum denominantur magis a speciebus saporum, quam a qualitatibus tangibilibus?» (Thom. *Sententia de anima* II 19 8); «Tactus homini certissimus, atque exploratissimus» (Scaligero 1557, CCLXXXVI 2, p. 358). La medesima asserzione ricorre in *Ficino* 29.

maggiormente ne la credenza del vero ti confermi, prendi la mia destra, ch'io la ti porgo a baciare, e la ti do per pegno di fede.

[9] Qui tacque lo spirito, e sentii che co 'l fine de le parole mi porse la mano, e io la presi in quel modo ch'è uso de' Tedeschi di toccar la destra de' principi quando s'inchinano per far lor riverenza.[20] Ma non cessando però in me tutti i miei dubbi, così replicai: Ben so io che 'l sonno sopisce tutti i sentimenti esteriori, ma so anche ch'egli non solo non impedisce la imaginazione, ma forza e aiuto le ministra: laonde, quanto ella sarà più forte, tanto io meno potrò accorgermi di dormire; ma per aventura m'avederò poi d'aver dormito. **[10]** Oltre acciò, s'a quella visione solamente debbiam credere, la qual in guisa sia vera che non possa esser falsa, come posso prestar credenza a questa mia, la qual può esser fallace? E s'ella è sì fatta, non può esser compresa e conosciuta; e indarno ricorro al testimonio de' sensi ne' quali, se desti fossero, non sarebbe il giudicio de la verità, quanto meno or che sono sopiti.[21]

[11] A queste parole udii ridere più forte lo spirito e ritirar a sé la sua mano; poi così cominciò a favellare: Quello ch'è obietto de' sensi esteriori e quel che s'imagina sognando è molte fiate così somigliante che da uomo che sogni non può esser distinto; ma ben colui ch'è desto può agevolmente conoscere la differenza de le cose vere e de l'apparenti, perché, se i vostri sensi sani e vigorosi non potessero giudicare de la verità, niun giudicio tu lasceresti a la mente, ne la quale tu non istimi esser cosa alcuna che non sia prima stata ne

20. Come si afferma in Baldassarri 1972/2, p. 280, il gesto dello spirito rappresenta la «proiezione del desiderio implicito nella precedente citazione» (cfr. § 4) dei celebri versi virgiliani «Cur dextrae iungere dextram / non datur [...]?» (*Aen*. I 408-409). L'ispirazione fortemente letteraria del passo (attraversato, tra l'altro, da una sottile ironia) rende difficile concordare con quanto si sostiene in Basile 1991, p. 37, dove si propone di considerare «il particolare realistico» del gesto una dimostrazione della «verosimiglianza dell'incontro» (appuntando inoltre che Tasso credeva realmente «di essere in contatto con uno spirito soprannaturale»). Parimenti discutibile appare l'affermazione di Gustavo Costa, il quale sosteneva che il *Messaggiero* rappresentasse la trascrizione di «una esperienza mistica, che [Tasso] considerava reale» (Costa 1994, p. 129). Nella prima stampa del 1582 (vd. *Messaggiero I* 9) il 'tocco' era narrato con sovrabbondanza di particolari descrittivi, ma già marcatamente letterari; il lavoro di revisione muove ulteriormente verso una «smaterializzazione progressiva della caratterizzazione "drammatica" dello spirito» (Baldassarri 1972/2, p. 279), che diviene via via figura sempre più sfuggente ed enigmatica (e più funzionale, nella sua indeterminatezza, allo sviluppo ragionativo del dialogo). *laonde... sopiti*: passo aggiunto nella terza redazione.

21. L'idea, alla quale qui allude il Tasso *agens*, secondo la quale i sensi non possono avere una conoscenza certa della verità è molto diffusa nella tradizione platonica, aristotelica e cristiana: oltre a Pl. *Phd*. 65A-67B e 82E-83E, vd. Thom. *QD*, *De veritate*, q. 1 a. 9, ma soprattutto Cic. *Acad. Post*. I 30-32 («Quamquam oriretur a sensibus tamen *non esse iudicium veritatis in sensibus*»; I 30, corsivo mio) e Ficino, *Theol. plat*. XI VI.

le sentimenta, se non hai mutata opinione.[22] E se tu ti recherai a mente alcun

22. I sensi nel pieno delle loro facoltà, sostiene lo spirito, sono in grado di distinguere sogno e non sogno, verità e apparenza. Se così non fosse, l'intelletto stesso sarebbe impedito nella sua facoltà di giudizio: nulla, infatti, è nella mente che prima non sia passato attraverso i sensi. Si tratta della *sententia* notoria di San Tommaso d'Aquino «Nihil est in intellectu quod non fuerit prius in sensu» (*QD*, *De veritate*, q. 2 a. 3 ad 19; vd. Cranefield 1970), ripresa pure da Dante: «però che solo da sensato apprende / ciò che fa poscia d'intelletto degno» (*Par.* IV 41-42. Cfr. inoltre *Cv* II IV 17). Anche nelle *Considerazioni sopra tre Canzoni di M. Giovan Battista Pigna intitolate «Le tre sorelle»* Tasso sostiene: «vero è parimente ch'*ogni nostra cognizione abbia origine da i sensi*; e che da la notizia delle cose sensibili pervegnamo al conoscimento delle insensibili e intelligibili» (*Prose diverse*, II, pp. 79-80; corsivo mio. Cfr. Thom. *ST* I q. 1 a. 9: «omnis nostra cognitio a sensu initium habet»). Sulla stessa linea si pongono altri testi tassiani: *Lettere*, II, n. 133 («di tanta efficacia è ne l'animo mio ora questo argomento, che niuna filosofica ragione può a la parte contraria persuaderlo: ed è argomento tratto dal senso, del quale io faccio tanta stima, quanta coloro far debbono che ne le scuole peripatetiche hanno bevuto il latte de la dottrina») e *Discorso della virtù eroica*, in *Prose diverse*, II, pp 189-190 («io con Aristotele [...] me ne rido; perché tanto a' sensi attribuisco quanto la natura vuole che lor sia attribuito»). I semi di questa dottrina sono in Arist. *Sens.* 445b («l'intelletto [...] non conosce la realtà esterna se non attraverso la sensazione») e Idem, *de An.* III 8 432a: «Poiché non c'è nessuna cosa [...] che esista separata dalle grandezze sensibili, gli intelligibili si trovano nelle forme sensibili, sia quelli di cui si parla per astrazione sia le proprietà ed affezioni degli oggetti sensibili. Per questo motivo, se non si percepisse nulla non si apprenderebbe né si comprenderebbe nulla, e quando si pensa, necessariamente al tempo stesso si pensa un'immagine. Infatti le immagini sono come le sensazioni, tranne che sono prive di materia. Ma l'immaginazione è diversa dall'affermazione e dalla negazione, poiché il vero o il falso consiste in una connessione di nozioni. Ma le prime nozioni in che cosa si distingueranno dalle immagini? Certo neppure le altre sono immagini, ma non si hanno senza immagini». È necessario poi ricordare il volume della parafrasi di Temistio al *De anima* aristotelico che abbiamo già più volte evocato, conservato nel Fondo Barberiniano della Vaticana. Nel manoscritto autografo del *Messaggiero* custodito nella Biblioteca della Fondation Martin Bodmer di Cologny (per cui si veda il paragrafo *Genesi e tradizione* dell'*Introduzione*), a c. 1*v*, si legge infatti un appunto di Tasso, in latino, di otto righe, intitolato «Themis[tii] verba in tertio de anima», riportato integralmente in Gigante 2003, p. 137, da cui cito: «Cum fieri non possit ut notio, et visum Socratis eadem sint, sed visum | est forma et ipsius sensus vestigium et quasi p(er)pessio. notio | autem, mentis actio in visum quod ei subiectum est | Nogar[olae Scholia]: verba fortasse ex Ioan[-ne] Gram[atico] Phantasma sive visum et | notio non sunt, omnino eadem, visum namq[ue] materiam quodam | modo continet, notio materiae expers est an vero phantas[ma] | apud Platonem, et Arist[otelem] idem significet alias fortasse | The[mistius inquit]: fantasma [*sic*] est forma rei extrinsecus oblatae». Esso si riferisce a Aristotele-Temistio 1554, c. 114*r* e in particolare al commento alla *Particula* XXXIX nella quale si offre la traduzione del passo di *de An.* III 8 432a citato poco sopra. Ciò dimostra che le considerazioni svolte da Tasso nel *Messaggiero* si giovano di questa sezione del volume barberiniano, relativa alla distinzione fra *notio* e *visum*, concetto e immagine-prodotto della fantasia. In Mazzali 1959, *ad loc.*, si rimanda inoltre, per queste considerazioni sui sensi, sulle visioni e sui sogni ad Alessandro di Afrodisia 1546, pp. 89-92 e 127-129.

sogno passato[23] e co 'l nostro ragionamento e con gli altri c'ho teco avuti il paragonerai, t'avederai di leggieri di non sognare, perché l'assenso che presta colui che dorme al sogno è molto debile: dubita, vacilla, e alcuna volta s'accorge di sognare e sognando dice: io sogno.[24] **[12]** Oltre acciò ne' sogni non è ordine né continuazione; ma in questo ragionamento tu intendi come ogni cosa sin ora continova ordinatamente: e se pure i sogni sono talora ordinati (non dico quelli de gli infermi o de gli ubriachi, i quali sono turbidi e confusi e per la stemperata agitazion de gli umori e per la copia de' fumi soverchi rendono l'imagini distorte e perturbate, ma di que' parlo i quali sogliono fare alcuna volta gli uomini sani e temperati), niuna cosa nondimeno s'ode in loro simile al nostro ragionamento, il quale avrà le sue parti composte con tanta proporzione che parrà che 'l vero co 'l vero faccia armonia:[25] laonde, se mai di lui ti sovverrà, non istimerai che debba tra' sogni essere annoverato. **[13]** Di sogno ti parrà che meriti il nome più convenevolmente gran parte de la tua vita passata: percioché in lei nulla rimirasi di vero, nulla di sincero e di puro,

23. Nel ms. MB (cfr. *Genesi e tradizione* nell'*Introduzione*) si legge «alcun tuo sogno» (Gigante 2003, p. 146).

24. Secondo Aristotele il sonno inibisce la nostra capacità di distinguere le immagini oniriche e gli oggetti corrispondenti che stanno alla base di esse. Per tale motivo il sogno è ridotto sostanzialmente a una forma di inganno e solo la consapevolezza che si sta sognando impedisce che le apparizioni oniriche si trasformino in modo automatico in opinioni e si arrivi a scambiarle con oggetti reali (Cambiano-Repici, pp. 128-129, con il rimando a *De insomniis* 2-3 459b-461b). *di leggieri*: facilmente.

25. I sogni abitualmente non seguono un ordine logico, a differenza del ragionamento che lo spirito sta offrendo al poeta nell'apparizione, dove ogni cosa procede(*continova*) con ordine (*ordinatamente*). Tasso recupera la descrizione delle immagini incoerenti dei sogni che Aristotele offre in *De insomniis* 3 461a: «durante il sonno le immagini e gli impulsi residui che si formano in conseguenza delle percezioni talvolta, poiché la detta agitazione è maggiore, restano completamente nascosti, talvolta le apparizioni appaiono turbate e mostruose, e i sogni sono sconnessi, come càpita ai melanconici, ai febbricitanti e agli ubriachi. Invece quando il sangue negli animali sanguigni è ridiventato calmo e si è depurato, l'impulso delle percezioni conservato da ciascun organo di senso rende i sogni ordinati, produce l'apparire chiaro di un'immagine e fa credere di vedere grazie a ciò che è trasmesso dalla vista, di udire grazie a ciò che è trasmesso dall'udito e così per gli altri organi di senso». I sogni dei malati o degli ubriachi sono torbidi e confusi per la combinazione disordinata (*stemperata*) degli umori: così sostiene Tasso, riprendendo Aristotele, che dà una lettura del sogno che si fonda anche, e soprattutto, sulla fisiologia; a partire dalla medicina classica di Ippocrate e di Galeno si credeva, infatti, che le funzioni dell'organismo umano fossero determinate da quattro umori: la bile nera, la bile gialla, il flegma e il sangue (umore rosso). Nei meccanismi onirici l'umore determinante per Aristotele è il sangue; i sogni dei melanconici invece sono connessi all'eccesso di bile nera (Cambiano-Repici 1988, pp. 123-124 e 127). Il tema della melanconia verrà ampiamente sviluppato da Tasso più avanti, ai §§ 45-49 del dialogo.

nulla in somma di stabile e di costante; ma quelle che si mostrarono a' tuoi sensi, furono, per così dire, larve del vero[26] e imagini di quelle che sono veramente essenze, le quali qua giù non si possono vedere da chi abbia gli occhi appannati dal velo de l'umanità: ma quando tu gli aprirai ne l'altra vita, che sola è vita, si manifesteranno in guisa che de' tuoi passati affanni ti riderai.[27]

[14] Così disse lo spirito; e io: A me pare che tu vogli intendere de le idee, de le quali molte volte ho udito dir molte cose ne le scuole de' filosofanti;[28] ma possono elleno esser vedute in questo mondo? Possono, rispose, per grazia d'alcun cortese spirito, il quale altrui sia così amico come io sono a te: e per aventura per grazia di Venere le vide Enea. Riduci a memoria i versi del poeta tanto da te onorato:

> Cum mihi se non ante oculis tam clara videndam
> Obtulit et pura per noctem in luce refulsit

26. *larve del vero*: l'immagine metaforica, che ricorre anche in *Gianluca* 24, riferita a definizioni e nomi imprecisi o scorretti, riaffiora inoltre nel poema tassiano (cfr. Ardissino 1996, pp. 100 e sgg.) e soprattutto in una lettera di Tasso al cardinale Albani, dell'estate del 1588: «il distinguer tra le [cose] vere e le verisimili, è cosa d'acutissimo giudizio; laonde non è meraviglia, se gli uomini sono spesso ingannati da l'imagine de la verità, quasi da larve o da maschere, che vogliam chiamarle» (*Lettere*, IV, n. 1011). Quello che Tasso crede essere un sogno spiega (petrarchescamente) al poeta che la sua vita passata, che egli reputa concreta e reale, è in verità un sogno, come egli stesso potrà appurare dopo la sua morte.

27. Il *tòpos* della vita terrena quale sogno nasce con la *Repubblica* di Platone, dove si sostiene che solo chi riconosce l'esistenza del Bello in sé e sa vederlo sia nella realtà sia nella sua assolutezza è propriamente desto (V XX 476C-D): «"Qui res istas pulchras existimat, ipsam vero pulchritudinem neque putat esse, neque, si quis ducat ad perceptionem eius, attingere potest, vere sapere tibi videtur, an in somniis ludi? Considera itaque somniare non id est, quando sive dormiens quis seu vigilans, quod alicui simile est, non simile, sed ipsum esse censet, cuius est simile?" "Somnia videre hunc ego dicerem." "Quid vero? qui contra affectus est, intelligitque quid ipsum pulchrum, ac discernere valet et ipsum et quae ipsius participant, adeo ut neque ipsum illa esse, neque illa ipsum putet, vigilne vivit an oscitans?" "Certe pervigil." "Huius igitur cogitationem, ut cognoscentis, cognitionem iure vocabimus: huius, tanquam opinantis, opinionem." "Omnino."» (Platone-Ficino 1539, p. 600). I testi platonici qui e in seguito (ove non diversamente specificato) si citano dall'edizione letta da Torquato Tasso: Russo 2022, p. 394, n. 44 (il passo in questione è interamente sottolineato). Per quanto riguarda il velo dell'umanità, cfr. *Aen*. II 604-606 (citato esplicitamente più avanti, al § 15) e *Rvf* 70 35-37: «Se mortal *velo* il mio *veder appanna*, / che colpa è de le stelle, / o de le cose belle?» (corsivo mio). *quelle che sono veramente essenze* sono le idee, in senso platonico.

28. *scuole de' filosofanti* è espressione cara a Tasso non particolarmente diffusa, salvo errore, nella tradizione letteraria precedente; è desunta da Dante, *Cv* II XII 7 (ripresa inoltre in Boccaccio, *Decam.*, *Conclusione dell'Autore*, 7). Cfr. *Malpiglio* 49; *Gonzaga secondo* 26; *Porzio* 36; *Apologia*, p. 424; *DPE* II, pp. 109-110.

Alma parens, confessa deam qualisque videri
Caelicolis et quanta solet.[29]

[15] Vedi ch'ora ella al figliuolo non immascherata ne la umanità,[30] ma come dea si dimostra, e soggiunge:

Aspice (namque omnem, quae nunc obducta tuenti
Mortales hebetat visus tibi et humida circum
Caligat, nubem eripiam): tu ne qua parentis
Iussa time neu praeceptis parere recusa.

29. «Quando alla mia vita apparve più chiara di sempre / e risplendette nella notte di luce più pura / la mia divina madre, rivelandosi dea nella sua grandezza / quale la vedono gli abitatori del cielo» (*Aen*. II 589-592: durante la notte della distruzione di Troia Venere appare al figlio Enea, esortandolo a cercare il padre Anchise, la moglie Creusa e il figlio Ascanio Iulo per allontanarsi dalla città). In questi paragrafi del dialogo Tasso rilegge in chiave platonica alcuni passi virgiliani, come avviene, ad esempio, anche in *Forno* 124, nel quale Antonio Forni, rivolgendosi al suo collocutore Agostino Bucci, afferma: «Assai apertamente mi dimostrate che l'uno e l'altro poeta [*scil*. Virgilio e Dante] togliesse molte quasi gemme da' tesori di Platone». Tale interpretazione allegorica dipende plausibilmente dalle opere di Cristoforo Landino, il quale recupera in una prospettiva platonica Virgilio sia nelle *Disputationes camaldulenses* sia nel suo commento all'*Eneide* (a proposito del quale cfr. Foà 2004). In particolare, nei libri terzo e quarto delle *Disputationes* si inscena un dialogo tra Lorenzo de' Medici e Leon Battista Alberti, secondo il quale, nei primi sei libri del poema virgiliano, verrebbe rappresentato l'itinerario dell'uomo che, abbandonata la corruzione dei piaceri carnali (Troia), supera i pericoli della vita attiva (Cartagine), giungendo infine alla perfezione di quella contemplativa (discesa nell'Ade e arrivo nel Lazio). Nelle *Camaldulenses* l'apparizione dei celesti ad Enea nel II libro virgiliano costituisce una tappa fondamentale di tale percorso: Venere corrisponde, infatti, all'amore divino, che eleva l'uomo alla contemplazione delle realtà celesti (cfr. l'ed. di riferimento, pp. 125-131). Aggiungo che simili modalità di lettura del poema virgiliano (spesso in larga misura dipendenti da Landino) erano ampiamente diffuse nell'età di Tasso, come attestano, ad esempio, il commento di Giovanni Fabrini e Filippo Venuti (Virgilio-Fabrini-Venuti 1575) o quello di Lamberto Ortensio e Nascimbene Nascimbeni (Virgilio-Landino-Nascimbeni-Ortensio 1577). Su possibili legami tra il trattato landiniano e alcune sezioni dei *Dialoghi* cfr. Rossi 2007, p. 113 e Alziati 2020, p. 92. Sul rapporto tra Landino commentatore di Virgilio e Tasso cfr. Russo 2002, p. 168 e Warner 2005, pp. 65-107 (con le note relative alle pp. 221-228). Sulla lettura allegorica dell'*Eneide* svolta da Landino si vedano Stevens 2010 e Casanova-Robin 2019, ai quali rimando anche per la bibliografia pregressa.

30. Durante l'ultima notte di Troia Venere si rivela a Enea in tutta la sua gloria, a differenza di quanto avverrà sulle coste di Cartagine, come descritto nell'episodio del primo libro dell'*Eneide* evocato qui al paragrafo 4. La puntualizzazione è importante, perché in seguito, ai paragrafi 22-23, lo spirito parlerà delle diverse modalità attraverso cui le entità soprannaturali si rivelano agli uomini, sottolineando la specificità delle due differenti apparizioni.

Hic ubi disiectas moles avulsaque saxis
Saxa vides mixtoque undantem pulvere fumum,
Neptunus muros magnoque emota tridenti
Fundamenta quatit totamque a sedibus urbem
Eruit. Hic Iuno Scaeas saevissima portas
Prima tenet sociumque furens a navibus agmen
Ferro accincta vocat.
Iam summas arces Tritonia (respice) Pallas
Insedit nimbo effulgens et gorgone saeva.
Ipse pater Danais animos viresque secundas
Sufficit: ipse deos in Dardana suscitat arma.[31]

31. «"Guarda – tutta la nube distesa davanti a te che ti ostruisce la vista / mortale, e si addensa intorno umida, / te la toglierò: non devi temere gli ordini / della madre né rifiutarmi obbedienza. Qui dove vedi / le costruzioni abbattute, le pietre divelte / dalle pietre e il fumo che ondeggia misto alla polvere, / Nettuno scuote le mura, smuove col grande tridente / le fondamenta e sradica la città dalle basi. / Qui Giunone, la più feroce, per prima occupa / le porte Scee e, cinta di ferro, furente, chiama / dalle navi l'esercito / amico. Guarda: Minerva tritonia siede in cima alla rocca, / risplendendo in una nube con la tremenda Gorgone. / Il Padre stesso dà ai Greci animo e forze / propizie, lui stesso aizza gli dei contro le armi troiane"» (*Aen*. II 604-618). Nella prima redazione del dialogo la citazione si fermava al verso 606. In MAZZALI 1959, *ad loc*. si propone che Tasso qui riprenda il commento di Macrobio (I 3 17-20) al *Sogno di Scipione* di Cicerone, dove l'esperienza di Enea che vede le divinità diviene immagine dell'uomo al quale è concessa la rivelazione delle realtà intelligibili. Macrobio, elaborando una vera e propria teoria della conoscenza metasensibile, mette in relazione questi passi virgiliani con l'immagine delle due porte celesti, dalle quali, almeno a partire da Omero (*Od*. XIX 562-567, ripreso in *Aen*. VI 893-897), avrebbero origine i sogni (quella di corno e quella d'avorio, una per quelli veri e una per quelli fallaci): «si quis forte quaerere velit cur porta ex ebore falsis et e cornu veris sit deputata, instruetur auctore Porphyrio, qui in commentariis suis haec in eundem locum dicit ab Homero sub eadem divisione descriptum: "Latet, inquit, omne verum. Hoc tamen anima cum ab officiis corporis somno eius paululum libera est, interdum aspicit, nonnumquam tendit aciem nec tamen pervenit, et, cum aspicit, tamen non libero et directo lumine videt, sed interiecto velamine, quod nexus naturae caligantis obducit". Et hoc in natura esse idem Vergilius asserit, dicens: "aspice – namque omnem quae nunc obducta tuenti / mortales hebetat visus tibi et humida circum / caligat nubem eripiam…". Hoc velamen cum in quiete ad verum usque aciem animae introspicientis admittit, de cornu creditur, cuius ista natura est ut tenuatum visui pervium sit; cum autem a vero hebetat ac repellit obtutum, ebur putatur, cuius corpus ita densatum est ut ad quamvis extremitatem tenuitatis erasum nullo visu ad ulteriora tendente penetretur». Il passo di Macrobio viene ripreso nel commento all'*Eneide* di Landino: si veda, a proposito di questi versi virgiliani, VIRGILIO 1536, c. 71*r*. L'episodio eneadico dell'apparizione dei celesti viene assunto a modello in *GL* XVIII 92-96, mentre il *Somnium Scipionis* ciceroniano è un ipotesto fondamentale del sogno di Goffredo narrato in *GL* XIV 1-20.

[16] Voleva oltre seguir lo spirito; ma io troppo volonteroso interuppi le parole e dissi: A me pare ch'Enea in questo luogo non veggia l'idee, ma l'intelligenze; percioché Nettuno, Palla, Giove e Giunone altro non sono che l'intelligenze di quelle sfere che loro sono attribuite.[32] **[17]** Troppo frettoloso sei stato, rispose lo spirito in prevenir le mie parole; ma, se bene ti ricordi quel ch'io dissi, non affermai ch'Enea vedesse l'intelligenze, ma dissi che per aventura le vide:[33] e accortamente così parlai, perché Giunone e Nettuno altro non sono che l'intelligenze de l'acqua e de l'aria, e Venere altro non è che la mente che del terzo cielo è movitrice; ma a Pallade niun cielo o niun orbe è attribuito, sì che si possa dire ch'ella sia intelligenza al governo d'alcuna sfera sovrapposta, ma ella, che nacque de la mente di Giove, è l'idea universale del mondo, la quale è parto e figliuola d'Iddio primogenita.[34]

32. Secondo Tasso nei versi virgiliani le divinità rappresenterebbero allegoricamente non le idee (ossia le essenze delle cose in senso platonico), ma le intelligenze preposte al movimento delle sfere celesti. *Palla*: latinismo per Pallade Atena che dipende dal passo virgiliano citato.

33. Le parole dello spirito presentano un'incongruenza: al § 14, infatti, egli aveva sostenuto che Enea avesse visto le idee, non le intelligenze e qui pertanto avrebbe dovuto dire, per coerenza, 'non ho affermato che Enea vedesse le idee, ma che forse le aveva viste'. In proposito, è interessante notare che nel ms. MB al posto di *intelligenze* (presente nel manoscritto U) compare *idee* (Gigante 2003, p. 144); evidentemente *intelligenze* si trasmette da U a G e Tasso poi, quando rivede il testo nel 1587 con in mano VB, non si accorge dell'errore e non corregge. Per le sigle qui impiegate si veda il paragrafo *Genesi e tradizione* dell'*Introduzione*.

34. In Mazzali 1959, *ad loc.*, si rimanda a Macr. *In Somn.* I 6 11 (per quanto vi si afferma su Pallade Atena) e I 11 8 (per il legame tra le divinità, le sfere celesti e gli elementi). Tuttavia, anche in questo caso (come abbiamo già sottolineato nelle note precedenti), è probabile che Tasso si stia giovando dell'interpretazione platonica dei versi virgiliani offerta da Landino nelle *Disputationes camaldulenses* e nel commento all'*Eneide*, per cui si vedano l'ed. di riferimento delle *Camaldulenses* alle pp. 129-130 e Virgilio 1536, cc. 71*v*-72*r*. È opportuno inoltre ricordare, a tale proposito, un passo di una delle fonti più rilevanti del *Messaggiero*, ossia il *Commentarium in Convivium* (I III) di Marsilio Ficino: «Nam deus, qui potest omnia, in mente sibi inhaerente creandarum rerum naturas effingit. In ea igitur spiritali quodam modo pinguntur, ut ita loquar, omnia quae in corporibus istis sentimus. Illic caelorum elementorumque globi, sidera, vaporum naturae, lapidum, metallorum, plantarum, animalium forme gignuntur. Huiusmodi rerum omnium species, dei fomento quodam in superna illa mente conceptas, Ideas esse non dubitamus: et formam illam ideamque caelorum saepe deum caelum vocamus. Formam planetae primi Saturnum, secundi Iovem, atque in sequentibus planetis eodem pacto. Ignis quoque huius ideam illam, Vulcanum deum, aeris Iovem atque Iunonem, aquae Neptunum, terrae Plutonem. Quare dii omnes certis inferioris mundi partibus assignati ideae illarum partium sunt in superna illa mente collectae» (Platone-Ficino 1539, p. 374). Si ricordi inoltre che sulle divinità pagane intese sia come intelligenze celesti sia come idee si sofferma Dante in *Cv* II IV 2-6: «È adunque da sapere primamente che li movitori di quelli cieli sono sustanze separate da materia, cioè Intelligenze, le quali la volgare gente chiamano Angeli. E di queste creature, sì come delli cieli, diversi diversamente

[18] Qui si tacque lo spirito; e io, ripieno di maraviglia: Or m'accorgo, dissi, d'esser desto o almeno vicino al destarmi, e d'aver dormito tutto quel tempo che, leggendo e rileggendo il famoso poeta, a la considerazione di sì fatte cose non ho aperti gli occhi. Ma se tu sei tale a me quale era Venere ad Enea, s'ella era dea de l'amore, tu parimente spirito amoroso dèi essere; e

hanno sentito, avegna che la veritade sia trovata. Furono certi filosofi, de' quali pare essere Aristotile nella sua Metafisica (avegna che nel primo di Cielo incidentemente paia sentire altrimenti), [che] credettero solamente essere tante queste, quante circulazioni fossero nelli cieli, e non più; dicendo che l'altre sarebbero state etternalmente indarno, sanza operazione: ch'era impossibile, con ciò sia cosa che loro essere sia loro operazione. Altri furono, sì come Plato, uomo eccellentissimo, che puosero non solamente tante Intelligenze quanti sono li movimenti del cielo, ma eziandio quante sono le spezie delle cose (cioè le maniere delle cose): sì come è una spezie tutti li uomini, e un'altra tutto l'oro, e un'altra tutte le larghezze, e così di tutte. E volsero che, sì come le Intelligenze delli cieli sono generatrici di quelli, ciascuna del suo, così queste fossero generatrici dell'altre cose ed essempli, ciascuna della sua spezie; e chiamale Plato 'idee', che tanto è a dire quanto forme e nature universali. Li gentili le chiama[va]no Dei e Dee, avegna che non così filosoficamente intendessero quelle come Plato, e adoravano le loro imagini, e facevano loro grandissimi templi: sì come a Giuno, la quale dissero dea di potenza; sì come a Pallade o vero Minerva, la quale dissero dea di sapienza; sì come a Vulcano, lo quale dissero dio del fuoco, ed a Cerere, la quale dissero dea della biada». Possediamo due edizioni del *Convivio* postillate da Tasso: una conservata nella Biblioteca Riccardiana di Firenze (Edizioni Rare 239), l'altra nella Van Pelt Library della University of Pennsylvania di Philadelphia (Rare Book Collection IC D2352.4.1531). Cfr. Russo 2022, p. 397, n. 58 e p. 398, n. 68. Per il passo del *Convivio* ora ricordato, vd. Vacalebre 2019, p. 166. Si ricordi inoltre che il *Convivio* è un'opera centrale per le argomentazioni svolte nel *Forno* (cfr. Russo 2002, p. 15). Per quanto riguarda nello specifico Pallade (ossia Atena-Minerva), in questo passo del dialogo il *gentile spirto* recupera l'interpretazione che dall'antica divinità era stata offerta negli inni orfici e in alcuni testi neoplatonici, come quelli di Proclo (si pensi alla *Teologia platonica* o al suo commento al *Timeo*), sulla base di *Crat.* 406D-407C (Platone-Ficino 1539, p. 318): la dea rappresenterebbe la sapienza divina ordinatrice del cosmo. Negli esponenti del platonismo fiorentino, come Landino e soprattutto Ficino e Pico, ella viene posta in relazione con la Sapienza biblicamente intesa e quindi con Cristo stesso. Al riguardo, è utile la lettura del capitolo dedicato a *Pallade, Ḥokmah* in Busi-Ebgi 2014, pp. 241-252, dove si ripercorrono le tappe essenziali di questo processo, con abbondante riferimento ai testi. Aggiungo che un'analoga rilettura in chiave cristiana della divinità compare anche in Dante, per cui si vedano le voci *Minerva* e *Sapienza* dell'*Enciclopedia dantesca* (Padoan 1970 e Niccoli 1970). «Pallade» quale «dea de la sapienza» (come nel passo del *Convivio*, II IV 6, ora citato) viene menzionata da Tasso in *Lettere*, II, n. 553 (a Giorgio Corno; cfr. Tomasi 2016, pp. 51-53) e Minerva intesa come «l'umana sapienza o quella de' gentili» si trova in Tasso, *Risposta di Roma a Plutarco* 4, p. 9. Si tenga conto infine della *Poetica* (III XXVI) di Giulio Cesare Scaligero, dove, in un discorso più complessivo sulle affinità tra astrologia e teologia, si ricordano le divinità pagane (vedi Scaligero 1561/2, p. 115B). Si fa riferimento all'edizione postillata da Tasso e conservata alla Vaticana (cfr. Russo 2022, p. 392, n. 30). In questo caso Tasso annota: «Pallas intellectio Iovis, volu(n)tas Iuno, eademque fortuna» (Baldassarri 1983, p. 57).

s'ella per grazia gli si mostrò e de la vista de le idee e de le intelligenze il fe' degno, tu a me non ti dèi nascondere, né la veduta di queste cose mirabili invidiarmi.[35] **[19]** Più chiedi, rispose lo spirito, di quel ch'ora a te sia lecito di desiderare o ch'a me di dare sia conveniente; ma in gran parte nondimeno del tuo desiderio rimarrai sodisfatto, perché di due modi co' quali gli spiriti celesti si lasciano vedere, quello eleggerò ch'è più usato.[36] **[20]** E quali sono questi due modi? risposi io. L'uno è, rispose, quando essi vi purgano in modo la vista che siate atti a sostener la luce loro; l'altro, quando si circondano di corpo che possa esser obietto proporzionato de' vostri umani sentimenti. Se gli vedete ne la prima maniera, voi vi transumanate,[37] per così dire, e sgombrate da gli occhi de la mente co 'l lume loro tutti i fantasmi e tutte le false imagini, le quali non altramente variano e perturbano la cognizione de le cose intelligibili[38] di quel che sogliano i vapori, che da la terra si sollevano ne l'aria, cangiar l'aspetto d'alcuna stella, la qual molto da la sua sembianza si tramuta e or maggiore, or minore appare, or più, or meno colorata che non apparirebbe se non fosse così fatta interposizione.[39] **[21]** Ma se l'immortali

35. *invidiarmi*: negarmi.

36. Lo spirito dichiara che si manifesterà al poeta assumendo un corpo che possa essere percepito dai suoi sensi.

37. *voi vi transumanate*: vi elevate al di sopra delle facoltà umane. Il verbo è dantesco («Trasumanar significar *per verba* / non si poria; però l'essemplo basti / a cui esperïenza grazia serba»: *Par.* I 70-72), impiegato da Tasso anche nell'*Allegoria del poema*: «Alcuna volta, benché più di rado, per l'uomo s'intende non il composto [*scil.* di corpo, anima, mente], ma la nobilissima parte d'esso, cioè la mente: e secondo quest'ultimo significato si dirà, che il viver dell'uomo sia il contemplare e l'operare semplicemente con l'intelletto; come che questa vita molto paia participare della divinità, e quasi transumanandosi angelica divenire» (*Prose diverse*, I, p. 302).

38. Come si evidenzia in Capra 1993, p. 186, nella tradizione platonica e aristotelica le realtà intelligibili sono quelle che non hanno generazione e quindi non divengono e non si corrompono. Tasso ne dà una definizione nelle *Considerazioni sopra tre Canzoni di M. Giovan Battista Pigna*: «le cose in due modi hanno l'essere: alcune composto, e sensibile; alcune intelligibile, e senza alcuna composizione di materia e di forma» (*Prose diverse*, II, pp. 77-78).

39. Su questo passo agisce probabilmente Dante, *Cv* III IX 11-12: «Veduto questo modo della vista, vedere si può leggiermente che, avegna che la stella sempre sia d'un modo lucente e chiara, e non riceva mutazione alcuna se non di movimento locale, sì come in quello Di Cielo e Mondo [Arist. *Cael.* I 3 270a] è provato, per più cagioni puote parere non chiara e non lucente. Però puote parere così per lo mezzo che continuamente si transmuta. Transmutasi questo mezzo di molta luce in poca luce, sì come alla presenza del sole e alla sua assenza; e alla presenza lo mezzo, che è diafano, è tanto pieno di lume che è vincente della stella, e però pare più lucente. Transmutasi anche questo mezzo di sottile in grosso, di secco in umido, per li vapori della terra che continuamente salgono: lo quale mezzo, così transmutato, transmuta la imagine della stella che viene per esso, per la grossezza in oscuritade, e per l'umido e per lo secco in colore». Tali fenomeni legati alla percezione vi-

forme ne la seconda maniera a voi si dimostrano, non vi transumanate voi, ma esse si vestono d'umanità, cioè di corpo e di moto e di tutte quelle altre circonstanze che accompagnano la natura visibile e corporea.[40] **[22]** Questi due modi ben conobbe il tuo glorioso poeta: perché, dove Enea vede Venere e per sua grazia le idee e le intelligenze, vuole intendere ch'egli si solleva sovra l'umanità con la contemplazione; ma quando Venere gli appare sotto corpo fittizio o quando Mercurio gli è mandato da Giove, l'uno e l'altro di loro ricoprendo la divinità, si fa vedere nel modo co 'l quale da' mortali possono esser veduti.[41] **[23]** Quinci aviene che 'l tuo poeta, in quel luogo nel quale Ve-

siva delle stelle sono oggetto di analisi anche nella *Sfera* di Sacrobosco (un compendio medievale dell'*Almagesto* di Tolomeo) e nella *Meteorologia* di Aristotele. Per quanto riguarda il primo trattato, è utile ricordare che a Tasso, nel 1573-1575, era stata affidata la lettura di matematica presso lo Studio di Ferrara: i testi centrali dei corsi erano gli *Elementi* di Euclide e appunto la *Sfera* di Sacrobosco (cfr. Pepe 1997). Per quanto riguarda invece il secondo testo, nella Vaticana è conservato un postillato tassiano con il commento di Olimpiodoro il Giovane all'opera aristotelica (cfr. Russo 2022, p. 394, n. 41), ampiamente sfruttato nei *Dialoghi* (come, ad esempio, nel *Malpiglio secondo*). Si vedano pertanto Sacrobosco 1531, cc. 13*r*-14*r* e Aristotele-Olimpiodoro 1567, pp. 16-17 (dove si trovano numerose note e sottolineature di Tasso). L'immagine dei vapori che alterano le nostre percezioni delle stelle compare anche in *Malpiglio overo della corte* 67.

40. Sulle due 'modalità' di manifestazione degli spiriti, oltre alle *Camaldulenses* di Landino di cui diremo nella nota successiva, vd. Thom. *ST* I q. 51 a. 2 e I q. 111 a. 1, a. 4. Nella q. 51 si afferma che gli angeli si possono manifestare assumendo un corpo e che esso è composto di aria: sebbene l'aria, infatti, sostiene Tommaso, nel suo stato normale di rarefazione non possa avere né figura né colore, tuttavia, quando essa viene condensata, può prendere figura e colore, come dimostrano le nubi; allo stesso modo, gli angeli prendono un corpo aereo condensando l'aria, per virtù divina, quando è necessario che appaiano agli uomini (un corpo che pertanto rappresenta un *obietto proporzionato de' [...] umani sentimenti*, ossia un oggetto adeguato alle facoltà percettive umane). Nella q. 111, invece, si parla della capacità degli angeli di corroborare e illuminare l'intelletto dell'uomo (a. 1), dandogli la possibilità di cogliere le realtà intelligibili. È sempre Tommaso, inoltre, a precisare che, nel caso in cui assumano un corpo, gli angeli acquisiscono anche la capacità di muoversi localmente (*ST* I q. 53 a. 1). Le manifestazioni di angeli e demoni sono oggetto di trattazione anche nel *De Mysteriis Aegyptiorum, Chaldaeorum, Assyriorum* del filosofo neoplatonico Giamblico tradotto da Ficino, opera compresa nella miscellanea aldina con scritti demonologici presente in due edizioni postillate da Tasso e conservate alla Vaticana (cfr. Russo 2022, pp. 395-396, nn. 50 e 51). A questo proposito cfr. in particolare Giamblico 1497, cc. $a_{viii}v$-$b_{iii}v$: $b_{ii}v$. Sull'illuminazione attraverso l'intervento del demone buono si veda un altro postillato tassiano, ossia Scaligero 1561/2, p. 116A (con le note edite in Baldassarri 1983, pp. 57-58). Una notevole insistenza sulla necessità di purgare l'immaginazione e l'intelletto dalle false immagini si riscontra nel *Cataneo-idoli*.

41. Che nelle apparizioni descritte nell'*Eneide* si dispieghino le due diverse possibilità di manifestazione delle realtà celesti ai mortali è un concetto essenziale delle *Disputationes camaldulenses* di Landino, dove si propone che nella notte di Troia, nel II libro dell'*Eneide*,

nere ad Enea si dimostra come dea, non descrive né l'abito suo né il corpo, ma dice solamente:

> .... Et pura per noctem in luce refulsit
> Alma parens, confessa deam qualisque videri
> Caelicolis et quanta solet;[42]

percioché la luce altro non significa appresso lui che la cognizione la quale s'acquista con la contemplazione. Ma di Mercurio è scritto:

> .... Ille patris magni parere parabat
> Imperio, et primum pedibus talaria nectit
> Aurea, quae sublimem alis sive aequora supra
> Seu terram rapido pariter cum flamine portant.
> Tum virgam capit: hac animas ille evocat Orco
> Pallentes, alias sub tristia Tartara mittit.
> Illa fretus agit ventos et turbida tranat
> Nubila;[43]

e poi, quando Mercurio sparisce, più chiaramente appare ch'egli s'era vestito di corpo aereo, in que' versi:

> .... Tali Cyllenius ore locutus
> Mortales visus medio sermone reliquit
> Et procul in tenuem ex oculis evanuit auram.[44]

Venere introduca il figlio Enea alla visione delle realtà celesti (e quindi alla dimensione contemplativa), mentre nell'episodio sulle coste di Cartagine, nel I libro, la dea lo avvierebbe alla vita attiva, di cui Cartagine è simbolo (ed. di riferimento, pp. 177-180: 177).

42. «E risplendette nella notte di luce pura / la mia divina madre, rivelandosi dea nella sua grandezza, / quale la vedono gli abitatori del cielo» (*Aen*. II 590-592). Lo stesso passo è stato citato al § 14.

43. «Quello si preparava già ad eseguire / l'ordine del gran padre; per prima cosa si lega ai piedi / i sandali d'oro che lo portano in alto sopra le acque / o sopra la terra, pari al soffio del vento. / Poi prende la verga con la quale evoca dall'Orco le anime / pallide, e altre le manda nel triste Tartaro, / dà il sonno e lo toglie, riapre nella morte gli occhi; / grazie a questa guida i venti e attraversa le nuvole / torbide» (*Aen*. IV 238-246; Giove ha ordinato a Mercurio di raggiungere Enea per imporgli di abbandonare Didone, regina di Cartagine, e di riprendere il suo viaggio, voluto dagli dei). Tasso a testo omette il v. 244: «Dat somnos adimitque et lumina morte resignat». Al v. 243, inoltre, «tristia Tartara» è in luogo di «Tartara tristia».

44. «Ciò detto, il dio di Cillene / lasciò l'aspetto umano a metà del discorso, / e svanì lontano nell'aura sottile» (*Aen*. IV 276-278). Vd., al riguardo, il commento di Landino in

[24] Parlo teco volentieri co' versi di questo poeta, perché l'hai in tanta venerazione ch'a la sua autorità, non altrimenti ch'a quella de' maggior filosofi, presti fede; la quale alcuna volta ebbe non minor forza ne l'animo tuo che la ragione stessa: laonde voglio dimostrarti un'altra differenza ch'egli pone fra gli dei, quando si vestono di corpo aereo, e i fantasmi. Or rammentati de la descrizione del fantasma:

> Tum dea nube cava tenuem sine viribus umbram
> In faciem Aeneae (visu mirabile monstrum)
> Dardani⟨i⟩s ornat telis clypeumque iubasque
> Divino assimilat capiti, dat inania verba,
> Dat sine mente sonum gressumque effingit euntis.[45]

[25] E appara da lui che 'l fantasma è ombra senza forze e ha parole vane e suono senza intelletto;[46] le quali condizioni a me in alcun modo non si convengono, percioché le parole mie son piene di sentimento e 'l mio suono è significatore de' miei concetti: solo potresti dubitare s'io avessi forze o no, ma se l'intelletto e la volontà sono forze non hai di che dubitare.

[26] Qui, quasi stanco del ragionare, si tacque lo spirito, e io, quantunque desiderassi di saper più oltre, non ardiva di ricominciar il ragionamento, temendo pure ch'egli non fosse di soverchio gravato da le mie importune di-

VIRGILIO 1536, c. 97*r*, dove si sostiene che il corpo assunto dal dio sia aereo (ossia composto di aria).

45. «La dea adorna di armi troiane un'ombra vuota / sottile, simile a Enea, ricavata da una nube cava, / prodigio a vedersi, e imita lo scudo e i pennacchi / del capo divino, le dà parole vuote, / un suono senza intelletto, e riproduce la sua camminata» (*Aen*. X 636-640). Nel quarto verso il testo critico reca: «divini adsimulat capitis». La dea Giunone forma un'immagine di Enea e la fa comparire dinanzi al nemico Turno, re dei Rutuli. Il passo viene ripreso in *GL* VII 99, quando Satana conferisce a un mostro infernale le sembianze di Clorinda che si reca dall'arciere Oradino per istigarlo a colpire il crociato Raimondo.

46. Lo spirito, paragonando l'immagine di Enea creata da Giunone a un fantasma, sviluppa la similitudine che Virgilio offre nei versi immediatamente successivi a quelli citati nel *Messaggiero*: «morte obita qualis fama est volitare figuras / aut quae sopitos deludent somnia sensus» (*Aen*. X 641-642). Non è da escludersi però, anche in questo caso, che Tasso recuperi il brano dell'*Eneide* sfruttando qualche commento; ad esempio, a tale proposito, sembra interessante quanto propone l'Ascensio (ossia Josse Bade van Assche), umanista e tipografo fiammingo attivo a Parigi nella prima metà del XVI secolo, nel suo fortunatissimo commento a Virgilio. In VIRGILIO 1544, c. 468*v* egli sottolinea che Giunone dà all'immagine fittizia di Enea un suono senza intelletto ossia «sine conceptu mentis» e definisce i sogni che ingannano i sensi sopiti «insomnia et phantasmata».

mande; quando egli, che de la mia temenza s'accorse, così soggiunse: Ecco, io comincio a sodisfare in parte al tuo desiderio: e voglio che tu mi vegga vestito di corpo velocissimo e luminoso, al quale tu non vedesti mai alcun somigliante, ma è di natura assai simile a quello che l'anima tua portò seco dal cielo quando a cotesto corpo si congiunse. Percioché hai tu a sapere che difficilmente l'anima vostra, pura e semplice e immortale, si potrebbe accompagnare con coteste miste e caduche membra terrene, s'ella co 'l mezzo d'un corpo più puro e più lieve e sottile non s'accompagnasse: riguardando dunque tu il mio aspetto, potrai in parte giudicare qual sia quel corpo che, quasi molle scorza dentro dura scorza, dentro cotesta tua esteriore corteccia si rinchiude.[47]

47. Lo spirito si riferisce qui alla concezione, risalente ai filosofi del Medio e del Neoplatonismo (Porfirio, Giamblico, Sinesio, Proclo), dello *pneuma* o corpo pneumatico (πνεῦμα; tradotto dai latini con *spiritus*). Il termine designa una specie di materia aerea che costituisce il corpo dei demoni e il veicolo fisico (ὄχημα; *vehiculum*) che permette all'anima degli esseri umani, dopo la discesa dal cielo attraverso le sfere dei pianeti, di congiungersi al corpo terreno. Essa può diventare visibile come un fantasma in sogni e visioni oppure può essere evocata nei riti di divinazione (si delinea un quadro complessivo di tale concezione in Moreschini 2017, pp. 295-313, al quale rimando anche per la bibliografia precedente). In particolare, nel *De somniis* di Sinesio (contenuto nella miscellanea di testi neoplatonici posseduta e postillata da Tasso in due esemplari conservati alla Vaticana: Russo 2022, pp. 395-396, nn. 50 e 51) si sottolinea la natura parte materiale, parte immateriale dello *pneuma* e la sua materializzazione in terra nella forma di un fantasma, nonché lo stretto collegamento che esiste tra *pneuma* e divinazione (Manuzio 1497, cc. L$_{iii}$*r*-L$_{v}$*r*). Nella stessa miscellanea sono raccolti alcuni stralci delle opere di Porfirio, nei quali si sostiene che lo *pneuma* funge da vero e proprio corpo dei demoni: quelli che controllano con la loro razionalità l'*ochema-pneuma* sono buoni, quelli che non lo fanno sono cattivi (Manuzio 1497, cc. I$_{vi}$*v*-K$_{i}$*v*). Sulla base di questi testi, il concetto del corpo pneumatico assume un notevole rilievo nelle opere di Ficino e Pico della Mirandola. Si vedano: Ficino, *Commentarium in Convivium* VI IV («Hi ex orbe lacteo per Cancrum labentes in corpus celesti quodam lucidoque corpore involvuntur, quo circumdati terrenis corporibus includuntur. Ordo enim nature requirit ut purissimus animus in corpus hoc impurissimum, non prius quam medium quoddam et purum tegmen accepit, decidere valeat. Quod cum animo crassius sit, hoc autem corpore purius et subtilius, commodissima a Platonicis iudicatur anime cum terreno corpore copula»; Platone-Ficino 1539, p. 395) e VI VI («Tria profecto in nobis esse videntur, anima, spiritus atque corpus. Anima et corpus natura longe inter se diversa spiritu medio copulantur, qui vapor quidam est tenuissimus et perlucidus per cordis calorem ex subtilissima parte sanguinis genitus. Inde per omnia membra diffusus anime vires accipit, et transfundit in corpus»; ivi, p. 396); Idem, *Theol. plat.* XVIII IV («Spiritus simplex immortalisque non aliter composito mortalique corpori quam per corpus simplex et immortale congiungitur. [...] Hoc vocant Magi vehiculum animae, aethereum scilicet corpusculum acceptum ab aethere, immortale animae indumentum [...]. Quod Plato currum tum deorum tum animarum vocat in *Phaedro*, vehiculum in *Timaeo*, quo utantur animae sphaerarum caelestesque purissimo, daemonum animae minus puro, nostrae quoque minus propter terreni corporis mixtionem»;

[27] Al fine di queste parole quasi un turbine di vento percosse ne le finestre e violentemente le aperse, e mille raggi di sole mattutino illustrarono tutta la camera e 'l letto nel quale io giaceva: e ne la bellissima luce m'apparve un giovane ch'era ne' confini de la fanciulezza e de la gioventù, il quale non avea le guancie d'alcun pelo ricoperte. **[28]** Egli era di corpo proporzionatissimo, bianco e biondo sì che l'avorio e l'oro sarebbono stati vinti dal color de le sue carni e de' capegli: aveva gli occhi azzurri simili a quelli che da' poeti sono

FICINO 1576, I, p. 404); PICO, *Hept.* IV 1 («Verum inter terrenum corpus et caelestem animi substantiam opus fuit medio vinculo, quod tam distantes naturas invicem copularet, huic muneri delegatum tenue illud et spiritale corpusculum, quod et medici et philosophi spiritum vocant»; PICO 1517, cc. B$_{v}$*v*-B$_{vi}$*r*) e IDEM, *Hept.* IV 2 («Factam vidimus mentionem de triplici parte humanae substantiae, videlicet de rationali, de mortali hoc corpore et medio spiritu. Duae reliquae sunt. Nam inter partem rationalem, qua homines sumus et omne illud quod corporeum est in nobis, sive sit crassum sive sit tenue et spiritale, media est pars sensualis, qua brutis communicamus»; ivi, c. B$_{vi}$*r*). Tasso lesse l'*Heptaplus* in un volume contenente le opere del filosofo umanista (cfr. BALDASSARRI 1988 e RUSSO 2022, p. 391, n. 22), dal quale pertanto citiamo i testi di Pico. Accanto al primo brano qui riportato (*Hept.* IV 1) Tasso appone la postilla «c(a)eli virtus / vehiculo lucis / ad terram / transfertur» (ivi, p. 159). Ancora più interessante risulta un passo delle pichiane *Disputationes adversus astrologiam divinatricem* III 4 (parimenti presenti nel volume postillato), inserito in un'ampia riflessione relativa alle influenze celesti determinate dal movimento e dalla luce dei corpi astrali: «In omnibus etiam viventibus inter hoc quod videtur crassius habitaculum et animam, vitae fontem, medius est quem spiritum appellamus tenuissimum corpus et invisibile luci calorique illi sydereo maxime cognatum, cui vita praecipue adest, perque eum suas in hoc visibile atque terrosum vires explicat atque diffundit. Sic in materia seminali latet hoc genere spiritus cuius in primis utitur ministerio, vis illa divinior, artifexque vitalium operum vice animae fungens a qua defluxit et speciem generantis propagans in materiam quam occupavit. Non sunt autem vel gignendis corporibus, vel servandis, vel muneribus sensuum obeundis, utiles isti spiritus, si caelestis spiritus (hoc est caloris quem diximus) ope destituantur, qui mobilior, purior, efficacior, proptereaque proximior vitae, roborat infirmitatem spiritu inferioris et suo commercio reddit animae cognatiorem» (PICO 1517, cc. c$_{iiii}$*v*-c$_{v}$*r*). Così postilla Tasso: «spiritus tenuiss(im)u(m) / corpus et invisib(i)le» (BALDASSARRI 1988, p. 163). Tale concetto è evocato altresì nel commento di Giulio Cesare Scaligero al *De insomniis* di Ippocrate, postillato da Tasso (BALDASSARRI 1983, p. 15 e postille a p. 105 in riferimento a SCALIGERO 1561, pp. 7B-8A). Va ricordato inoltre che Tasso lesse e postillò (forse già in età giovanile: cfr. SERASSI 1785, pp. 538-539; SOLERTI 1895, III, p. 119) il commento al dialogo platonico del filosofo spagnolo Sebastián Fox Morcillo (1526 ca.-1560); infatti, un esemplare di quest'opera vastissima, con postille tassiane, è conservato nel Fondo Libri Rari della Biblioteca Scientifica del Museo Statale dell'Ermitage a San Pietroburgo (cfr. RUSSO 2022, p. 398, n. 74). Fox Morcillo si sofferma sulla dottrina dello *pneuma* in PLATONE-FOX MORCILLO 1554, coll. 195-205. Aggiungo che tale elemento della dottrina platonica viene condannato da Tommaso d'Aquino in *ST* I q. 76 a. 7. *scorza* per 'corpo' è metafora usuale nella tradizione poetica in volgare quantomeno a partire dal *Canzoniere* di Petrarca (23 20; 180 1; 278 3; 361 2).

lodati in Minerva,[48] ne' quali scintillava un dolce riso sì fattamente che, ben-

48. Per la scena dell'apparizione, Tasso si ispira innanzi tutto al celebre episodio delle *Metamorfosi* di Apuleio nel quale Psiche scopre l'identità del suo amante, Amore. Esso viene infatti esplicitamente evocato nell'edizione a stampa del *Messaggiero* («Il bel giovinetto a me parve qual doveva esser Amore in quel tempo ch'egli della sua Psiche s'innamorò»; 31). Dal brano di Apuleio vengono tratti alcuni elementi della descrizione del «gentile spirto»: Psiche «videt *capitis aurei genialem caesariem* ambrosia temulentam, *cervices lacteas* genasque purpureas pererrantes crinium globos decoriter impeditos, alios antependulos, alios retropendulos, quorum splendore nimio fulgurante iam et ipsum lumen lucernae vacillabat; per umeros volatilis dei pinnae roscidae micanti flore candicant et quamvis alis quiescentibus extimae plumulae tenellae ac delicatae tremule resultantes inquieta lasciviunt; ceterum *corpus glabellum atque luculentum*»; *Met*. V 22, corsivo mio). In aggiunta, se per il colore degli occhi viene menzionata la dea Minerva (a partire da *Il.* I 206, infatti, Atena-Minerva viene detta glaucopide, ossia "dagli occhi azzurri"), la luce che accompagna la manifestazione dello spirito recupera la descrizione dell'apparizione di Venere a Enea (*Aen*. II 589-592: «pura per noctem in luce refulsit / Alma parens»), ricordata ai paragrafi 14 e 23. Al paragrafo 23, inoltre, come abbiamo visto, si citavano alcuni versi relativi all'apparizione di Mercurio ad Enea e tale episodio viene riecheggiato anche qui; si vedano i vv. 238-264 e soprattutto i vv. 556-559 del IV libro dell'*Eneide*, quando all'eroe troiano sembra di vedere nuovamente il dio mentre con la nave si sta allontanando da Cartagine: «huic se forma dei vultu redeuntis eodem / obtulit in somnis rursusque ita visa monere est, / omnia Mercurio similis, vocemque coloremque / *et crinis flavos et membra decora iuventa*» (corsivo mio). Molti studiosi, a cominciare da Baldassarri 1972/2, p. 282, hanno rilevato l'analogia tra l'apparizione del «gentile spirto» e quella dell'arcangelo Gabriele, il quale, nel canto I della *Liberata*, si presenta a Goffredo per comunicargli il messaggio appena ricevuto da Dio: «Così parlogli, e Gabriel s'accinse / veloce ad esseguir l'imposte cose: / la sua forma invisibil d'aria cinse / ed al senso mortal la sottopose. / Umane membra, aspetto uman si finse, / ma di celeste maestà il compose; / tra giovene e fanciullo età confine / prese, ed ornò di raggi il biondo crine. // Ali bianche vestì, ch'han d'or le cime, / infaticabilmente agili e preste. / Fende i venti e le nubi, e va sublime / sovra la terra e sovra il mar con queste» (*GL* I 13-14). Alle fonti classiche prima menzionate possiamo aggiungere altre tessere di testi cristiani: pensiamo a certi passi biblici, relativi alle apparizioni dell'arcangelo Raffaele (che assume le sembianze di un giovane in Tb 5,5) e Gabriele (che in Dn 10,5 appare «vestitus lineis»), nonché ad alcuni luoghi danteschi (*Purg* VIII 34: «Ben discernëa in lor la testa bionda»; *Cv* IV XXII 14, «[...] trovaro uno giovane vestito di bianco», e 15, «[...] uno giovane truovano in bianchi vestimenti, lo quale, secondo la testimonianza di Mateo e anche delli altri [Evangelisti], era angelo di Dio. E però Mateo disse: "L'angelo di Dio discese di cielo, e vegnendo volse la pietra e sedea sopra essa. E 'l suo aspetto era come folgore, e le sue vestimenta erano come neve"», con rimando a Mc 16,5 e Mt, 28,2-3). I passi virgiliani prima evocati erano stati ripresi in senso cristiano (per narrare l'episodio dell'Annunciazione) in Sannazaro, *De partu Virginis* 82-108 (anche qui: «cum subito ex alto juvenis demissus Olympo / purpureos retegit vultus», vv. 105-106). Non è da escudersi, infine, che la descrizione dell'arcangelo nella *Liberata* e quella del gentile spirto nel *Messaggiero* siano state influenzate dalle raffigurazioni che sono state fatte degli angeli nella storia dell'arte figurativa (si pensi ai capelli biondi, alla giovinezza, al candore del corpo ecc.). Per il resto, sempre in Baldassarri 1972/2, p. 282 si rileva, a proposito del «turbine di vento», la ripresa di Act 2,2 («Et factus est repente de

ch'io fossi da la lor soverchia luce abbagliato, prendea nondimeno diletto di rimirarlo. **[29]** Era vestito d'un sottilissimo velo che nulla o poco ricopriva de la sua bella persona, in modo assai diverso da quello che oggidì vediamo usare.

[30] Io rimasi a quella vista tutto pieno di maraviglia e di stupore; ma poi ch'io ebbi spazio di raccormi in me stesso, così cominciai a favellare: La luce de la tua amorosa sembianza mi pare anzi angelica che no; onde, se tu avessi l'ale, stimerei che tu fossi uno di quegli a' quali fu detto:

> Voi ch'intendendo il terzo ciel movete.[49]

Ma se tu sei un di coloro, perché l'hai deposte? Forse sei di quelle anime che vivono in loro compagnia?[50] Così io dissi; ed egli rispose: **[31]** S'io fossi uno de' celesti Amori (ché spirito che muova l'appetito concupiscibile certo non sono) potrei aver l'ale e a gli occhi tuoi manifestarle, percioché l'anima tua medesima ha due ale, le quali tu non vedesti giamai.[51] Ma il principe di quelli

caelo sonus, tamquam advenientis spiritus vehementis, et replevit totam domum, ubi erant sedentes»), mentre per l'endecasillabo «ne' quali scintillava un dolce riso» quella di Petrarca, *Tr. Mor.* II 86 («ch'io vidi lampeggiar quel dolce riso»). La scena dell'apparizione era notevolmente diversa nella prima redazione del *Messaggiero*: si veda il testo qui offerto in *Appendice*, §§ 28-31, e le considerazioni svolte in proposito in Baldassarri 1970, pp. 28-30 e in Baldassarri 1972/2, pp. 278-282. In Costa 1994 si propone che per l'apparizione Tasso si sia ispirato al *Pimander*, nel quale si narra la manifestazione di Pimandro, la «mens divinae potentiae» (così nella traduzione di Ficino), a Ermete Trismegisto; i legami sono però generici e la figura soprannaturale, chiaramente divina, di Pimandro mi pare distantissima da quella dello spirito tassiano; inoltre, non abbiamo testimonianze sicure relative a un'eventuale conoscenza da parte di Tasso di questo testo del *Corpus Hermeticum*.

49. Si tratta dell'*incipit* della canzone dantesca nella quale il poeta si rivolge alle intelligenze angeliche preposte al movimento del terzo cielo del sistema geocentrico, quello del pianeta Venere (Dante, *Cv* II, canzone I; cfr. Vacalebre 2019, pp. 162-163).

50. Cioè una delle anime degli spiriti amanti, che, secondo il *Paradiso* dantesco, si trovano nel terzo cielo, quello di Venere.

51. Lo spirito, mentre lascia aperta la possibilità di essere «uno de' celesti Amori», esclude di essere un'entità soprannaturale che muova l'appetito concupiscibile, ossia un demone preposto a quella parte dell'anima che, secondo Platone, è vincolata ai sensi (e distinta dall'anima razionale e da quella irascibile). Tale tripartizione compare, sia pure con accenti diversi, nei principali dialoghi platonici (*Phdr.* 246A-255B; *Ti.* 69C-71B; *Resp.* IV 437B-441C) ed è costantemente utilizzata da Tasso nei suoi testi in prosa. Parimenti platonica è l'immagine delle due ali dell'anima, riconducibili all'intelletto (che si innalza verso il vero) e alla volontà (che si porta al bene): cfr. Ficino, *Commentarium in Convivium* VII XIV («Alas animo tribuit, per quas in sublime ferantur: quarum alteram putamus indagationem illam esse, qua mens adsidue ad veritatem annititur: Alteram boni desiderium, quo nostra voluntas sempre afficitur»; Platone-Ficino 1539, p. 415); Idem, *Argumentum in Phaedrum* («Satis vero tibi fuerit in praesentia intelligere, geminas alas esse geminum instinctum men-

che muovono il terzo cielo l'ha così grandi che quasi tutto il mondo ne può esser ricoperto: l'una de le quali si stende verso l'oriente, l'altra verso l'occidente; e quando è nel suo cielo, ha la faccia volta verso il settentrione e le spalle rivolte al mezzogiorno.[52] **[32]** Così con parole magnifiche diceva lo spirito; e

ti ingenium, ad superna animum elevantem: in intellectu quidem instinctum ad divinum verum, in voluntate vero instinctum ad divinum bonum pro viribus convertentem», ivi, p. 441); PLATO, *Phaedrus vel de pulchro* («Omnis anima totius inanimati curam habet, totumque percurrit caelum, alias videlicet alia sortita species. Perfecta quidem dum est et alta, sublimis incedit, ac totum gubernat mundum. Cui vero alae defluxerint fertur quoad solidum aliquid apprehenderit, ubi habitaculum sortita, corpus terrenum suscipit, sese movere apparens propter illius potentiam: animalque totum vocatur, anima simul corpusque compactum et mortale animal cognominatur [...]. Per quam vero causam alae abijciantur, decidantque ab anima, nunc dicamus. Est autem talis quaedam. Naturalis alarum vis est, grave in sublime attollere, ubi deorum inhabitat genus. Omnium vero, quae sunt circa corpus, maxime particeps divini est animus. Divinum autem pulchrum, sapiens, bonum, et quidquid tale dici potest. His utique alitur maxime augeturque ipsa alatio animi: turpi autem, et malo, contrariisque hujusmodi deficit atque interit» ; ivi, pp. 450-451). Vd., inoltre, *Theol. plat.* XIV III: «Concludamus, animam nostram per intellectum et voluntatem tamquam geminas illas platonicas alas, idcirco volare ad deum, quoniam per eas volat ad omnia». Che le ali dell'anima vengano perdute quando l'uomo precipita nel corpo viene asserito anche in PICO, *Oratio de hominis dignitate*, 131: «Scribunt interpretes Chaldaei verbum fuisse Zoroastris alatam esse animam, cumque alae exciderent ferri illam praeceps in corpus, tum illis subcrescentibus ad superos revolare» (PICO 1517, c. T$_{ii}$*v*). Delle due ali dell'anima Tasso parla in *Cataneo-conclusioni* 64, nell'autocommento al sonetto *Era de l'età mia nel lieto aprile* (*Rime d'amore* 2016, n. III, pp. 221-222), nonché in un passo del *Commento* al *Sonetto a Ercole Cato*: «Platone nel Fedro [249A] attribuisce l'ale a quello intelletto che contempla la divina bellezza; le quali Marsilio Ficino altro non vuole che siano, che lo instinto al divin Vero ed al divin Bene: e perchè il Bene è così obietto di colui che opera, come il Vero di chi contempla; non mi pare che l'ale più a lo speculativo che al pratico intelletto siano attribuite» (*Le prose diverse*, II, p. 164). La distinzione tra intelletto speculativo, indirizzato alla contemplazione dell'essenza delle cose, e intelletto pratico, vólto ad applicare la cognizione all'azione, nasce da ARIST. *de An.* III 10 433a, viene sviluppata in THOM. *ST* I q. 14 a. 16 e I q. 79 a. 11 e ripresa in DANTE, *Cv* IV XXII 11-13. Il *Commento* al sonetto al Cato è attentamente analizzato in SELMI 2017, pp. 69-106 (per il passo in questione vd. pp. 88-96).

52. Secondo l'astronomia tolemaica, il pianeta del terzo cielo, cioè Venere, compie tre tipi di movimento: il primo avviene sull'epiciclo, un cerchio che trasporta il pianeta, il cui centro si muove lungo la circonferenza più grande del deferente, eccentrica rispetto alla Terra; il secondo è il movimento dell'epiciclo insieme all'intero cielo del pianeta e al cielo del Sole; il terzo è il lento moto da occidente a oriente, pari a un grado per secolo, che corrisponde alla precessione degli equinozi. Con ogni probabilità, Tasso allude qui al primo movimento, quello che fa apparire Venere come se si spostasse sul piano dell'eclittica (il percorso apparente del Sole nel corso dell'anno sulla sfera celeste), descrivendo un'oscillazione tra oriente e occidente. Poiché la posizione angolare del centro dell'epiciclo di Venere coincide sempre con quella del Sole, il moto apparente del pianeta procede insieme a quello solare: per questo Venere è visibile soltanto al mattino, poco prima dell'alba, oppure

alla sera, subito dopo il tramonto. Si spiegano così le denominazioni classiche di Venere mattutina (*Lucifer*) e Venere serotina (*Hesper*). Nella cosmologia tolemaica, inoltre, la sfera di Venere è collocata sotto quella del Sole; di conseguenza, quando il pianeta si trova nel suo cielo, lo si immagina con «la faccia volta verso il settentrione e le spalle rivolte al mezzogiorno». Le conoscenze astronomiche di Tasso si fondano anzitutto sull'*Almagesto* di Tolomeo, di cui possediamo un esemplare con sue annotazioni (Russo 2022, p. 390, n. 21): i primi tre capitoli della *dictio decima*, dedicati a Venere, presentano numerosi segni di lettura e postille (Tolomeo 1515, cc. 109*r*-110*r*). A questo si può aggiungere un brano del commento di Olimpiodoro ai *Meteorologica* di Aristotele, parimenti noto a Tasso, come dimostra un postillato della Vaticana (Russo 2022, p. 394, n. 41): «nam ipsa sua [*scil*. Veneris] magnitudine quia uno die in latitudinem longius abest a sole, ideo ad ortum vel ad occasum conspicua exotitur. Unde ait interpres peculiariter solum Veneris sydus orientale et occiduum appellari, quia uno die valeat et matutinum et occiduum apparere. Quemadmodum autem sydus tale et eoum et hesperium sit versibus etiam docet disertissime Callimachus in Aecalle: Quum enim hominibus fulgens ostendit caput, eadem ipsi quidem amant, ipsi autem et perhorrescunt. Hesperium diligunt, eoum odio habent. Ita Veneris sydus et eoum et occiduum est eoum quidem, quia prius Sole ortum facit. Hesperium rursum, quoniam etiam ab occasu Solis terris affulget et quod habet admirationem haec omnia efficiuntur, cum Venus ipsa ad partes Solis consequentes» (Aristotele-Olimpiodoro 1567, p. 20; cfr. *Rime d'amore* 2016, p. 270). Nel brano del *Messaggiero* le conoscenze astronomiche si integrano con quelle filosofiche, per cui il pianeta di fatto coincide con la Venere Celeste (Urania) di cui si parla nella tradizione platonica. È per tale motivo che i commentatori (si pensi a Mazzali e Basile), ritengono che qui con il «principe di quelli che muovono il terzo cielo» Tasso faccia riferimento a Lucifero in quanto Venere mattutina. Tra i testi filosofici vanno menzionati, oltre a Pl. *Symp.* 202D-203E e Plot. *Enn.* III V 7, un passaggio dell'*Epinomide*, 987A-B («Res enim divinas non esse venerandas arbitrari, aut haec nequaquam esse divina, extremae dementiae foret. Quod autem nominibus caruerunt, causa dicta est agnomina tamen deorum tenent. Lucifer enim qui et Vesper est, stella ἀφροδίτης, id est Veneris, esse dicitur»; Platone-Ficino 1539, p. 924), e, soprattutto, le considerazioni svolte in Ficino, *Commentarium in Convivium* VI V (ivi, p. 396): «Daemon autem Venereus triplex est amor. Primus in Venere caelesti a Platonicis ponitur, in ipsa scilicet angelicae mentis intelligentia. Secundus in vulgari Venere, in ea videlicet potentia, quam habet mundi anima generandi. Qui duo propterea daemones apellantur, quia inter informitatem et formam sunt medii, ut et supra tetigimus et paulo post latius explicabimus. Tertius ordo daemonum planetam Veneris comitantium». Tale concezione astronomica, scientifica e filosofica, si riflette nella perifrasi che introduce il canto VIII del *Paradiso*, quello appunto del cielo di Venere («Solea creder lo mondo in suo periclo / che la bella Ciprigna il folle amore / raggiasse, volta nel terzo epiciclo; / per che non pur a lei faceano onore / di sacrifici e di votivo grido / le genti antiche nelo antico errore; / ma Dïone onoravano e Cupido, / questa per madre sua, questo per figlio, / e dicèn ch'el sedette in grembo a Dido; / e da costei ond'io principio piglio / pigliavano il vocabol della stella / che 'l sol vagheggia or da coppa or da ciglio»; 1-12), nonché nella trattazione sviluppata da Dante in *Cv* II II-III, proprio in merito alla canzone *Voi che 'ntendendo il terzo ciel movete* citata nel *Messaggiero* al § 30. È opportuno richiamare anche alcuni commentatori dell'*Eneide*, menzionando, a proposito di *Aen*. I 254-260, Landino («est praeterea stella Venus in tertio caelo amoris conciliatrix et apprime salutaris propter optimum in ea contemperamentum humoris et caloris. Solus planetarum excedit zodiacum duobus gradibus. [...] apparet in occidente post occasum solis, et dicitur

io, parendomi ch'egli a me non si volesse manifestare, benché avesse alcuna somiglianza di persona già veduta da me, gli dissi: Non istimo che tu sii angelo o demone, ma anima umana che per mia satisfazione appaia nel suo corpo: percioché ora che la tua luce più non m'abbaglia, comincio a raffigurare il tuo aspetto, e parmi d'averlo molte volte veduto quando eri congiunto con le tue membra.

[33] Quantunque questo fosse vero, rispose lo spirito, nondimeno io son contento di sodisfare a le tue curiose dimande, con patto che, fornito questo ragionamento, tu non sii vago di sapere più oltre di ciò ch'a te fa di mestieri. Sappi dunque che non repugna che 'l mio corpo sia celeste e ch'insieme sia aereo:[53] perché, se ben quel filosofo che più dal vulgo è tenuto in pregio giu-

hesperus sive vesper. Quando autem contra apparet in oriente ante ortum solis, et dicitur Lucifer et Iubar»; VIRGILIO 1536, c. 23*r*) e, per *Aen.* VIII 589-590, Servio («Venus in caelo habet unam propriam stellam, quae oriens luciferum, occidens vesperum facit: inde Statius "et alterno deprenditur unus in ortu" [*Theb.* VI 241]. Habet etiam duas alias, et unam in signo tauri et unam in septentrione, unde etiam taurus domus dicitur esse Veneris»; ivi, c. 232*r*). Volgendoci infine alle fonti religiose, si segnala un passo del commento di San Girolamo alla complessa visione allegorica che apre il libro di Ezechiele (1,4-16), quando appare il carro di Dio accompagnato da quattro esseri alati; a un certo punto compare una ruota che si colloca accanto a ciascuno di essi e il cui aspetto e struttura erano come di «rota in medio rote». Così commenta Girolamo: «Quia omnia celestia et terrestria et quicquid sub humanam cadit intelligentiam suis rotis volvitur solis annuum circulum per singulos menses luna decurrit lucifer qui et vesper dum ad orientem et occidentem rutilus micat et noctis tenebras puro temperat lumine duobus annis eundem conficit cursum alia quoque astra quae errantia dicuntur et quicquid fulget in celo segetum quoque et arborum herbarumque varietates per quatuor tempora rotis currunt suis nihil aspicimus quod ante non fuerit gyro girando vadit spiritus et in circulos suos revertitur omnia flumina currunt in mare nec impletur quia ad fontes suos de matrice abysso revertuntur» (*PL* XXV, *Commentaria in Ezechielem*, lib. I, cap. I, col. 27). La pertinenza di quest'ultima tessera dipende dal fatto che non solo il brano biblico ma anche l'interpretazione di Girolamo sono alla base di alcune ottave della *Gerusalemme conquistata* (XIX 144-145), commentate da Tasso stesso in *Giudicio* I 128, dove si fa riferimento implicitamente all'esegesi di Girolamo ed esplicitamente a quella, diversa, di Gregorio Magno, che Tasso trovava entrambe nelle *glossae* al testo biblico (cfr. BIBBIA 1545, IV, c. 211*r* e *v*). Si ringrazia Franco Giudice per le spiegazioni offerte in merito alle questioni astronomiche.

53. Per comprendere il percorso ragionativo svolto nel dialogo è utile osservare la prima stampa del testo (*Messaggiero I* 34). Dopo l'apparizione, Tasso chiedeva, riprendendo il discorso sull'analogia tra corpo dei demoni e *pneuma* dell'essere umano, se il corpo dello spirito fosse aereo o celeste, ossia composto di aria oppure di etere (la quintessenza di cui sono fatti i cieli). Da questa domanda precisa dipendeva l'intervento del suo interlocutore. Nella revisione del dialogo l'autore ha tolto la formulazione della domanda, senza però intervenire sul passo successivo relativo alla risposta, determinando l'incongruenza avverti-

dicò che 'l cielo fosse d'essenza a fatto diversa da quella de' quattro elementi, seguendo ne la sua investigazione per duce il movimento, il quale, essendo nel cielo d'altra maniera che non è ne' corpi gravi e leggieri, fa argomento ch'egli sia di natura diverso, nondimeno il maestro suo, che maggiore e più alta cognizione ebbe di noi e de le cose tutte di là su, in parte diversamente giudicò: estimò egli che il cielo fosse composto di quattro elementi, non de le parti loro più immonde e più corruttibili o, per così dire, de la feccia, ma de le più pure e simplici, le quali hanno le virtù de gli elementi senza le imperfezioni loro.[54] **[34]** E che sia vero riguarda il cielo, e sì vedrai ch'egli ha la

bile nel testo. Inoltre, è una novità della terza redazione la supposizione, svolta da Tasso al paragrafo 32, che l'entità apparsa sia l'anima di una persona da lui già conosciuta. Si tratta di un elemento che si collega probabilmente a due nuovi particolari aggiunti nella terza fase rielaborativa. In primo luogo lo spirito, come vediamo nel primo paragrafo del *Messaggiero*, chiama Tasso «per quel nome che è comune a tutti quelli i quali son nati» nella sua «stirpe». In secondo luogo, al paragrafo 52 del dialogo, Tasso ipotizza che l'entità misteriosa sia lo spirito di colui al quale assomiglia. Tutto questo fa supporre che l'autore, nella revisione del dialogo, voglia rendere il suo interlocutore un amico, una persona di famiglia o forse, più probabilmente, una sorta di genio familiare (a proposito di tale figura che caratterizza la tradizione platonica si vedano il *De genio Socratis* di Plutarco e il *De deo Socratis* di Apuleio).

54. Aristotele (*quel filosofo che più dal vulgo è tenuto in pregio*), nei capitoli 2-3 di *Cael.* I (268a-270b), affermò che gli elementi sublunari, come il fuoco e la terra, si muovono in modo rettilineo verso l'alto o verso il basso, mentre i corpi celesti circolarmente, ed essendo il movimento circolare perfetto esso apparterrà necessariamente a un elemento perfetto, distinto dagli altri elementi imperfetti. Il corpo che si muove di moto circolare non ha, a differenza di quelli che si muovono in modo rettilineo, né peso né leggerezza. Tale elemento è divino, estraneo a qualsiasi cambiamento ed è stato chiamato dagli antichi «etere» (*aithér*) in quanto «corre eternamente» (*aeì theî*). Platone invece (*Ti.* 31A-33B, ripreso attraverso Ficino) aveva affermato che il cielo è formato dai quattro elementi ma nel loro grado più puro. Per quanto riguarda Aristotele, Tasso lesse e postillò i *Commentarii* al *De caelo* del filosofo e medico bresciano Lucillo Filalteo (cfr. Russo 2022, p. 392, n. 28); in particolare, sul moto dei pianeti, vd. le considerazioni svolte in Aristotele-Filalteo 1565, pp. 38-49 e le postille tassiane edite in Capra 1993, pp. 54-59. Attorno a questo problema Tasso si sofferma anche in *Cataneo-conclusioni* 112-113, muovendo dal capitolo XXIV del *Compendium in Timaeum* ficiniano (Platone-Ficino 1539, pp. 685-686), e (come si nota in Baldassarri 1972/2, p. 268) in *MC* II 104-182. Vd. inoltre il *Discorso della virtù eroica e della carità* (*Prose diverse*, II, p. 192: «la virtù eroica comprende in sé ciascun'altra virtù. Ma in quella guisa, che nel cielo sono gli elementi, in lei sono l'altre virtù in un modo più nobile, o, come i filosofi dicono, eminente»), il *Malpiglio secondo* 38 («del mondo ancora si fanno diversi contrasti: se molti siano o pur uno; s'eterni o fatti di nuovo; s'abbiano principio di tempo o dipendenza di cagione solamente; se ci sia alcuna quinta natura o s'il cielo sia composto di varî elementi; s'egli sia finito o 'nfinito; s'abbia figura sferica o pur alcun'altra») e (come si suggerisce in Prandi 2014, p. 158) *Rime* 1994, n. 1316, 1-4 («Come nel fare il cielo il Fabro eterno / le pure e somme parti e più lucenti / prese da gli elementi, / e nel formar le stelle erranti e fisse»).

trasparenza de l'aria e de l'acqua e la luce del fuoco e la resistenza de la terra, quella qualità, dico, per la quale è corpo sodo e atto ad esser toccato: e tu dèi aver udito alcuna fiata dire ch'Iddio divise l'acque da l'acque e che colà su ancora è acqua, la quale, qualora le cattaratte del cielo sono aperte, veggiamo discender precipitosamente; sì che non ti dèi maravigliare che ci sia aere.[55]

55. Si allude ai primi versetti di Gn 1,6-8: «Dixit quoque Deus: "Fiat firmamentum in medio aquarum et dividat aquas ab aquis". Et fecit Deus firmamentum divisitque aquas quae erant sub firmamento ab his quae erant super firmamentum et factum est ita vocavitque Deus firmamentum caelum et factum est vespere et mane dies secundus». Essi vengono ricordati e connessi alla dottrina platonica relativamente al cielo in FICINO, *Compendium in Timaeum* (PLATONE-FICINO 1539, pp. 685-686), probabile fonte di questi paragrafi del *Messaggiero*. Come si ricorda in BALDASSARRI 1988, il passo biblico, inoltre, è oggetto di vaste e complesse considerazioni nell'*Heptaplus* di Pico della Mirandola, che Tasso conosceva già all'epoca della prima stesura del *Messaggiero*, per quanto si evince dalla lettura del *Gonzaga overo del piacere onesto* (147-148), concluso nel maggio del 1580: «se ben mi rammento (sapete ch'io son di debil memoria) il signor Giovan Pico, signor di mirabile ingegno e di profonda e recondita cognizion di cose, così interpreta questo luogo della Scrittura e quegli altri: "l'acque che sono sovra i cieli" e: "divise Iddio l'acque dall'acque". Ma, come ch'egli se gli interpreti, ch'io non ben me ne ricordo, a me pare che per l'acque ch'egli divise si possa intendere ch'egli distinguesse la materia delle cose celesti da questa delle cose mortali» (per il testo si rimanda all'*Appendice*, pp. 2341-2343). Per quanto riguarda l'opera di Pico si veda soprattutto un passo di *Hept.* I III: «Sed redeamus ad Mosem dividentem aquas ab aquis medio firmamento. Triplex enim partitio corporum sublunarium. Alia supra mediam regionem aeris sunt suprema, scilicet pars eiusdem elementi et purissimus ignis quod totum aetheris nomine designatur. Ibi pura immixta et legitima elementa. Alia infra ipsum aeris meditullium quae apud nos sunt, ubi elementum purum nullum (neque enim purum elementum sensibile) sed mixta omnia ex faeculenta crassioreque parte mundani corporis constant. Intercedens regio aeris quae hic dicitur firmamentum, unde et aves sub firmamento caeli ac eo volantes introducuntur: ea est regio in qua sublimes illae impressiones apparent, pluviae, nives, fulgura, tonitrua, cometae et caetera id genus. Vide autem recte non solum situ, sed et naturae proprietate hoc firmamentum superiora elementa ab inferioribus quasi aquas ab aquis discriminat et distinguit. Supra eam pura sunt elementa, infra eam perfecta mixtione ab elementali simplicitate discedunt: inibi mixta fiunt, sed imperfecta mediaque, ut dicatur verissime inter mixtorum elementorumque naturam» (PICO 1517, c. a$_{VI}$*r*; le postille tassiane sono trascritte in BALDASSARRI 1988, p. 158). Poiché nel passo sopra citato di *Gonzaga* 148 Tasso menziona anche Tommaso d'Aquino («la materia [...] del cielo è d'altra natura che non è questa inferiore, come volle san Tomaso»), pare utile ricordare che tali questioni vengono affrontate in *ST* I q. 66 a. 2 («non est eadem materia corporis caelestis et elementorum), nonché in I q. 68 a. 2 («utrum aliquae aquae sint supra firmamentum») e a. 3 («utrum firmamentum dividat aquas ab aquis») e in *Super Sent.* II dist. 14 q. 1 a. 2. Il problema relativo alla natura delle acque sopra il firmamento è oggetto della riflessione di Tasso soprattutto in *MC* II 176-265. Cfr. inoltre *Rime* 1994, n. 1392, 33-40 («Voi sete quasi grazie, acque correnti, / ch'egli comparte a questa nobil terra; / Sisto, che 'nsegna al ciel le vie lucenti / sovra l'acque, che 'l cielo in grembo serra, / fece per refrigerio a' giorni ardenti / le vostre più secrete ancor sotterra, / al popol suo, popol amato e caro, / di

Non ripugna dunque ch'io abbia recato il mio corpo dal cielo e ch'egli sia aereo; ma ciò non ti niego né ti affermo, perché non vo' che tu ancora sii certo s'io sia talmente aereo ch'insieme sia celeste, o s'io sia semplicemente aereo.[56] Comunque sia, ancora molti di quelli spiriti che del cielo sono abitatori, per non abbagliar gli occhi vostri soverchiamente, si vestono talora di questo aere, che così di leggiero si risolve.

[35] A pena aveva fornito di dire lo spirito queste parole, ch'io così cominciai: Io raccolgo da' tuoi detti che tu sii spirito aereo, o celeste o elementare che tu sii; e, concordando quel che tu dici con quel ch'altre fiate mi sovviene d'aver letto, fo giudicio che tu sii quel genio ch'a la mia cura è posto, a cui si conviene di reggere o d'indrizzar l'opinioni; perché quell'altro ch'è sovraposto a l'appetito concupiscibile e che l'inchina a la generazione, è de la natura de l'acqua, s'io il vero n'ho appreso, o da lui ha l'acqua la virtù d'esser più di ciascuno altro elemento feconda, come dimostra la grandezza de gli animali che produce, de' quali l'aria è molto meno abondante.[57] **[36]** Ma d'altra parte

sue grazie non più che d'acque avaro»), *Rime* 1994, n. 1505, 20 («lodatel sovra il cielo, acque lucenti»; che traduce il biblico Dn 3,60), *GC* XII 23 1-4 («Altri forse sarà ch'a voi racconte / d'altre acque sovra il cielo in suon più sacro, / d'altro vero Oceano, e d'altro fonte / di luce, e d'altro puro ampio lavacro»).

56. Se i demoni abbiano un corpo o no e se sì di che tipo esso sia sono questioni frequentemente dibattute nella storia della riflessione filosofica e teologica. Per quanto riguarda le fonti pagane cfr. GIAMBLICO 1497, a$_{iiii}$*r*, dove si ritiene che sia aereo; allo stesso modo APUL. *De deo Socratis* VIII-XI 137-145, citato in AUGUST. *De Civ. D.* VIII 16. Agostino sosteneva che originariamente il corpo dei demoni fosse celeste e che in seguito, dopo la caduta, fosse diventato aereo: *De Genesi ad litteram* III 10; *De Civ. D.* VIII 15-16 e XXI 10. È quanto si asserisce anche in ISID. *Etym.* VIII 11 16-17 e in PIETRO LOMBARDO, *Sententiae* II VIII 1. Successivamente, soprattutto per l'influsso dello pseudo-Dionigi Areopagita, si preferirà ritenere invece che i demoni siano incorporei e immateriali. Al riguardo, vd. THOM. *ST* I q. 50 a. 1-2 e soprattutto *Super Sententiis* II dist. 8 q. 1 a. 1 nonché *QD*, *De potentia* q. 6 a. 6 arg. 1.

57. L'idea del demone personale che 'regge' e 'indirizza' le opinioni dell'uomo è platonica e ha dato origine a una vasta tradizione, per cui potremmo ricordare il *De deo Socratis* di Apuleio oppure il *De daemonibus* dello pseudo-Psello (cfr. BASILE 1991, p. 46), nonché il *De proprio cuiusque daemone* delle *Enneadi* (III IV 1) di Plotino (cfr. ARDISSINO 2003, pp. 40-41) e il *De genio Socratis* plutarcheo. Ad esempio, a proposito del «genio» posto alla cura del poeta con il compito di «reggere» o «indirizzar» le opinioni, in PRANDI 2014, pp. 152-153, si rimanda a un passo del *De Deo Socratis* apuleiano (XVI-XX 154-167), dove si sostiene che esistono demoni del tutto indipendenti dai corpi ai quali, secondo Platone, è attribuito il compito di essere testimoni e custodi dei singoli uomini nella loro vita quotidiana, spettatori di ogni azione e di ogni pensiero. Tutti abbiamo un «custode privato», «governatore individuale», «scrutatore intimo», «riprovatore dei mali» e «approvatore dei beni», «fonte di orientamento nei momenti di incertezza», «guida profetica nelle circostanze dubbie», che dirige la buona sorte e raddrizza quella avversa. Apuleio viene menzionato nella lista stilata da Tasso per don Niccolò degli Oddi, redatta nel 1589, con l'indicazione dei libri posseduti

a me pare che tu sii pur l'Amore: perché, se bene non muovi il mio appetito a generar ne' corpi, sento nondimeno scender da gli occhi tuoi, mescolata co' tuoi raggi, una virtù che, trappassando per gli occhi miei nel cuore, genera in me desiderio di partorir alcun bel parto in alcun animo bello e gentile, e l'anima mia, riscaldata da la pioggia de' raggi, arde e sfavilla di rimetter l'ale ch'ella nel suo violento precipizio ingiustamente perdette. E io già sento quel prurito che sentono i bambini nel metter i denti o gli augelletti quando s'impiumano di novelle penne. **[37]** Ma lasciando di ragionar de l'ali mie, a le tue ritorno, e queste io a te per mia consolazione vorrei vedere; e se tu sei colui che da gli uomini è chiamato Amore, non è maraviglia ch'a tua voglia possa depor l'ale; ma se tu non sei il vulgare ma il celeste Amore, quello che voi altri con lingua da la nostra diversa chiamate alato, molto mi maraviglio che tu soglia spogliartene, perché quello, s'io il vero n'apparai, l'ha sempre seco e vola di necessità.[58]

dal poeta (cfr. *Lettere*, IV, p. 312), mentre lo pseudo-Psello si trova nella miscellanea di testi neoplatonici posseduta e annotata da Tasso in due esemplari conservati alla Vaticana (Russo 2022, pp. 395-396, nn. 50 e 51), dove parimenti è custodito un postillato con le opere di Plotino nella traduzione latina di Ficino (cfr. Ardissino 2003 e Russo 2022, p. 390, n. 19).

58. Nei §§ 36-37 si prosegue la ripresa di temi platonici, desunti soprattutto dal *Fedro* e dal *Simposio*. Le considerazioni svolte dallo spirito presuppongono anzitutto la distinzione tra l'amore celeste e quello che muove «l'appetito concupiscibile» esposta nel *Simposio*, segnatamente nel discorso di Pausania (180C-185C), dove si parla di due diversi tipi di amore, celeste e volgare, che dipendono da due divinità distinte, la Venere celeste e quella volgare; la prima generata da Urano e perciò detta Urania, la seconda da Zeus e Dione e perciò chiamata Pandemia (ossia appunto volgare). La Venere celeste determina un processo di elevazione verso la contemplazione del Bello-in-sé, mentre la Pandemia non supera l'ambito della sensualità. Il cuore del *Simposio* è poi occupato dal grande discorso di Socrate (*Symp.* 198A-212C) e, in particolare, da una sezione specifica, e molto celebre, di esso (201D-209E), quando ad assumere la funzione di sommo sapiente e di autentico filosofo dialettico è Diotima, sacerdotessa di Mantinea, la quale ha il compito di esporre le verità ultimative sull'amore, intese come vere e proprie rivelazioni sacre: Eros è un demone mediatore tra dio e uomo, tra sovrasensibile e sensibile; è tensione verso il Bene e tale tensione si realizza mediante la procreazione nel Bello, da cui è costantemente attratto. La bellezza induce alla generazione, che riguarda però non solo la dimensione del corpo ma anche quella dell'anima (*Symp.* 209A-C): è il Bello che porta l'anima a generare le virtù e le opere più grandi. La distinzione fra l'amore divino e quello terreno è centrale nelle *Considerazioni sopra tre Canzoni di M. Giovan Battista Pigna intitolate «Le tre Sorelle» nelle quali si tratta dell'amor divino in paragone del lascivo* (in partic. il commento alla Canzone III, stanza 1). Vd. inoltre *Gonzaga overo del piacere onesto* 165-166 (con esplicito rimando al *Simposio*) e *Cataneo-conclusioni* 22. Non solo quella delle ali dell'anima (cfr. qui il paragrafo 31 e note di commento), ma anche l'immagine dei denti è di origine platonica: «atque ut infantes, cum dentes emittunt, pruritu et dolore gingivarum vexantur: ita et pennas emittentis anima fervet et titillatione molestiaque afficitur» (Platone-Ficino 1539, *Phaedrus vel de pulchro*,

[38] Così diss'io; ed egli così rispose: Questo è il passo il quale io vo' tener ascoso ne' miei secreti, né mi piace che tu ancora te ne chiarisca; ma quando io pur fossi il celeste Amore (ché spirito maligno certo non sono), potrei aver l'ale e a gli occhi tuoi non manifestarle.[59] **[39]** Egli in cotal guisa ragionava; e io, accorgendomi ch'egli a me si teneva celato, ne' miei soliti sospetti ritornando, così cominciai a dubitare: Assai m'hai tu ben provato ch'il mio non sia sogno; ma percioché tu non ogni mio dubbio risolvi, vo pensando se sia possibile che questa sia una imaginazione non d'uomo che dorma, ma d'uomo che desto a la fantasia si dia in preda. **[40]** Le forze de la virtù imaginatrice sono incredibili: e se ben pare ch'allora ella sia più possente quando l'anima, non occupata in essercitare i sensi esteriori, in se stessa si raccoglie, nondimeno talora aviene ch'ella con violentissima efficacia sforzi i sensi e gli inganni di maniera ch'essi non distinguono gli obietti propri: e ciò ho io appreso da que' poeti a' quali è ragionevole che molta credenza si presti. **[41]** Perché il Petrarca dice:

> Che, perché
> Mille cose riguardi intento e fiso,
> Solo una donna veggio e 'l suo bel viso;

e altrove:

> Peroché spesso (or chi fia che me 'l creda?)
> Ne l'acqua chiara e sovra l'erba verde
> Io l'ho veduta, e nel troncon d'un faggio,
> E 'n bianca nube sì fatta che Leda
> Avria ben detto che sua figlia perde,
> Come stella che 'l sol copre co 'l raggio.[60]

p. 453 in riferimento a *Phdr*. 251C). Essa compare in CASTIGLIONE, *Cort*. IV 6 96-108 [LXVI-LXVII]. Il verbo *apparai* per *appresi* è impiegato da Dante in *Purg.* XIII 93.

59. Si ripete quando già detto al § 31. La ripetizione si determina durante il processo di revisione del *Messaggiero*; Tasso, infatti, modifica sensibilmente la descrizione dell'apparizione dello spirito rispetto all'edizione a stampa: lo spirito diceva che non aveva le ali perché erano in corso le feste di carnevale e pertanto aveva deciso di 'trasfigurarsi' come fanno gli uomini (*Messaggiero I* 33); nella redazione ultima il riferimento viene eliminato.

60. Le due citazioni sono tratte da *Rvf* 127 12-14 (il testo di Petrarca recita: «Dico che, perch'io miri / mille cose diverse attento et fiso, / sol una donna veggio, e 'l suo bel viso»; il passo viene citato anche in *DPE* VI, p. 243) e da *Rvf* 129 40-45 (il testo reca: «I' l'ò più volte – or chi fia che mi 'l creda? – / ne l'acqua chiara et sopra l'erba verde / veduto viva, et nel tronchon d'un faggio». Petrarca sostiene che Leda, regina di Sparta, se avesse visto Laura, l'avrebbe ritenuta più bella di sua figlia Elena. Il passo viene citato in *DAP* III, p. 52 e in *DPE*

[42] E prima di lui il prencipe de' poeti, ragionando di Didone innamorata d'Enea, dice:

> Illum absens absentem auditque videtque;

e poco appresso:

> Eumenidum veluti demens videt agmina Pentheus
> Et solem geminum et duplices se ostendere Thebas,
> Aut Agamemnonius scenis agitatus Orestes
> Armatam facibus matrem et serpentibus atris.[61]

[43] E Orazio, da la medesima imaginazione rapito, grida:

> Quo me, Bacche, rapis tui
> Plenum? Quae nemora et quos agor in specus
> Velox mente nova?

e appresso:

> ...Ut mihi devio
> Rupes et vacuum nemus
> Mirari libet, o Naiadum potens,
> Baccharumque valentium
> Proceras manibus vertere fraxinos.[62]

V, p. 225. Il tema, con un cenno anche a questo passo petrarchesco, fornisce lo spunto per il ragionamento di *N. overo de la pietà* 3.

61. Tasso cita dapprima *Aen*. IV 83 («In assenza vede e ascolta l'assente»: Didone, nella solitudine, essendo innamorata, crede di vedere e di sentire Enea, nonostante lui sia lontano) e poi *Aen*. IV 469-472 («Così Penteo fuori di sé vede schiere di Eumenidi / e un doppio sole e una doppia Tebe, oppure Oreste, / figlio di Agamennone, perseguitato in scena / mentre fugge la madre armata di fiaccole e neri serpenti»; il paragone è sempre per Didone resa folle dal dolore). Tasso riprende il passo virgiliano in *Rime* 1994, n. 655, 1-7: «Qual agitato da le Furie infeste / vide o veder pensò di faci ardenti / la madre armata e d'orridi serpenti, / alto subietto di coturni, Oreste; // e qual mostrò due Tebi ira celeste / e due soli a Penteo, tal di spaventi / offre a me varie Amor larve e portenti» (la segnalazione in Gigliucci 2009, p. 197).

62. La prima citazione proviene da *Od*. III 25 1-3 («O Bacco, dove mi travolgi / ebbro di te? In quali boschi e spelonche / rapido mi conduce un estro insolito?»), la seconda da *Od*. III 25 12-16 («[...] anch'io godo / a mirar solitario ripe e boschi / deserti. O signore delle Naiadi / e delle Baccanti capaci di abbattere / con le mani frassini eccelsi [...]»).

[44] Né Dante si mostra meno da la fantasia sforzato, quando, doppo aver visti li fantasmi d'Assuero e del giusto Mardocheo e di Lavinia che lagrimava, prorompe in questa esclamazione:

> O imaginativa che ne rube,
> Chi move te, se 'l senso non ti scorge?[63]

[45] E certo egli non si può negare che non si dia alcuna alienazione di mente, la quale, o sia infirmità di pazzia, come quella d'Oreste e di Penteo, o sia divino furore, come quello di coloro che da Bacco o da l'Amor son rapiti, è tale che può non meno rappresentar le cose false per vere di quel che faccia il sogno; anzi pare che via più possa farlo, perché nel sonno solo i sentimenti son legati, ma nel furore la mente è impedita: ond'io dubiterei forte che, se fosse vero quel che communemente si dice de la mia follia, la mia visione fosse simile a quella di Penteo o d'Oreste. **[46]** Ma perché di niun fatto simile a quelli d'Oreste e di Penteo sono consapevole a me stesso, come ch'io non nieghi d'esser folle, mi giova almeno di credere che questa nova pazzia abbia altra cagione.[64] Forse è soverchia maninconia, e i maninconici, come afferma Aristotele, sono stati di chiaro ingegno ne gli studi de la filosofia e nel governo de la republica e nel compor versi; ed Empedocle e Socrate e Platone furono maninconici; e Marato poeta ciciliano allora era più eccelente ch'egli era fuor di sé, anzi quasi lontano da se stesso; e molti anni dapoi Lucrezio s'uc-

63. Mentre si trova sulla terza balza del Purgatorio, quella degli iracondi, Dante ha delle visioni (*Purg.* XVII 26-39); alla sua «alta fantasia» si presentano episodi di ira punita, desunti dalla Bibbia (Assuero e Mardocheo, infatti, sono personaggi di Est 7,1-10) e dalla tradizione epico-mitologica romana (Lavinia e il suo pianto per la madre suicida vengono ricordati in *Aen.* XII 595-607). I due versi citati derivano da *Purg.* XVII 13 e 16. Il testo dantesco reca «porge» anziché «scorge»: Tasso ha confuso le parole rima dei versi 16 («chi move te, se 'l senso non ti porge») e 18 («per sé o per voler che giù lo scorge»).

64. *E certo... altra cagione*: Tasso parla di un'alienazione mentale che può essere vera e propria «infirmità di pazzia» oppure «divino furore». Egli esclude che la sua visione possa essere analoga a quella di Oreste e Penteo, ricordati nei versi eneadici citati poco prima, non avendo mai compiuto azioni simili alle loro. Il riferimento a Bacco e all'amore veniva diversamente sviluppato nella stampa 1582 del dialogo, dove Tasso ammetteva invece di bere e di amare «soverchiamente» (cfr. *Messaggiero I* 48); il passo successivamente viene espunto e l'autore stabilisce un nesso tra follia e melanconia da un lato e filosofia, poesia e capacità politiche dall'altro. Per il resto, a proposito dell'esperienza dell'amore, è utile ricordare che un tema meditato e percorso di frequente nella dialogistica tassiana degli anni maturi (ad esempio nel *Dialogo* e nel *Cataneo-conclusioni*) è quello relativo all'incapacità di giudizio che contraddistinguerebbe gli amanti, per cui la passione amorosa viene a configurarsi come acconsentimento della volontà a un impulso dei sensi, che, nella maggior parte dei casi, non presuppone un'elezione consapevole.

cise per maninconia; e Democrito caccia di Parnaso i poeti che sian savi.[65]

65. I §§ 46-49 sulla melanconia sono frutto di un'aggiunta successiva alla prima stampa del dialogo. Essa è largamente debitrice di un passo celebre di ARIST. *Pr.* XXX 1, 953a-954b che è utile citare in modo esteso: «Perché gli uomini che si sono distinti nella filosofia, nella politica, nella poesia, nelle diverse arti sono tutti dei melancolici, e alcuni fino al punto da ammalarsi delle malattie dovute alla bile nera? Un esempio è offerto, fra le leggende eroiche, da Eracle. Sembra che anche lui avesse questa natura, motivo per cui gli antichi chiamarono 'malattia sacra' l'epilessia. Lo rivelano il suo comportamento delirante nei confronti dei figli e (quando stava per morire sull'Eta) la formazione di piaghe, cosa che a molti capita per effetto della bile nera, come a Lisandro lo Spartano comparvero queste ferite, prima che morisse. Lo stesso si dice di Aiace e Bellerofonte: il primo uscì completamente di senno; l'altro andò alla ricerca di luoghi solitari. Così Omero compose questi versi: "quando anch'egli venne in odio a tutti gli dei, errava da solo per la pianura Alea, mangiandosi il cuore, fuggendo la strada battuta dagli uomini" [*Il.* VI 200-202]. Della stessa affezione sembrano aver sofferto molti altri eroi, e dopo di loro Empedocle, Platone, Socrate e numerosi altri personaggi celebri. E così la maggior parte dei poeti: molti di essi hanno malattie fisiche dovute a questo temperamento; altri hanno una manifesta tendenza a soffrirne. [...] La bile nera che per natura è fredda e non si trova in superficie, quando è nelle condizioni di cui si è detto, se è presente nel corpo in quantità eccessiva, induce apoplessie, torpori, depressioni, paure; se invece si surriscalda induce allegria accompagnata da canti, delirio, eruzione di piaghe e altre affezioni del genere. Peraltro, nella maggior parte delle persone, la bile nera che si forma dal nutrimento quotidiano non cambia affatto il loro carattere, ma determina solo un malessere legato alla sua presenza. Quelli in cui invece questo temperamento è costitutivo della loro natura rivelano subito una varietà di caratteri, ciascuno in relazione al diverso temperamento: per esempio, le persone in cui la bile è abbondante e fredda sono lente e ottuse; le persone con bile calda e in quantità eccessiva sono invasate e naturalmente dotate, sensuali e inclini ad assecondare i loro impulsi d'ira e le loro passioni, alcune anche loquaci. E molti, poiché questo calore è vicino alle parti dove risiede l'intelletto, sono colpiti da malattie che li rendono particolarmente invasati e ispiritati; ecco allora le Sibille, gli indovini, e tutti i posseduti dal dio, quando diventano tali non per una malattia, ma per un temperamento naturale. Maraco di Siracusa, quando era fuori di sé, era anche miglior poeta. Quei soggetti in cui la bile si manifesta con eccessivo calore nella parte mediana (del corpo), sono sì dei melancolici, ma più ragionevoli e meno stravaganti, ed eccellenti in molti e diversi ambiti: nella cultura, nelle arti, nella politica. [...] Come le persone differiscono nell'aspetto, non perché hanno un viso, ma perché hanno un viso particolare (alcune lo hanno bello, altre brutto, altre ancora non hanno niente di insolito e sono quelle la cui natura rientra nella media), così le persone che partecipano in piccola misura di questo temperamento rientrano nella media; ma quelle che ne partecipano in abbondanza si distinguono dalla generalità delle altre. Se la loro condizione normale è caratterizzata dall'eccesso, sono troppo melancoliche, ma se in loro la mescolanza avviene in un certo modo, sono fuori dal comune. Se non stanno attente, tendono a essere colpite dalle malattie collegate con la bile nera, in una parte o nell'altra del corpo: in alcuni, esse si manifestano con attacchi epilettici o apoplettici; altre ancora provano un forte scoramento o paura, altri si sentono troppo coraggiosi, come è accaduto ad Archelao re di Macedonia. Responsabile di questa azione è il vario mescolarsi del freddo e del caldo: se la mescolanza è più fredda del dovuto provoca tristezze senza apparente motivo; per questo accade che

[47] Né solo i filosofi e i poeti, ma gli eroi, come dice l'istesso Aristotele, sono infestati dal medesimo vizio: e fra gli altri Ercole, dal quale il mal caduco fu detto erculeo. Si possono anche tra' maninconici annoverare Aiace e Belloferonte:[66] l'uno de' quali divenne pazzo a fatto; l'altro era solito d'andare pe' luoghi disabitati, laonde poteva dire:

soprattutto i giovani si impicchino, ma qualche volta anche i vecchi». La melanconia intesa come condizione/alterazione psichica è collegata a uno dei quattro umori che, secondo la fisiologia greca, si trovano nel corpo umano e determinano non solo le condizioni fisiche degli individui ma anche, in vari modi, stati d'animo e comportamenti. Tali umori sono la bile nera (detta appunto *melancholía* o, in latino, *atra bilis*), il flegma, la bile gialla e il sangue. Nel brano citato si collega la dottrina medico-fisiologica greca degli umori con l'idea platonica della follia quale elemento caratterizzante, tra le altre cose, l'esperienza amorosa e l'ispirazione poetica (si pensi a *Phdr.* 244A e sgg. e *Ion* 533D-536D; cfr. al riguardo Sinaiko 1965, pp. 42-44 e Reale 1998, p. 204): in tal modo, si arriva a ritenere che tutti gli uomini eccellenti nel campo delle arti, come in quelli della poesia, della filosofia e della politica erano dei melanconici (Klibansky-Panofsky-Saxl 1983, p. 21). La distinzione tra una melanconia naturale o fisiologica e una melanconia patologica è ripresa al § 48, dove Tasso ammette di essere un melanconico sia «per infermità» sia «per natura», sebbene la sua condizione non sia grave a tal punto da indurlo al suicidio (altro particolare desunto dai *Problemata*). Tasso leggeva l'opera nella versione latina dell'umanista Teodoro Gaza e tra i suoi postillati, conservati nella Biblioteca Apostolica Vaticana, vi è un volume contenente i *Problemata* (Aristotele-Teofrasto-Alessandro di Afrodisia 1513; per il passo in questione vd. la c. 249*r* e *v*, fitte di annotazioni tassiane). Il nesso tra follia ed eccezionalità dell'ingegno, anche e soprattutto a partire dalla pagina pseudo-aristotelica, è indagato in numerosi testi quattro e cinquecenteschi plausibilmente conosciuti da Tasso: Ficino, *De vita* I 4-5; Idem, *In Phaedrum commmentaria et argumenta* IV (Ficino 1576, II, p. 1365); Pomponazzi, *De incantationibus* X 14; Champier, *De quadruplici vita* I VI (Champier 1507, cc. $b_{iii}v$-$b_{iiii}v$). Per una trattazione storico-critica complessiva sulla melanconia vd. quantomeno il già menzionato Klibansky-Panofsky-Saxl 1983 (in particolare le pp. 19-39 a proposito di Aristotele e le pp. 240-257 a proposito di Ficino). Su questi paragrafi del *Messaggiero* cfr. Basile 1984, pp. 11-64, mentre sulla lettura tassiana dell'opera di Champier si sofferma Russo 2002, pp. 115-137: 125-127.

66. Come si è detto alla nota precedente, dalla pagina dei *Problemi* Tasso desume la filiera di personaggi «d'ingegno singolare» all'interno della quale egli intende orgogliosamente collocarsi: ricorda i filosofi Empedocle, Socrate e Platone, il poeta Maraco (Marato in Tasso), gli eroi Aiace, Bellerofonte (Belloferonte in Tasso) ed Ercole, il re Archelao. Da Ercole deriva l'espressione «male erculeo» per indicare l'epilessia e della sua follia si parla nelle *Trachinie* di Sofocle e nell'*Eracle* di Euripide; Aiace Telamonio, invece, è il protagonista dell'*Aiace* di Sofocle: impazzito per la mancata concessione delle armi di Achille, accecato da Atena, fa strage di bestiame credendo di uccidere gli Atridi, ossia Achille e Agamennone, e i soldati greci; una volta rinsavito, per la vergogna decide di suicidarsi (il suo esempio è citato anche in *N. overo de la pietà* 11). Bellerofonte, altro mitico eroe leggendario, è colui che riuscì a uccidere la chimera, mostro a tre teste (una di leone, una di capra e una di serpente; cfr. Hes. *Theog.* 319-325; Hom. *Il.* VI 179-183; Pind. *Ol.* XIII 4 128-129; la sua follia è al centro della tragedia di Euripide, per noi frammentaria, *Bellerofonte*), mentre Archelao (per

Solo e pensoso i più deserti campi
Vo misurando a passi tardi e lenti,
E porto gli occhi per fuggire intenti
Ove vestigio uman l'arena stampi.[67]

cui fu scritta una tragedia omonima, per noi frammentaria, di Euripide), figlio di Perdicca II, verso la fine del V secolo a.C. fu re di Macedonia. Rispetto alla pagina di Aristotele notiamo però nel *Messaggiero* alcune differenze, soprattutto per quanto riguarda la schiera dei poeti: una minima, se vogliamo (Marato al posto di Maraco), e una significativa (l'aggiunta di due figure insigni come Lucrezio e Democrito). Per quanto riguarda la prima differenza, essa dipende probabilmente dal fatto che quella era la forma impiegata in due trattati ben noti a Tasso, ossia anzitutto nelle *Explicationes* di Francesco Robortello alla *Poetica* di Aristotele (Aristotele-Robortello 1548, p. 3; cfr. Mazzali 1959, *ad loc.*) e poi, probabilmente proprio sulla scorta di Robortello, nel *Ragionamento della poesia* di Bernardo Tasso: «E però disse Aristotele ne' *Problemi*, parlando di Marato Siracusano, che qualora egli versi cantava era così solito d'alienarsi con la mente che pareva non con la sua ma che con la bocca di qualche dio favellasse» (Weinberg 1970-1974, II, p. 581; cfr. Coppo 1997, p. 49). A proposito di Lucrezio (che, come afferma San Girolamo in un passo celeberrimo nel *Chronicon*, si sarebbe suicidato dopo aver bevuto una pozione amorosa ed essere impazzito), Tasso aveva senz'altro presenti le considerazioni sulla melanconia svolte nel *Commentarium in Convivum* (VI IX) di Ficino: «Ex sicco enim crasso atroque sanguine melancholia, id est atra bilis efficitur, quae suis caput vaporibus opplet, cerebrum siccat, animam tetris horrendisque imaginibus diu noctuque solicitare non cessat. Quod Lucretio philosopho epicureo propter amorem legimus accidisse. Qui amore primum insania deinde vexatus, sibi tandem ipsi manus iniecit. [...] medici veteres [...] amorem esse dixerunt passionem morbo melancholico proximam» (Platone-Ficino 1539, p. 399). Per quanto riguarda Democrito, invece, Tasso cita da Hor. *Ars P.* 295-298: «Ingenium misera quia fortunatius arte / credit et excludit sanos Helicone poetas / Democritus, bona pars non unguis ponere curat, / non barbam, secreta petit loca, balnea vitat». Su Tasso lettore della *Poetica* di Orazio vd. Selmi 1994.

67. Tasso, a proposito di Bellerofonte, sostituisce i versi dell'*Iliade* citati nei *Problemata* con l'*incipit* del celebre *Rvf* 35. Tale cambiamento è stato suggerito, più che da lezioni alternative del passo omerico presenti in alcune edizioni a stampa (come viene proposto in Basile 1984, pp. 39-41), dai commenti cinquecenteschi al *Canzoniere*; in essi, infatti, viene spesso ricordato, a proposito dell'*incipit* di *Solo et pensoso*, un passo di Cic. *Tusc.* III XXVI 63, che menziona gli stessi versi iliadici relativi a Bellerofonte; pensiamo, ad esempio, al commento di Alessandro Vellutello: «Essendo il poeta per lo suo amoroso tormento, come nel precedente sonetto abbiamo veduto, in grandissimo dispiacere, e de' colori della morte dipinto, ora in questo dimostra, che per celarsi e far che le persone di lui non s'accorgessero, la solitaria vita che teneva, onde dice che andava cercando i più deserti solitari e salvatichi luoghi che poteva, e che altro schermo, cioè che altro riparo che questo non avea, imitando Cicerone nel terzo delle *Tusculanae* ove d'Omero dice: Qui miser in campis maerens errabat aleis, ipse suum cor edens hominum vestigia vitans» (Petrarca-Vellutello 1525, cc. 12*v*-13*r*). Così anche nei successivi Petrarca-Gesualdo 1533, c. LII*v*; Petrarca-Daniello 1541, cc. 29*v*-30*r*. Il passo di Cicerone viene ripreso altresì in Petrarca, *Secr.* III: «[*Aug.*] ut de te non minus proprie quam de Bellorophonte illud homericum dici posset: 'qui miser in campis merens errabat alienis / ipse suum cor edens, hominum vestigia vitans'» (ed. di

[48] E per fermo non fu più faticosa operazione il vincer la chimera che 'l superar la maninconia, la qual più tosto a l'idra ch'a la chimera potrebbe assomigliarsi, perch'a pena il maninconico ha tronco un pensiero che due ne sono subito nati in quella vece, da' quali con mortiferi morsi è trafitto e lacerato.[68] Comunque sia, coloro che non sono maninconici per infermità ma per natura, sono d'ingegno singolare, e io son per l'una e per l'altra cagione: laonde in parte vo consolando me stesso. **[49]** E quantunque io non sia pieno di soverchia speranza, come si legge d'Archelao re di Macedonia, nondimeno io non sono così freddo e gelato ch'io sia costretto ad uccidermi, ma a guisa di cacciatore il quale abbia lanciato il dardo mi par di aver fatto preda prima ch'io abbia presa la fera con le mani, e mi par di antiveder di lontano le cose simili e le consequenti: e facendo imagini e sogni infiniti, come credo pur che sia questo, a guisa d'arciero che saetti tutto il giorno colpirò per aventura una volta il segno de' miei pensieri.[69]

riferimento, p. 156). In generale, su Tasso e i commentatori cinquecenteschi di Petrarca vd. D'Alessandro 2002.

68. Tasso impiega immagini simili per descrivere le proprie condizioni fisiche e mentali in numerose lettere, scritte a cominciare dal periodo di Sant'Anna (cfr. Basile 1984, pp. 11-64 e Giunta 2012, pp. 49-59). Si pensi all'immagine dell'idra: un mostro di molte teste, le quali, se venivano tagliate, ricrescevano continuamente; viveva nella città di Lerna e venne uccisa da Ercole (Hes. *Theog.* 313-318; Paus. II 37 4). In Gigliucci 2009, p. 200 si sottolinea che tale metafora «è replicata da Tasso per indicare una sofferenza psichica che risorge sempre più acuta» e si rimanda a due passi dell'epistolario tassiano: la lettera ad Antonio Costantini dell'aprile 1587 («'l mio intelletto affaticatissimo in una continova e noiosissima operazione, simile a quella d'Ercole quando troncava le teste de l'idra, abbia bisogno di riposo e di quiete»; *Lettere*, III, n. 796) e quella a Ottavio Pisano del marzo 1589, molto vicina alla pagina del *Messaggiero*: «A l'infermo troppo dispiace l'esser burlato, non potendo prendersi giuoco de gli altri. Ed io sono con la medesima infermità; la quale per non esser una, nè semplice, ma di molte quasi nature, s'assomiglia a la chimera; e per vincerla, converrebbe ch'io fossi un nuovo Bellorofonte, come Vostra Signoria scrive. Consideri nondimeno il signor suo padre, s'io debbo ricorrere ad altro oracolo che al suo medesimo, per l'interpretazione di queste parole; concedendogli io, ch'i mali non sieno solamente tre, ma in maggior numero; non voglia sdegnarsi d'aver superato questo mostro. Io il paragonerei con gli Asclepiadi e con Esculapio; ma se più gli piace il paragon d'Ercole, il prego che, a guisa d'Ercole, voglia combattere contro l'idra de' miei pensieri; perchè in questo modo posso chiamar la malinconia e il timor di molti morbi, anzi di molte morti; laonde troncandosi un sospetto, subito nascono due altri in quella vece» (*Lettere*, IV, n. 1100). Su Tasso e la melanconia si rimanda (anche per la bibliografia precedente) ad Aurnhammer 1992; Coppo 1997; de Boer 2017; Leonardi 2021.

69. L'immagine dell'arciere associata alla melanconia è desunta, come si dimostra in Pignatti 2000, pp. 245-246, dal breve trattato aristotelico *De divinatione per somnum* (463b e 464a-b), letto da Tasso secondo la *Paraphrasis* di Temistio: «natura blatero, loquaxque est, aut melancholicus ita visionibus et insomniis multiplicibus utitur. Porro quum plurimis et

[50] Sorrise lo spirito a queste parole, e parve che non gli spiacesse d'averle udite;[70] poi così rispose: Quelle medesime ragioni de la continuazione e de l'ordine che ti mostra⟨n⟩ ch'il tuo non è sogno, ti posson dare a diveder che non sia anche fantasia d'uomo che vegghi: peroché, come afferma il primo di coloro che tu adducesti, l'error de la imaginazione non dura;

Che se l'error durasse, altro non cheggio,[71]

dice egli. **[51]** Dante similmente paragona i fantasmi a quelle bolle che si forman de l'acqua, le quali agevolmente si risolvono in poco men che nulla.[72] Né

variis visis horum animus pulsetur, non est ut sit mirandum evadere interim ex iis aliqua, quae praedixerint. Nam et qui totum diem iaculantur, aliquando collimant, et praemium capiunt» (ARISTOTELE-TEMISTIO 1554, Cap. V, c. 129*v*); «Melancholici adeo prae naturae suae vehementia similes venatoribus videntur. Ut enim illi et coniectatione et telo quasi possident feram, antequam accedant manuque tollant: ita melancholici pernicitate animi rapida praecipites, quasi anticipant et antevortunt futura. Quod enim imaginationes in iis volucres ut desultoriae sunt, levi pulsu excitae, tanquam signo dato, et quae his proximae sunt, demumque universae prorumpunt [...] ita insani et phanatici visiones suas quas perinde colligatas continentesque et permobiles habent celeriter recurrunt, quo fit ut similia percipiant, et consequentia longe antea pervideant ut instantia. Tanta porro in iis concitatio est, ut motus ii alio motu elidi aut sufflaminari non possint» (ivi, Cap. X, c. 130*r*). Come già abbiamo detto, nella Biblioteca Apostolica Vaticana è conservato un volume annotato da Tasso con la parafrasi di Temistio ad alcune opere aristoteliche. Sul margine sinistro della carta, accanto al secondo passo del *De divinatione* ora riportato, Tasso appone questa postilla: «Melanchonici pernicitate animi antevortunt futura phanatici similia percipiunt et consequentia longe antea pervideant» (cito da PIGNATTI 2000, p. 246). In BASILE 1991, *ad loc.*, si ricorda anche ARIST. *Mem.* II 453a (per cui si veda inoltre ARISTOTELE-TEMISTIO 1554, II, cap. IX, cc. 122*v*-123*r*).

70. Il sorriso dello spirito, poco congruente rispetto alla riflessione svolta sulla melanconia, era invece giustificato in risposta a quanto il poeta aveva asserito nella prima redazione del dialogo: «mi giova nondimeno di credere che la mia follia sia cagionata o da ubbriachezza o da amore: perché so ben io, e in questo non m'inganno, che soverchiamente bevo e soverchiamente desidero l'aspetto e la grazia di tale che potrebbe bearmi con picciola parte di que' favori de' quali senza alcun dubbio a chi meno l'ama è meno scarso» (*Messaggiero I* 48).

71. *Rvf* 129 39. Nella terza strofa della celebre canzone *Di pensier in pensier, di monte in monte* Petrarca racconta che talvolta, godendo all'aperto dell'ombra di un albero, si sofferma a disegnare mentalmente nel primo sasso che vede il viso della donna amata. Pur consapevole dell'illusorietà di quella visione, il poeta sente l'amore così vicino che l'anima si appaga nel suo stesso errore e afferma che non desidererebbe nient'altro che tale illusione durasse a lungo.

72. «E come questa imagine rompeo / sé per sé stessa, a guisa d'una bulla / cui manca l'acqua sotto qual si feo» (*Purg.* XVII 31-33). Dante si trova nella terza cornice del monte del Purgatorio, dove scontano la loro pena gli iracondi; mentre si avvia a uscire da quel luogo

la tua ragione molto conchiude, perché l'alienazione de la mente, come che possa impedir l'operazion de' sensi, non l'impedisce nondimeno maggiormente di quello che faccia il sogno.

[52] Allora io replicai: Se questo non è sogno né fantasia, tu dèi esser senza fallo lo spirito di colui del quale hai somiglianza. Non è necessario, rispose, perché gli angioli e i demoni prendono molte fiate l'aspetto d'alcun uomo particolare, come si legge in Omero, che è un altro di que' poeti più ammirato da te, che Minerva, mostrandosi a Telemaco, prese quel di Mentore.[73] **[53]** Se gli angioli, dissi io, o l'intelligenze che vogliamo chiamargli, non sono da la ragione conosciuti se non in quanto motori de le sfere celesti, non par ragionevole che siano più de' cieli mossi da loro: e s'essi fossero in maggior numero, sarebbono oziosi nel mondo. Ma ne l'universo ad alcuna cosa non è concesso di essere scioperata, perché ciascuna ha la sua propria operazione; e se le intelligenze sono là su occupate ne' proprî uffici, non è possibile che se ne dipartano;[74] né possibile mi pare quel che si dice de' demoni: percioché,

il poeta ha delle visioni, che appaiono e poi svaniscono come bolle d'acqua: sono episodi esemplari d'ira punita, tratti dalla Bibbia o dalla mitologia, di cui Tasso ha già parlato al § 44.

73. Lo spirito fa riferimento all'episodio dell'*Odissea* (II 267 sgg.), nel quale Minerva (Atena) appare, sotto le sembianze di Mentore, a Telemaco. È significativo che qui si ponga in risalto l'ammirazione di Tasso per Omero: attribuire autorevolezza ai poeti è uno degli elementi che lo caratterizzano maggiormente in quanto personaggio (si veda il paragrafo *Ambientazione, interlocutori e dedicatario* dell'*Introduzione*). Il § 52 è aggiunto nella redazione γ; a tale proposito si veda la nota 53.

74. Chiariamo il processo ragionativo del dialogo: se lo spirito fosse un angelo, allora, ipotizza il Tasso personaggio, vorrebbe dire che le intelligenze soprannaturali sarebbero di numero superiore a quelle preposte al movimento delle sfere celesti. Se così fosse, però, gli angeli sarebbero oziosi nel mondo e ciò non è possibile, giacché tutti gli elementi hanno un loro fine specifico e una loro funzione nell'universo. Tali considerazioni si fondano su quanto viene sostenuto da Aristotele, il quale riteneva che il numero delle cosiddette sostanze separate fosse determinato dal numero dei movimenti celesti; a questo proposito vd. Arist. *Met.* XII 8 1073a-1074a. A partire dalle traduzioni latine di Aristotele (Algazel, Avicenna, Averroè), per indicare le «substantiae separatae» viene adoperato il termine «intelligentiae» e queste poi in parte vengono assimilate agli angeli. Tra i testi che riflettono tale sovrapposizione di concetti e di termini è utile ricordare Dante, *Cv* II IV 2-5 (vd. il ricco apparato di note offerto in Dante 2014, pp. 242-245; per un ulteriore approfondimento si rimanda a Porro 2006): quando afferma che secondo Aristotele le intelligenze, se fossero superiori numericamente alle circolazioni dei cieli, «sarebbero [...] etternalmente indarno, sanza operazione», Dante riprende (come si afferma ivi, p. 242) il commento alla *Metafisica* di Averroè, il quale aveva parlato di intelligenze «ociosae» (Aristotele-Averroè 1562, VIII, c. 327*v*, 44 H). Analogamente si esprime Tommaso d'Aquino («[...] sicut Aristoteles in undecimo Metaph. argumentatur, quod si essent substantiae separatae non moventes corpus, essent *otiosae*»; corsivo mio) in *De unitate intellectus contra Averroistas*, V 110. Si noti che Tasso impiega qui lo stesso termine («oziosi»). Vale la pena ricordare, inoltre, il com-

se essi sono, o sono sostanze corporee o incorporee o eterne o corruttibili; e a qualunque parte mi volgo, veggo molte sconvenevolezze: laonde presto credenza a coloro i quali vogliono ch'Aristotele, parlando de' demoni, intenda de le sostanze divine.[75]

[54] Veggio, disse lo spirito, che tu vieni armato contra me d'arme non dissimili a quelle che furono adoperate da' giganti contra gli iddii.[76] Ma se tu non vôi rinovare il lor essempio, deponle per riverenza e apparecchiati a ricever le ragioni ch'io da l'altra parte addurrò, con quiete e umiltà di mente; le quali prima ti mostreranno ch'i demoni e gli angioli siano oltre il numero de le sfere celesti e poi quel che essi siano. **[55]** E percioché in due modi teco posso procedere, l'uno, argomentando da quelle cose che a voi mortali sono più note a quelle che a' vostri sensi si nascondono, l'altro, cominciando da quelle che prima sono per natura e da noi prima conosciute e discendendo a l'altre de le quali voi avete maggior conoscenza, mi giova nel principio usar la prima maniera di prove e argomentar da' sensi.[77]

[56] Dico dunque che, se gli angioli e i demoni non fossero, non si potrebbe render la cagione di molti effetti che si vedono, e il progresso e l'ordine de l'universo in alcun modo sarebbe manchevole e discorde a se stesso, e 'l

mento al *De caelo* di Aristotele realizzato da Lucillo Filalteo, dal momento che possediamo un esemplare di tale opera annotato da Tasso. In margine ad Aristotele-Filalteo 1565, p. 30, dove si affronta il tema, Tasso postilla: «Tot mentes motrices quot orbes ex Aristotele» (Capra 1993, p. 49). La questione del rapporto intelligenze celesti/cieli verrà ripresa da Tasso più avanti, nei §§ 111-114, aggiunti nella terza redazione del dialogo. Su Tasso lettore della *Metafisica* cfr. Capra 1997.

75. Aristotele in *Met.* V 8 1017b afferma: «"Sostanza" sono detti i corpi semplici, quali terra, fuoco, acqua e tutti quelli di questo tipo, e in generale i corpi, e gli esseri viventi e gli enti divini [*daimonia*] costituiti da questi, e le parti di questi». Con il termine *daimonia* lo Stagirita intendeva i corpi celesti, ma nel commento di Alessandro di Afrodisia si avanza l'ipotesi che potrebbe trattarsi anche di esseri divini, costituiti di anima e corpo, ossia i demoni. Cfr. Aristotele-Alessandro di Afrodisia 1536, V 14, p. 181.

76. Allusione all'episodio mitologico della gigantomachia, la lotta dei Giganti contro gli dei dell'Olimpo. Tale *exemplum* ricorre quasi puntualmente quando Tasso vuole scongiurare o deprecare il rischio della tracotanza, in diversi ambiti (cfr. *Cataneo-idoli* 18 e *Ficino* 23). È importante notare che lo spirito, in questo passo, assimili più o meno velatamente l'aristotelismo all'empietà; ciò si collega alle considerazioni svolte da Tasso nella Dedicatoria in merito al platonismo quale filosofia che meno di tutte è lontana dalla teologia.

77. Lo spirito sostiene che è possibile argomentare le proprie posizioni partendo o dall'esperienza sensibile oppure dai principi generali che regolano il cosmo e che sono evidenti alle intelligenze celesti. Egli, tuttavia, ritiene che sia più efficace cominciare da quanto gli uomini percepiscono grazie ai sensi. Attraverso tali considerazioni ci si ricollega significativamente alla difesa aristotelica della veridicità delle sensazioni (quando non perturbate) come momento iniziale e irrinunciabile di qualsiasi processo conoscitivo.

mondo intieramente d'ogni ornamento non sarebbe fornito: onde così per dar alcuna cagione di quel ch'appare, come per non conceder o difetto ne la natura o imperfezion nel mondo, è necessario ch'i demoni sian conceduti. **[57]** E cominciando distender gli argomenti da gli effetti maravigliosi, se sono i maghi e le streghe e li spiritati, sono i demoni; ma di quelli non si può dubitare ch'in ogni età non se ne siano ritrovati alcuni: dunque è irragionevole il dubitare che si ritrovino i demoni.[78]

Ch'i maghi e le streghe siano, assai chiaro il prova l'auttorità de le vostre leggi, le quali vanamente avrebbono imposte le pene a cotali artefici, se non si ritrovasse chi cotal arte essercitasse: e s'alcuno è a cui l'auttorità de le leggi non faccia bastevole argomento, costui almeno non rivocarà in dubbio l'istorie, de la verità de le quali chi dubita, non più dubiterà se siano i demoni che se siano stati i Romani o i Greci. **[58]** Tu hai letto i miracoli di Simon Mago,[79] e hai letto le maraviglie che facevano i maghi di Faraone, convertendo le verghe in serpenti ad emulazione di Mosè;[80] e se pur hai maggior vaghezza de l'isto-

78. L'esistenza di demoni e di maghi nonché la costatazione relativa ai molti effetti causati dalle loro operazioni rappresentano, per Tasso e i suoi contemporanei, non solo un dato di fatto, ma una verità stabilita dal magistero ecclesiastico. Su tale principio si fonda quanto sostenuto anche nei *DAP*, nelle celebri pagine relative al meraviglioso verisimile: «Attribuisca il poeta alcune operazioni, che di gran lunga eccedono il poter de gli uomini, a Dio, a gli angioli suoi, a' demoni o a coloro a' quali da Dio o da' demoni è concessa questa podestà, quali sono i santi, i maghi e le fate. Queste opere, se per se stesse saranno considerate, maravigliose parranno, anzi miracoli sono chiamati nel commune uso di parlare. Queste medesime, se si avrà riguardo alla virtù e alla potenza di chi l'ha operate, verisimili saranno giudicate» (I, pp. 7-8. Il passo rimane sostanzialmente invariato in *DPE* II, pp. 96-97). Il problema dell'inserimento di elementi magici nelle opere letterarie segna tutta la riflessione poetica tassiana, dagli anni della *Liberata* fino alla *Conquistata* e al *Giudicio* a essa relativo; vd. quantomeno *Lettere poetiche* XXV 1-7 (pp. 199-203); ivi, XXXVIII 22-27 (pp. 353-358); *Giudicio* I 138 e I 157-164. Su Tasso e la magia cfr. Patterson 1971, Perelli 1991, Di Sacco 1996, Castelli 1997, Stephens 1997, Scharold 2002, Giunta 2012, Antonioli 2019, Chiarelli 2019.

79. Simon Mago è menzionato in Act 8,9-25; era una sorta di taumaturgo, attivo nella regione della Samaria. Dopo aver incontrato l'apostolo Filippo, decise di farsi battezzare e, stupefatto di fronte ai miracoli compiuti dagli apostoli, chiese a Pietro, offrendogli del denaro (da cui il termine *simonia*), di concedere anche a lui il potere di conferire lo Spirito Santo attraverso l'imposizione delle mani. Viene ricordato da Dante in *Inf.* XIX 1-6 e *Par.* XXX 145-148.

80. In Ex 7,8-12 si parla del miracolo compiuto da Mosè alla presenza del faraone d'Egitto: per manifestare la potenza di Dio, Aronne, fratello di Mosè, gettò davanti al faraone e ai suoi servi il proprio bastone, che si trasformò immediatamente in un serpente. Allora il faraone convocò i maghi d'Egitto, i quali furono in grado di fare la stessa cosa: ognuno gettò il proprio bastone e i bastoni divennero serpenti. Tuttavia il serpente nato dal bastone di Aronne inghiottì quelli generati dai maghi del faraone.

rie de' gentili che de le cristiane o giudaiche, devi ancor ricordarti di quel che leggesti d'Apollonio Tianeo e di quella così mirabil mensa de' Gimnosofisti e de gli altri miracoli loro e di Bracmani e del maraviglioso modo co 'l quale Apollonio uscì de la prigione, ove l'avea ⟨r⟩inchiuso l'ira de l'imperatore.[81]

81. Apollonio di Tiana, filosofo di scuola pitagorica e taumaturgo, nacque nel 3 o 4 a.C. a Tiana, città della Cappadocia, e morì nel 97 d.C. a Pozzuoli. Il poligrafo greco Flavio Filostrato, un sofista vissuto tra II e III secolo d.C., scrisse una sua biografia in otto libri, che conobbe un notevole successo nel Cinquecento, come testimoniano numerose edizioni in greco e in latino. In essa (VIII 5) si racconta che Apollonio venne sottoposto a processo da Domiziano con l'accusa di aver tramato contro di lui per favorire l'ascesa di Nerva. Dopo l'assoluzione Apollonio sparì miracolosamente dal tribunale per riapparire poi in Grecia. Per quanto riguarda invece la «mirabil mensa de' Gimnosofisti» (santoni dediti all'ascetismo, che le fonti collocano ora in Etiopia ora in India), Tasso fa riferimento a una leggenda di cui si parla in Her. III 17-18: in Etiopia «si trovava un prato ricoperto di carni cotte d'ogni tipo; gli abitanti del posto credevano fosse la terra a produrle, in realtà i magistrati della città si premuravano ogni notte di imbandire il banchetto, così che il giorno dopo ognuno potesse servirsene liberamente». I Bracmani sono i saggi Brahmani dell'India, presso i quali Apollonio si era recato nei suoi pellegrinaggi. Questi riferimenti al prodigioso sono desunti dal dialogo *Strix sive de ludificatione daemonum* di Giovan Francesco Pico della Mirandola, pubblicato per la prima volta nel 1523 e certamente noto a Tasso, poiché citato nel *Gonzaga overo del piacere onesto* 141, la cui prima redazione fu conclusa nel maggio del 1580 (nello stesso periodo dunque della prima stesura del *Messaggiero*). Nella *Strix* si confrontano i personaggi di Dicaste, l'inquisitore, di Apistio, conoscitore della cultura classica e scettico nei riguardi della stregoneria, di Fronimo, colto come lui, ma convinto della sua esistenza, e infine una 'strega', chiamata a dare la propria testimonianza a proposito del volo stregonesco, necessario per raggiungere il luogo del sabba e dei rapporti sessuali consumati con i demoni. Il dialogo è strutturato in tre libri e alcuni passi sono alla base del § 58 del *Messaggiero*. Si pensi a quanto si dice di Apollonio e di Domiziano: «Ap[istius]. Audivisse ni fallor memini etiam de Simone Mago qui aerium iter tentarit et in suam pernitiem. Phr[onimus]. [...] Ut sileam quomodo evanuisse dictus e conspectu Domitiani Tyaneus Apollonius. Caeterum succubos et incubos spiritus si admittis apud antiquitatem fuisse, quid est causae uti ad nostram non admittas tempestatem» (Lib. I, p. 293). Parimenti nella *Strix* si parla più volte della «mensa solis» (Lib. I, pp. 306-307; Lib. III, pp. 448-449; ricordata anche, come si dichiara ivi, p. 293, in Solino, *De mirabilius mundi* XXX 9; Pomponio Mela, *De chorographia* III 87; Girolamo, *Epistola LIII*, *Ad Paulinum* 1, *PL* XXII 541). Giovan Francesco Pico, inoltre, scrive contro Filostrato e Apollonio di Tiana nel *De rerum praenotione*: cfr. le sezioni VII 9 («Adversus Indorum Brachmanum et Gymnosophistarum aethiopum magica») e VII 10 («Adversus magica Apollonij Tyanei»). Tra l'altro, sulla scorta di quanto scritto nel *De rerum praenotione* VII 10, si parla di Apollonio anche nel *De incantationibus* di Pietro Pomponazzi (IV 19, X 66), forse conosciuto da Tasso (pubblicato per la prima volta a Basilea nel 1556, il trattato venne messo all'Indice nel 1576). Apollonio viene menzionato altresì nella dedicatoria al cardinale Oliviero Carafa delle *Disputationes adversus astrologiam divinatricem* di Giovanni Pico della Mirandola (vd. Pico 1517, cc. $v_{ii}v$-$v_{iii}r$; nel postillato tassiano delle opere di Pico non compaiono al riguardo annotazioni di sorta, come si può desumere da Baldassarri 1988). Molto interessante e ricca di informazioni utili per comprendere questo breve lacerto

[59] Che dirò de le cose di Settentrione?[82] Non hai tu letto che Regnero, re di Svezia, a guisa d'uno altro Ercole perseguitato da la matrigna, combatté con uno essercito di larve e di fantasmi notturni?[83] E Gormone, similmente re, guerreggiò con un greggie di ferocissimi mostri oltra la Buarmia in luoghi privi d'ogni luce e per oscurissime tenebre terribili e spaventosi.[84] **[60]** E quale è maggior maraviglia di quella d'Erico, tutto che la narrazione ne rechi tanto spavento? Aveva costui un cappello e, dovunque il rivolgeva, subitamente da quella parte spirava il vento desiderato: laonde da l'avenimento fu chiamato il cappello ventoso; i Finni i⟨l⟩ vendono a' mercanti che sono impe-

del *Messaggiero* è la lettera prefatoria di Manuzio pubblicata nell'edizione del 1502 della *Vita di Apollonio* (missiva a Zanobi Acciaiuoli datata maggio 1504; cfr. *Aldo Manuzio editore. Dediche, prefazioni, note ai testi*, introduzione di Carlo Dionisotti, testo latino con traduzione e note a cura di Giovanni Orlandi, Milano, Il Polifilo, 1975, vol. I, pp. 41-48; vol. II, pp. 226-231 e 335-337), dove, ad esempio, si ricorda che in Eusebio di Cesarea la mensa del sole è connessa con le pratiche dei Gimnosofisti. Tasso parla di Apollonio (e dei Gimnosofisti) anche in *Porzio* 53 (ricordando i viaggi da lui compiuti per «acquistar le virtù»), in *Conte* 124-126, all'inizio di *DPE* V (p. 200; nel trattato, inoltre, viene menzionata esplicitamente la *Vita Apollonii* di Filostrato; cfr. I, p. 73) e nelle annotazioni alle proprie rime pubblicate a Brescia nel 1593 (per cui vd. Basile 1986, pp. 43-47). «bracmani» e «gemnosofisti» sono menzionati in *Lettere*, I, n. 109, a Francesco Maria Della Rovere.

82. Le leggende nordiche presentate di seguito (59-64) sono aggiunte nella terza redazione del dialogo e sono desunte dalla *Historia de gentibus septentrionalibus* di Olof Månsson ([lat. Olaus Magnus, it. Olao Magno] 1490-1557), vescovo di Uppsala, pubblicata a Roma nella stamperia di Giovanni Maria Viotti nel 1555: Olao Magno 1555. In particolare Tasso impiega il terzo libro dell'opera, intitolato *De superstitiosa cultura daemonum populorum Aquilonarium*. Possediamo un'edizione postillata da Tasso, oggi conservata nella Biblioteca Nazionale Russa di San Pietroburgo; vd. Russo 2022, p. 398, n. 73. A proposito della pagina tassiana e dei suoi legami con l'*Historia* di Olao Magno cfr. Baldassarri 2011 e Selmi 2017, pp. 165-188; molto utile anche Martini 2016-2017. Nel Cinquecento compare un volgarizzamento della *Historia*, a riprova della sua grande fortuna: Olao Magno-Remigio Fiorentino 1561.

83. «Regnerus Sveticus pugil et rex, adversus obscoeniissimas nocturnorum portentorum catervas a Thorilda noverca muliere crudelissima immissas, noctem dimicando permensus, luce reddita varias larvarum formulas, et inusitata specierum figmenta passim arvis incidisse cognoscit: inter quas et ipsius Thorildae crebris obfusa vulneribus effigies visebatur» (Olao Magno 1555, III 12, p. 113).

84. «Ambitorem nanque terrarum Oceanum navigantes, solem postponentes, ac sydera sub chao pervagantes, ac demum ultra terram Biarmiae in loca lucis expertia (prout cap. I. lib. primi ostensum est) iugibusque tenebris obnoxia, pervenientes, cum incredibili monstrorum grege pugnam conserverunt. Siquidem incursantes se Lamias adactis undique spiculis incessabant, arcuumque, et fundarum tormentis agmen obtrivere monstrosum, prout Saxo Danorum historicus, antiquitatum diligentissimus indagator, lib VIII. de Rege Gormone praefatur» (ivi, III 12, p. 114).

diti dal tempo contrario:[85] laonde non ci debbiam più tanto maravigliar de le favole d'Omero ne le quali Eolo il rinchiude ne gli otri.[86] **[61]** Agberta, figliuola del gigante Vagnosto, per arte magica soleva trasformarsi in tutte le forme: e alcuna volta pareva che toccasse il cielo con la fronte, alcuna altra, rannichiandosi, diveniva di picciolissima statura, e si credeva che potesse tirar giù il cielo, sospender la terra, indu⟨r⟩are i fonti, intenerire i monti, portar le navi sopra le stelle, precipitar gli dei ne l'abisso, estinguere il sole, illuminar l'inferno.[87] Da un'altra maga Adingo re fu condotto sotto terra, e gli furono mostrati i regni de l'inferno e i mostri che fanno la guardia a la reggia di Plutone.[88]

[62] Taccio di Gruttunna, la quale accecò i difensori d'Almerico in guisa che volsero l'armi contra se stessi, non altrimenti che facessero i guerrieri usciti da' seminati denti del serpente. Taccio le pentole riversate, commune instrumento di tutte le maghe.[89] Taccio il mago marino, che passava l'ocea-

85. «Hic Ericus Rex Svetiae in arte magica nulli suo tempore secundus habebatur: tamque familiaris erat malis daemonibus, quorum cultui summopere vacabat, ut quocunque verteret pileum suum, confestim inde optatus ventus aspiraret. Quo eventu inditum illi nomen fuit, ut Ventosus pileus diceretur» (ivi, III 14, p. 116). Questo passo sul 'cappello ventoso' viene posto in relazione da Tasso con un brano successivo della *Historia*: «Solebant aliquando Finni inter caeteros gentilitatis errores negotiatoribus in eorum littoribus contraria ventorum tempestate impeditis, ventum venalem exhibere, mercedeque oblata tres nodos magicos, non cassioticos loro constrictos, eisdem reddere, eo servato moderamine, ut ubi primum dissolverint, ventos haberent placidos: ubi alterum, vehementiores: at ubi tertium laxaverint, ita saevas tempestates se passuros, ut nec oculo extra proram in evitandis scopulis, nec pede in navi ad vela deprimenda, aut in puppi pro clavo dirigendo, integris viribus potirentur» (ivi, III 16, p. 119).

86. *Od*. X 46 sgg.

87. «Artem magicam apud Septentrionales populos quantum calluerint olim mulieres aliquot, paucis exemplis ostendetur. Hagberta Vagnosti gigantis filia insolito suae granditatis aspectu nunc contractioris, nunc exilis, nunc defluentis substantiae modo corrugata, modo explicati corporis situm arbitraria mutatione transformare solebat: atque nunc proceritate caelis invecta, nunc in hominem angustioris habitus composita, caelum deponere, terram suspendere, fontes durare, montes diluere, naves sublimare, deos infimare, sydera extinguere, tartarum illuminare posse credebatur» (Olao Magno 1555, III 15, p. 117). Nel passo di Olao Magno vi è una ripresa testuale di Apul. *Met*. I 8.

88. «Hadingo Rege coenante, alia eiusdem artis foemina cicutarum gerula, propter foculum humo caput extulisse conspecta, porrectoque sinu percontari visa, qua mundi parte tam recentia gramina brumali tempore fuissent exorta: cuius cognoscendi cupidum Regem proprio obvolutum amiculo, refuga secum sub reiras adduxit: ostensisque infernalium regionum monstris: tandem mundo restituit» (Olao Magno 1555, III 15, pp. 117-118).

89. «Guthruna Iarmerici Regis propugnatores subito oculis captos, in seipsos arma convertere procuravit. Quod superius imago mulieris aspicitur cum olla effusa, ostendit omnium maleficarum commune esse instrumentum, quo succos, herbas, vermes, et exta decoquant, atque ea venefica dape ignavos ad vota alliciant, et instar bullientis ollae navium, vel

no usando alcune ossa incantate in vece di nave, né superava più tardi gli impedimenti de l'acque ch'altri faccia con le vele e co' venti. **[63]** Né ti riduco a mente Oddone, che fu mago e corsale similmente, e più noceva a' nemici con l'arte magica che con quella d'andare in corso;[90] né ti ricordo Otino, vecchissimo oltre tutti gli altri incantatori, il quale condusse e ricondusse schernito il re Adingo per l'altissime onde del grossissimo mare; né ti vo' ragionare di Gilberto, che fu legato da Catillo suo maestro.[91] **[64]** Ma non posso tacer di Nerone, il quale desiderò di saper l'arte magica per poter a gli dei comandare com'a gli uomini signoreggiava: nondimeno non poté imparar l'arte del mago Tiridate, quantunque gli avesse assegnato un regno.[92] **[65]** Ma tu per

equitum, aut cursorum excitent celeritatem» (ivi, III 15, p. 118). L'episodio testimoniato da Olao Magno viene da Tasso collegato alla vicenda di Cadmo, narrata in Ov. *Met.* III 1-140 e IV 563-604: figlio di Agènore e fratello di Europa, marito di Armonia (figlia di Marte e di Venere) e padre di Autònoe, Sèmele, Agàve e Ino (e quindi nonno di Atteone, Bacco, Penteo, Learco e Melicerta); venuto dalla Fenicia in Beozia uccide un drago, ne semina i denti, dai quali nascono guerrieri che si sterminano tra di loro, e fonda Tebe; vecchio, si tramuta in serpente insieme alla moglie.

90. «Colebatur etiam inter alia Aquilonis numina magus quidam Hollerus nomine, non minori fraude, quam singulari superstitione divinitatis opinionem, et cultum sibi in gente curiosa vendicans. Is siquidem parem cum Othino amplitudinem in medio deorum assecutus, adeo armorum, et praestigiorum usu clarus evaserat, ut ad traijcienda maria osse, quod diris carminibus obsignavisset, navigi, loco uteretur: nec segnius eo, quam celerrimo velorum, ventorumque usu praejecta aquarum obstacula superaret. Tandemque, ut divinitas eius ostenderetur esse mortalis, ab aemulis suis truculentissima morte est interemptus» (Olao Magno 1555, III 18, p. 122).

91. «Praeteream Oddo Danicus pirata maximus, tantum magicae doctus extitit, ut absque carina altum pererrans, hostilia saepe navigia concitatis carmine procellis everteret» (*ibidem*). «Deinde Othinus maior, atque senior inter magos, Hadingum quendam Daniae Regem magicis praestigiis turpiter illusum, atque longius a suis familiaribus avulsum, cum equo per vasta maris spatia ad propria reduxit» (ivi, III 19, p. 123). «Apud Ostrogothos lacus est maximus recentium aquarum Veter dictus (de quo superius satis dictum est) amoenam, sed oblongam insulam in umbilico suo habens, duas tenentem Ecclesias parochiales: sub quarum altera specus cavernoso, longoque introitu, et exitu immensae profunditatis reperitur: quam specum non nisi vanæ ostentationis, et curiositatis homines laternis accensis, filisque glomeratis repetendi regressus provisi descendunt: ea potissimum causa, ut quendam magum Gilebertum nomine, arte magica (unde calamitas eius orta est) a vetustissimo tempore per proprium praeceptorem Catillum, cui insultare praesumpserat, superatum atque ligatum, eo scilicet modo, ut exiguo fuste certis characteribus Gothicis, seu Ruthenicis sculpto, atque a praeceptore proiecto, et manibus apprehenso ipse Gilbertus immobilis maneret, et obstrictus: nec dentibus ad solvendum adhibitis (quasi tenaciori bitumine astrictis) nec pedibus doloso præceptoris consilio admotis, dissolvi posset» (ivi, III 20, p. 124). Tali scenari nordici compaiono anche in *MC* III 496-507.

92. «Ideoque mirum in modum altis rationibus invehitur in Neronem, qui profundis animi vitiis hanc artem summis ingeniis concupivit, eique validius caeteris omnibus savit,

aventura non prestarai credenza a scrittore che non sia confermato dal comune parere de le genti: onde io non ti conforto a credere di lui se non quel che ti detta la ragione.

[66] Ma a l'istorie de' Romani qual è così barbara nazione che non dia fede, o qual religione che non approvi le cose ch'in esse si contengono, come vere? E se tu credi a l'istorie de' Romani, come puoi credere che gli spiriti non sieno?[93] Quel serpente che d'Epidauro e dal tempio di Esculapio seguì volontariamente i legati de' Romani sino a Roma, ove giunto liberò la città da la peste, che altro poté essere che uno spirito immortale di cui fosse ufficio il medicar l'infermità de' mortali?[94] E qual cagione o del suo venire o de la sanità ch'e-

ut diis imperare posset. Cum vero praesens capitulum ventorum, ac tempestatum specialem mentionem faciat, opportune eodem lib. cap. II. dicere congruit, quomodo ad Neronem magus ille Tiridates venerat Armeniacum de se triumphum afferens, et ideo provinciis gravis. Navigare noluerat, quoniam expuere in maria, aliisque mortalium necessitatibus violare naturam eam fas non putavit. Magos secum adduxerat. Magicis etiam coenis eum initiaverat. Nec tamen artem ab eo accipere valuit, etiam si regnum illi consignasset» (Olao Magno 1555, III 16, p. 120).

93. Gli esempi tratti dalla storia di Roma (66-69) sono desunti principalmente dai *Detti e fatti memorabili* di Valerio Massimo, in particolare dal Lib. I, Cap. VIII, intitolato per l'appunto *Sui prodigi* (*De miraculis*). I commentatori precedenti (a partire da Mazzali 1959, *ad loc*.) ricordano diversi passi, disseminati in molti libri, delle *Vite parallele* di Plutarco, ma si crede più plausibile ipotizzare – anche sulla scorta di quanto avviene in altre elencazioni siffatte di Tasso – che l'ipotesto sia un unico brano, che assomma in sé tutti i riferimenti storici forniti in questi paragrafi del dialogo.

94. «Sed ut ceterorum quoque deorum propensum huic urbi numen exequamur, triennio continuo vexata pestilentia civitas nostra, cum finem tanti et tam diutini mali neque divina misericordia neque humano auxilio inponi videret, cura sacerdotum inspectis Sibyllinis libris animadvertit non aliter pristinam recuperari salubritatem posse quam si ab Epidauro Aesculapius esset accersitus. Itaque eo legatis missis unicam fatalis remedii opem auctoritate sua, quae iam in terris erat amplissima, impetraturam se credidit. Neque eam opinio decepit: pari namque studio petitum ac promissum est praesidium, e vestigioque Epidauri Romanorum legatos in templum Aesculapii [...]. Quorum tam promtam indulgentiam numen ipsius dei subsecutum verba mortalium caelesti obsequio conprobavit: si quidem is anguis, quem Epidauri raro, sed numquam sine magno ipsorum bono visum in modum Aesculapii venerati fuerant, per urbis celeberrimas partes mitibus oculis et leni tractu labi coepit triduoque inter religiosam omnium admirationem conspectus haud dubiam prae se adpetitae clarioris sedis alacritatem ferens ad triremem Romanam perrexit paventibusque inusitato spectaculo nautis eo conscendit, ubi Q. Ogulni legati tabernaculum erat, inque multiplicem orbem per summam quietem est convolutus. Tum legati perinde atque exoptatae rei conpotes expleta gratiarum actione cultuque anguis a peritis excepto laeti inde solverunt, ac prosperam emensi navigationem postquam Antium appulerunt, anguis, qui ubique in navigio remanserat, prolapsus in vestibulo aedis Aesculapii murto frequentibus ramis diffusae superimminentem excelsae altitudinis palmam circumdedit perque tres dies,

gli recò a' Romani potrà render alcun filosofo, il quale non conceda che siano i demoni? **[67]** La statua di Giunone ch'essendo presa Veio, disse al soldato romano che per ischerno ne la dimandò, di voler esser trasportata a Roma, come avrebbe potuto favellare s'alcuno spirito non le avesse disciolta la dura lingua in umane parole?[95] o come quella de la Fortuna feminile, consecrata in quel tempo che Coriolano, vincitor de gli ingrati Romani, depose l'arme formidabili?[96] **[68]** Né dal bosco il quale era dedicato a Vesta, poco avanti che Roma fosse occupata da' Francesi,[97] si sarebbe udita una voce che si rifacessero i muri e le porte, altrimenti averrebbe ch'i nemici prenderebbono la città; la qual essendo disprezzato, fu cagione di grandissima mortalità che si poteva schifare: laonde di ricontro fu dapoi consacrato un altare *Aio loquenti*.[98]

positis quibus vesci solebat, non sine magno metu legatorum ne inde in triremem reverti nollet, Antiensis templi hospitio usus, urbi se nostrae advehendum restituit atque in ripam Tiberis egressis legatis in insulam, ubi templum dicatum est, tranavit adventuque suo tempestatem, cui remedio quaesitus erat, dispulit (VAL. MAX. I 8 2). L'episodio è ricordato anche in AUGUST. *De Civ. D.* X 16.

95. «Nec minus voluntarius in urbem nostram Iunonis transitus. Captis a Furio Camillo Veis milites iussu imperatoris simulacrum Iunonis Monetae, quod ibi praecipua religione cultum erat, in urbem translaturi sede sua movere conabantur. Quorum ab uno per iocum interrogata dea an Romam migrare vellet, velle se respondit. Hac voce audita lusus in admirationem versus est, iamque non simulacrum, sed ipsam caelo Iunonem petitam portare se credentes laeti in ea parte montis Aventini, in qua nunc templum eius cernimus, collocaverunt» (VAL. MAX. I 8 3).

96. «Fortunae etiam Muliebris simulacrum, quod est Latina via ad quartum miliarium, eo tempore cum aede sua consecratum, quo Coriolanum ab excidio urbis maternae preces reppulerunt, non semel sed bis locutum constitit prius his verbis: "rite me, matronae, dedistis riteque dedicastis"» (VAL. MAX. I 8 4). Più vicino al testo di Valerio Massimo il passo del *Messaggiero* nell'*editio princeps* del 1582: «E 'l simulacro della fortuna muliebre consecrato in quel tempo, che Coriolano vincitor de gli ingrati Romani si lasciò piegare da' prieghi feminili a depor l'arme formidabili e a non seguire la quasi ottenuta vittoria, non avrebbe due fiate potuto senza l'aiuto d'alcun spirito favellare». L'episodio è ricordato anche in AUGUST. *De Civ. D.* IV 19.

97. I Galli che occuparono Roma nel 390 a.C., come si desume dal passo citato nella nota successiva.

98. Questo è l'unico episodio della storia romana, qui ricordato da Tasso, desunto non dai *Detti e fatti memorabili* di Valerio Massimo ma dal *De divinatione* di Cicerone, ed è l'unico che non compare nella prima edizione del dialogo. Ecco il brano: «Saepe etiam et in proeliis Fauni auditi et in rebus turbidis veridicae voces ex occulto missae esse dicuntur; cuius generis duo sint ex multis exempla, sed maxuma. Nam non multo ante urbem captam exaudita vox est a luco Vestae, qui a Palati radice in novam viam devexus est, ut muri et portae reficerentur; futurum esse, nisi provisum esset, ut Roma caperetur. Quod neglectum cum caveri poterat, post acceptam illam maximam cladem expiatum est; ara enim Aio Loquenti, quam saeptam videmus, exadversus eum locum consecrata est. Atque etiam scrip-

E colui che diede l'aviso al senato di Roma che Persa re di Macedonia era stato vinto in battaglia, e 'l diede quel giorno medesimo ch'egli era stato vinto, come avrebbe potuto esser certo messaggiero di cosa così incerta e lontana, se da due spiriti, che sovra due bianchi cavalli gli apparvero, per via sovranaturale non fosse stato avisato di quella verità, la quale non potea saper per via naturale?[99] **[69]** E la voce che doppo la battaglia fra Romani e Latini s'udì sì altamente rimbombare e dire ch'un più era morto de' Latini, di chi altro poteva esser voce se non d'alcuno spirito sopraumano?[100]

[70] Né si può dubitare che in quelle cose fosse alcuno inganno de gli uomini, come a ragion si dubita de le risposte de gli oracoli, percioché ne le risposte loro poteva essere alcuna frode de' sacerdoti, i quali non ammettevano ne le secrete parti del tempio se non quando e come lor pareva; ma quelle cose avvennero non di notte ma ne la più chiara luce del giorno, non ne' luoghi riposti de' bugiardi sacerdoti ma su gli occhi de gli esserciti e ne la frequenza de' gravissimi senatori, e furon note non a pochi e vili uomini ma a tutta quella gloriosissima città: laonde non si può dubitare s'elle così succedessero o altramente; né potendosi render di loro alcuna ragione, né scioglier questo nodo se non, come alcuna volta fanno i tragici ne lo scioglimento de le favole loro, con l'aiuto de le nature divine e immortali, è necessario che sì fatte nature siano concedute oltre quel numero de le sfere che pone il

tum a multis est, cum terrae motus factus esset ut sue plena procuratio fieret, vocem ab aede Iunonis ex arce exstitisse; quocirca Iunonem iram appellatam Monetam. Haec igitur et a dis significata et a nostris maioribus iudicata contemnimus?» (I XLV 101).

99. Si tratta di Perseo, re dei Macedoni, vinto da Emilio Paolo nella battaglia di Pidna del 168 a.C. «Item bello Macedonico P. Vatinius Reatinae praefecturae vir noctu urbem petens existimavit duos iuvenes excellentis formae albis equis residentes obvios sibi factos nuntiare die, qui praeterierat, Persen regem a Paulo captum. Quod cum senatui indicasset, tamquam maiestatis eius et amplitudinis vano sermone contemptor in carcerem coniectus, postquam Pauli litteris illo die Persen captum apparuit, et custodia liberatus et insuper agro ac vacatione donatus est. Castorem vero et Pollucem etiam illo tempore pro imperio populi Romani excubuisse cognitum est, quo ad lacum Iuturnae suum equorumque sudorem abluentis visi sunt, iunctaque fonti aedis eorum nullius hominum manu reserata patuit» (Val. Max. I 8 1).

100. «Valerio autem Publicola consule, qui post exactos reges bellum cum Veientibus ⟨et⟩ Etruscis gessit, illis Tarquinio pristinum imperium restituere, Romanis nuper partam libertatem retinere cupientibus, Etruscis et Tarquinio in cornu dextro proelio superioribus tantus terror subito incessit, ut non solum victores ipsi profugerent, sed etiam pavoris sui consortes secum Veientes traherent. Cuius rei pro argumento miraculum adicitur, ingens repente vox e proxima silva Arsia, quae ore Silvani in hunc paene modum missa traditur: 'uno plus e Tuscis cadent, Romanus exercitus victor abibit'. Miram dicti fidem digesta numero cadavera exhibuere» (Val. Max. I 8 5). Si tratta della battaglia della Selva Arsia del 509 a.C., tra le forze di Roma e quelle etrusche di Tarquinia e Veio.

maestro de' Peripatetici, e che si dia loro altra operazione ancora che 'l movimento de' cieli.[101]

[71] Qui si ritenne alquanto lo spirito di favellare, quasi egli s'apparecchiasse a nuovo ragionamento; quand'io con tai parole su le cose da lui dette cominciai a dubitare, dicendo: Tu hai parlato de' maghi, e gli effetti loro hai recato a' demoni come a lor cagione; ma io già intesi che l'opere de' maghi sono tutte per virtù di cose naturali: onde vorrei sapere s'egli è vero e come.[102]

101. Lo spirito sostiene che come i tragediografi a volte utilizzano il meccanismo del *deus ex machina* per risolvere l'intreccio e avviare il dramma a conclusione, così è necessario, per spiegare gli eventi prodigiosi ora elencati, postulare l'esistenza di entità soprannaturali. Esse – aggiunge – saranno pertanto più numerose di quelle preposte al movimento dei cieli. In questo modo lo spirito contesta quanto asserito da Aristotele, «il maestro de' Peripatetici», in *Met*. XII 8 1074 a. L'argomento del numero delle entità celesti verrà affrontato più diffusamente ai §§ 111-114; vd. il commento *ad loc*.

102. Tasso domanda se i maghi non siano nient'altro che profondi conoscitori della natura e dei suoi meccanismi intrinseci: in tal caso, non sarebbe necessario credere nell'esistenza dei demoni. Nei §§ 72-78, rispondendo alla domanda, lo spirito dimostra invece che certi fenomeni soprannaturali non si sarebbero potuti realizzare senza un reale legame misterioso (una «familiarità») tra maghi e demoni. Il confronto stabilito in questi paragrafi tra i due interlocutori presuppone quella teoria della distinzione tra magia naturale e magia demonica che, partendo dalla tradizione ermetica, medioplatonica (pensiamo all'*Apologia* di Apuleio) e neoplatonica, arriva fino a Ficino (il *De vita*, l'*Apologia*) e a Giovanni Pico della Mirandola (si veda, in particolare, un passo esteso dell'*Oratio de hominis dignitate*, 214-233), per diventare un elemento molto diffuso nella cultura dell'epoca di Tasso. Per un inquadramento generale si vedano Walker 1958 e Perrone Compagni 2013, mentre nello specifico su Pico cfr. Buzzetta 2019. La posizione dello spirito collima con quella del magistero ecclesiastico: effettivamente ci sono fenomeni che avvengono *praeter naturam* ed essi sono la dimostrazione del commercio con i demoni di streghe e stregoni (e infatti, a questo proposito, per sostenere la propria posizione, lo spirito si avvale, come si dimostra nelle note successive, di alcuni passi di Sant'Agostino). Naturalmente la Chiesa accetta lo studio della natura, ma condanna tutto quanto va oltre questa dimensione (si veda Thom. *SG* III 104-107 e Idem, *ST* II-II q. 96 a. 2). Tale impostazione filosofica e teologica si riflette nella *Gerusalemme liberata*, dove abbiamo, da un lato, il mago musulmano Ismeno, malvagio evocatore degli spiriti infernali, e dall'altro il mago di Ascalona (buono, cristiano, esperto conoscitore della natura). Quest'ultimo viene concepito da Tasso come simbolo dell'«umana sapienza» che comprende la «cognizione dell'opere della natura e de' magisteri suoi» nell'*Allegoria* (*Prose diverse*, I, pp. 304-305). Più diffusamente nel *Giudicio* (I 158-159) si parla in questi termini di Filaliteo (nome che il mago buono assume nella *Gerusalemme conquistata*): «fingo un Mago, cioè un filosofo naturale, conoscitore de' secreti della natura; percioché, per autorità ancora di S. Geronimo, due son le spezie de' Magi; l'una buona, e malvagia l'altra. E buoni magi furono i re d'Oriente, che vennero guidati da la stella al presepio di Cristo; e de la progenie di costoro derivò l'origine di Filaliteo, amico de' Cristiani, e di Pietro Eremita, figurato per la vera sapienza: volendo in questa guisa dinotare la concordia che per opra de' nostri teologi è fra la filosofia naturale e la divina teologia, a cui tutte l'altre scienze sono subordinate; e nel formar la persona di questo mago, figurato per la sapienza de' gentili,

[72] Tu intendesti il falso, rispose lo spirito; percioch'alcuni sono incantatori, i quali essercitano l'arte con le parole e le danno compimento; altri, già detti arioli, perch'a gli altari de gli idoli offerivano abominevoli sacrifici; altri aruspici, peroché risguardavano l'ore e osservavano i giorni ne' lor negozî e considerano l'interiora de gli animali; altri auguri, i quali fanno giudicio del cielo e del canto degli uccelli; altre pitonisse, c'hanno lo spirito di Pitone, co 'l quale predicono le cose future; altri genesiarci, che descrivono le nativitá degli uomini per li dodici segni celesti; altri sortieri, i quali da qualche parte de le membra credono che sia significata qualche avversità; altri sortilegi, con nome commune così nominati da la sorte;[103] altri idromanti, perché rimirano ne l'acque l'imagini degli iddii o più tosto gli inganni de' demoni, e fra questi furono Pitagora e Numa Pompilio, di cui si favoleggiò ch'avesse dimestichezza con la ninfa Egeria;[104] altri negromanti, i quali ne' sacrifici, in cui

tocco alcune ⟨cose⟩ dette da Aristotile ne la *Metafisica*, dov'egli parla de gli antichi Magi, ed esposta da Alexandro Afrodiseo, e da Filopono e da S. Tomaso suoi commentatori».

103. L'elencazione particolareggiata di diverse tipologie di maghi e stregoni non è desunta, come invece è stato proposto in passato, da trattati della tradizione demonologica rinascimentale (Cardano, Giovan Battista Della Porta, Jean Bodin tra i nomi ricorrenti), ma da due brani presenti nella raccolta di testi di Sant'Agostino (edita nel 1555) di cui possediamo un esemplare con numerose postille di Tasso. Qui il primo passo: «Incantatores dicuntur, qui artem verbis peragunt. Arioli, qui circa aras idolorum preces nefarias emittunt et funesta sacrificia offerunt. Haruspices dicuntur horarum inspectores: dies enim et horas in agendis negotiis et operibus custodiunt, extaque pecudum inspiciut. Augures vero sunt, qui volatus avium et voces intendunt: dicitur enim augurium quasi avigerium quod aves gerunt. Pythonissae a Pythone, id est Apolline, dictae, quae dicunt se habere spiritum, per quem possunt futura praedicere. Genesiani, qui geneses, id est nativitates hominum per duodecim signa caeli describunt ac per hoc mortes, actus, eventus praedicere conantur. Salitores qui dum eis membrorum quaecunque partes offenderint aliquid male prosperum sibi sive triste significari praesumunt. Sortilegi vero communi nomine a sorte dicuntur» (Agostino 1555, p. 396. Stando all'epitome, il passo sarebbe tratto da un non meglio precisato *Liber de natura daemonum*). Elenchi simili a questo anche in *Decretum Gratiani* (Pars II, Causa XXVI, q. III et q. IV, C. I. *De multiplici genere divinationis*, e q. V, C. XIV. *Que magorum prestigiis fiunt non vera, sed fantastica esse probantur*) e in Isid. *Etym.* VIII IX 11-23, ripreso in Thom. *ST* II-II q. 95 a. 3.

104. In Ardissino 1997/2, p. 307, si rileva che il riferimento a Pitagora e al re di Roma Numa Pompilio, all'idromazia e alla necromanzia è desunto da un altro passo contenuto nella raccolta con i testi di Sant'Agostino, ossia da *De Civ. D.* VII 35: «Nam et ipse Numa Pompilius, ad quem nullus Dei Propheta, nullus sanctus Angelus mittebatur, Hydromantiam facere compulsus est, ut in aqua videret imagines deorum, vel potius ludificationes daemonum, a quibus audiret, quid in sacris constituere atque observare deberet. Quod genus divinationis idem Varro a Persis dicit allatum, quo et ipsum Numam et postea Pythagoram philosophum usum fuisse commemorat, ubi adhibito sanguine etiam inferos perhibet suscitari [*sic*], et Necromantiam Graece dicit vocari. [...] Quod ergo aquam egesserit, id

si sparge il sangue, chiamano l'ombre de l'inferno e fanno resuscitar i morti, com'è quello che si legge d'Ulisse in Omero o pur di Latino in Virgilio;[105] altri altro non sono che conoscitori de la natura e de la proprietà de le cose: onde può ben insieme stare che questi maghi naturali si trovino e ch'i demoni non siano, e gran parte di quegli effetti (ché di tutti non ardirei d'affermarlo) che 'l vulgo reca ⟨a⟩i demoni e a gli angioli, possono a la natura, come a sua cagione, ridursi;[106] perché la natura ha composto tutti i corpi misti di qualità attive e passive, e niun corpo naturale è il qual operi, che non ripatisca ne l'operare: laonde si vede che, la sega segando la pietra, ella ne perde i denti o almeno da la pietra è rintuzzata.[107] **[73]** Ma benché tutti i corpi siano vicendevolmente

est exportaverit Numa Pompilius, unde Hydromantian faceret, ideo Nympham Egeriam coniugem dicitur habuisse, quemadmodum in supradicto libro Varronis exponitur [Varr. *Log.* (*Curio o De cultu deor.*), fr. 43]» (Agostino 1555, pp. 258-259; il brano è largamente postillato e sottolineato da Tasso nella stampa conservata alla Biblioteca Nazionale Centrale di Roma). Tasso menziona Egeria, una delle quattro Camene (divinità latine delle acque sorgive), anche in *GC* XXI 102 1-6. Le vicende della ninfa (e della sua unione con Numa Pompilio) vengono narrate in Ov. *Met.* XV 479-566; ma vd. anche Petrarca, *Tr. Cup.* II 178 («Vidi 'l pianto d'Egeria...») e soprattutto, per la questione dell'idromanzia, Boccaccio, *De montibus*, II 6 e III 52. Un accenno alla ninfa Egeria e a Numa Pompilio era già presente nella prima edizione del *Messaggiero* in un contesto diverso, però, da quello del testo definitivo: cfr. *Messaggiero I* 193.

105. Ulisse evoca le ombre infernali nella grande *nekyia* di *Od.* XI 29-37 e Latino evoca l'ombra di Fauno in *Aen.* VII 92-101.

106. Queste considerazioni svolte dallo spirito (*può ben insieme stare che questi maghi naturali si trovino e ch'i demoni non siano* ecc.) sembrano contraddire sia quanto detto all'inizio del paragrafo 72 sia quanto lo spirito affermerà ai paragrafi 77-78. La contraddizione nasce durante il processo di revisione del dialogo: in *Messaggiero I* 66 esse comparivano, infatti, sulla bocca del Tasso personaggio. Che i maghi operino istruiti dai demoni è quanto viene proposto, per citare testi forse non ignoti a Tasso, nel *De daemonibus* di Agostino Nifo (II 8), criticato da Pietro Pomponazzi nel *De incantationibus* (III 4). Nel trattato di Pomponazzi (III 4-5 e X 68), si sostiene, come qui lo spirito (ma in *Messaggiero I*, come abbiamo detto, Tasso poi corretto dallo spirito), che molte operazioni che il «vulgo» attribuisce ad angeli e demoni siano in realtà riconducibili alla magia naturale. Questa, infatti, è la tesi del *De incantationibus*: fornire una spiegazione naturale di fenomeni che dalla Chiesa venivano ritenuti opera dei demoni e di streghe e stregoni. Ricordo che questo trattato (l'unico di Pomponazzi) venne inserito nell'*Indice dei libri proibiti*.

107. In un passo del commento di Ficino alle *Enneadi* di Plotino si parla di patire e operare come fenomeni costitutivi dell'ordine del cosmo: «Utraque vero animalia, scilicet et rationem habentia et carentia ratione, tanquam partes quaedam mundi ad decus mundi conducunt. Animalia rursus ita distingue: Animalia quidem caelestia atque aetherea simpliciter agere potius quam pati dicuntur. Bruta vero minimum rationis habent, plurimum passionis. At aerei daemones hominesque medium ferme inter actionem obtinent atque passionem» (Plotino-Ficino 1540, c. LXXXI*r*, in riferimento a Plot. *Enn.* II 3 13).

atti a fare e a patire, nondimeno fra alcuni è una secreta conformità di natura non conosciuta da molti, la quale altro non è che amore: e sì come de gli uomini alcuni amano palesemente, altri secretamente, così fanno le altre cose naturali.[108] Ed è manifesto a ciascuno l'amore de i corpi a' proprî luoghi, e a ciascuno è noto parimente che la terra arida ama l'umidità e l'erba umida i raggi del sole.[109]

[74] Ma sono alcuni altri amori de l'erbe con l'erbe, de le piante con le piante e de l'une e de l'altre con gli animali e de gli animali con loro e con l'altre opere de la natura, i quali, simili a gli amori secreti de gli uomini, non sono conosciuti se non da' filosofi. **[75]** E sì come tra gli uomini sono alcuni odî palesi, alcuni occulti, così fra l'altre cose si trova inimicizia di natura ora palese, come è quella del fuoco con l'acqua e de le viti co' luoghi troppo umidi e acquosi e de l'agnello co 'l lupo, ora occulta o almeno da pochi considerata, qual è per aventura quella che la natura ha co 'l vacuo, la quale, temendo di perire, chiama il più de le volte in suo soccorso l'aria, corpo pronto e leggiero che per

108. Come si nota in Corsaro 2003, pp. 163-68, tali considerazioni si basano innanzi tutto su Ficino, *Commentarium in Convivium* VI X, dove si parla di Amore come mago: la magia, infatti, di per sé non è altro che amore, sostiene Ficino, inteso come forza di attrazione degli enti naturali e principio di unità dell'universo. Nel passo del *Commentarium* confluiscono e si integrano insieme elementi platonici e aristotelici: da un lato, infatti, si recuperano sia l'idea del cosmo come un tutto organico e ordinato (esposta in particolare nel *Timeo*) sia quella dell'amore quale demone intermedio tra uomini e dei da cui dipendono le opere della magia (sulla scorta di *Symp.* 202D-203A); dall'altro, invece, si riprende il principio aristotelico del luogo naturale (per cui si veda, ad esempio, Arist., *Ph.* IV 1-5 208d-212b e V 6 230b e *Cael* I 8 276a-278b; per le note tassiane al commento di Filalteo a questa sezione del *De caelo* si legga Capra 1993, pp. 116-125), secondo il quale tutti i corpi tendono a raggiungere, in base agli elementi di cui sono integralmente o prevalentemente costituiti, il loro luogo proprio nell'atmosfera sublunare (divisa in quattro zone, dal basso verso l'alto: terra, acqua, aria, fuoco). Di Amore-mago si parla altresì in *Cataneo-idoli* 98 e in *Rime d'amore* 2016, p. 297: «la natura è maga, come dice Marsilio Ficino sovra Platone, et Amore è mago similmente». Questa concezione della magia come profonda conoscenza della natura è presente nell'*Oratio de hominis dignitate*, 214-233. Anche nel *De somniis* di Sinesio, presente nella miscellanea neoplatonica posseduta e postillata da Tasso in due esemplari (Russo 2022, pp. 395-396, nn. 50 e 51), si parla del principio della «mundi concordia», per cui tutte le parti dell'universo appartengono le une alle altre come le diverse membra di un unico corpo; su tale principio si fondano le opere dei maghi (Manuzio 1497, c. L$_{ii}$*r*). Per il nesso amore-magia cfr. inoltre Plot. *Enn.* IV 4 40.

109. Il principio classico di attrazione degli opposti, formulato da Eraclito e di vasta fortuna nell'età rinascimentale, viene qui ripreso forse attraverso la mediazione di Aristotele (*Eth. Nic.* VIII 1155a-b), dove trova spazio una citazione di Euripide: «come Euripide, quando dice che la terra inaridita ama la pioggia e che il venerando cielo, quando è pieno di pioggia, ama cadere sulla terra» (con riferimento al fr. 898 Nauck). Sull'amore dei corpi «a' proprî luoghi» si veda invece la nota precedente.

tutto è atto a penetrare e a mescolarsi, e d'esso si riempie in modo ch'ella non teme di perire.[110] **[76]** Coloro dunque che di questi amori e di questi odî secreti, che proprietà occulte sono dette da' filosofi, hanno conoscenza intiera e perfetta, congiungendo quello che è atto a fare con quello che è acconcio a patire, o per soverchio d'amore o per soverchio d'odio operano quegli effetti maravigliosi che tu dicevi che 'l vulgo ignorante reca a' demoni.[111]

[77] Dunque, soggiunsi io, tu ancora confessi che la magia altro non sia che saper accoppiare le cose attive con le passive: onde ne segue che possono esser i maghi senza i demoni. Potrebbono, rispose lo spirito, trovarsi gli

110. Il tema dell'amore o dell'odio da cui segretamente sono fra loro attratti o respinti tutti gli elementi naturali è svolto in numerose opere dell'antichità. Nella raccolta di testi di Aristotele e di Teofrasto conservata tra i postillati tassiani nella Biblioteca Vaticana (ARISTOTELE-TEOFRASTO-ALESSANDRO DI AFRODISIA 1513) vi sono diversi passi ai quali Tasso potrebbe aver attinto: si pensi, ad esempio, ad ARIST. *Hist. An.* IX 1 (*De affectibus animorum omnium animalium, deque iis quae perpetuas inter se inimicitias gerunt et earum causis*) o a THEOPHR. *Caus. Pl.* III 15 (*De plantarum societate, item amicitia, et inimicitia*). A ciò si aggiunga NIFO, *De amore* II XCIII, *Nec in plantis, nec in mutis animalibus esse cupidinem, sed amorem quendam* (NIFO 1530, cc. CXXXVII*v*-CXXXVIII*r*. Nel fondo barberiniano della Vaticana è conservato un esemplare dell'opera largamente postillato e segnato da Tasso: RUSSO 2022, pp. 389-390, n. 15). In CORSARO 2003, pp. 163-168, inoltre, si ricorda il *De sympathia et antipathia rerum* di Girolamo Fracastoro; alla Vaticana si trova infatti un volume postillato da Tasso, contenente le opere del filosofo: RUSSO 2022, p. 396, n. 54 (nello specifico, a proposito del *Messaggiero*, Corsaro rimanda a FRACASTORO 1574, XVII, c. 71*v*). In *Manso* 88 Tasso scrive: «Ho letto nondimeno de gli amori e de gli odi non solamente tra le fiere, come è quello di cui fa menzione Aristotele o Plinio, ma tra le piante e tra gli elementi», mentre in *Rangone* 21-22 e *Malpiglio secondo* 66-71 si parla di amore e discordia come principi primi della filosofia di Empedocle (al riguardo, vd. ARIST. *Gen. Corr.* I 314a, *Ph.* I 6 189a e *Met.* A 4 984b-985b). Se nell'*Aminta* (I 213-255) si riprende il tema lucreziano dell'amore come pulsione che pervade tutta la natura, nel *Giorno Terzo* (1384-1444) del *Mondo creato* amore e inimicizia compaiono come fattori primari delle relazioni tra le piante e gli altri elementi della creazione: «Ma fra le piante ancor distinte e scevre / Natura amica amor vi pose e pace; / Pose fra l'altre inimicizia et ira» (*MC* III 1384-1386, da valutare però, si afferma in CORSARO 2003, p. 168, nel segno dei vv. precedenti, III 1253-1255: «O quai dentro a la rozza orrida scorza / Siano amori secreti et odi occulti, / È studio forse d'ozïoso ingegno»). Per quanto riguarda l'odio della natura nei confronti del vuoto si tratta della teorica fisica classica, elaborata soprattutto da ARIST. *Ph.* IV 6-9 213a-217b, dell'*horror vacui*, particolarmente discussa nel Cinquecento (BASILE 1991, *ad loc.*); cfr. *Giudicio* I 38 («come nel mondo e ne la natura de le cose non si lascia alcun luogo al vacuo»). Per una storia di tale concezione vd. GRANT 1973.

111. In realtà l'ha detto poco prima lo spirito stesso. Si veda nota 106. L'operazione fondamentale della magia naturale consiste nell'applicare *activa passivis*, cioè nel porre in relazione i principi attivi di un ente e il sostrato passivo di un altro, unendo così, come si sostiene nel *Messaggiero*, «quello che è atto a fare con quello che è acconcio a patire». Tale concetto affiora spesso in Tasso, come in *Lettere poetiche* XXV 2, in *Lettere*, II, n. 343 e in *Rime d'amore* 2016, p. 297.

maghi naturali, quand'anco i demoni non si ritrovassero; ma, come tu medesimo accennasti,[112] non puoi salvar tutti gli effetti con la magia naturale. **[78]** E per non partirmi da gli essempi ch'abbiamo addotti, concedendo che per virtù d'erbe o di pietre o d'altro corpo naturale si possa tirare a sé un serpe e condurlo ove l'uom vuole, non si potrà per virtù naturale far mille miglia in un giorno, perché il corpo umano, il quale è corpo grave e terreno, non solo bisogna che si muova in tempo, ma in tempo proporzionato a la sua natura, la quale non può fare o patire se non quelle cose a cui ella ha attiva o passiva potenza: onde è necessario che que' due candidi cavalieri che dieder l'aviso de la rotta di Persa non fosser corpi semplicemente mortali e terreni.[113]

[79] Può esser, io replicai, ch'essi per osservazion di stelle prevedessero la sconfitta del re de' Macedoni e n'avisassero il buon uomo romano, bench'io dubiti molto se per osservazion di stelle si possa far giudicio di quel ch'a gli uomini sia per avenire.[114] **[80]** Io parlerò teco, rispose lo spirito, di queste cose in quel modo che sostiene la loro natura: dico dunque, se un astrologo avesse preveduta la rotta de' Macedoni così certamente come ella avenne, non esser verisimile ch'egli medesimo non avesse voluto rendersi grazioso a' Romani e procurarsene utile e onore con sì lieto annunzio; oltre che il modo de l'apparire e le persone a le quali apparvero, sono circonstanze che

112. Si veda nota 106.

113. Si fa riferimento agli episodi della storia antica di cui Tasso ha parlato al § 68. Cfr. Pomponazzi, *De incantationibus* VII 5-6, VIII 6.

114. Inizia qui un *excursus* sull'astrologia che sembra dipendere anzitutto dalle *Disputationes adversus astrologos* di Giovanni Pico della Mirandola, che Tasso lesse e postillò nella raccolta Pico 1517 (vd. Russo 2022, p. 391, n. 22). Come si sostiene in Baldassarri 1988, al «gentile spirto» viene attribuito infatti il compito di confutare le ipotesi del suo interlocutore che rispecchiano quelle esposte nel trattato da Pico (soprattutto nel Libro III, quello più fittamente postillato da Tasso), secondo il quale il cielo e le stelle non opererebbero «ne le cose inferiori» «se non co 'l lume e co 'l moto». Conferma dell'origine pichiana di tale sezione del *Messaggiero* potrebbe essere, sempre secondo Baldassarri 1988, la ripresa consistente delle tesi di Pico nel *Cataneo-conclusioni*, all'estremo opposto della dialogistica tassiana (di fatto, le argomentazioni contro le teorie degli astrologi che occupano la seconda metà del dialogo sono una riproposizione puntuale, se non traduzione letterale, proprio del III libro delle *Disputationes*, cui si aggiungono riprese da *Enn.* II 1-3 e dalle relative esposizioni di Ficino). D'altronde, il postillato con le opere di Pico è consultato da Tasso a più riprese, in un arco cronologico che va dal 1580 al 1590 (Baldassarri 1988). Di astrologia si parla anche nell'*Heptaplus* di Pico, opera parimenti annotata da Tasso nella stessa raccolta; in particolare vd. *Hept.* II 7 e V 4, dove si sostiene che gli uomini non sono sottoposti ai corpi celesti e quindi si condannano l'astrologia e le pratiche divinatorie. Tra le fonti è plausibile collocare infine l'ampia sezione antiastrologica del commento di Lucillo Filalteo al *De caelo* di Aristotele (cfr. Aristotele-Filalteo 1565, pp. 67-86 e le postille tassiane edite in Capra 1993, pp. 71-84). Su Tasso e l'astrologia cfr. Ardissino 2003, pp. 73-92 e Russo 2004, ai quali si rimanda anche per la bibliografia precedente.

conchiudono che essi non furono uomini, ma angioli. Ma per altro io non niego ch'un uomo osservator de le stelle non avesse potuta prevedere quella vittoria, se ben non così agevolmente come uno spirito; né so vedere perché tu disprezzi i giudìci de l'astrologia.

[81] Io non disprezzo, risposi, quella parte de la scienza de le stelle la quale considera i corsi e i movimenti loro, perché questa è così certa che non se ne può dubitare; ma non istimo quella parte d'essa che s'affatica intorno a i giudìci de le cose che possono avenire e non avenire,[115] perch'io giudico che 'l cielo e le stelle non oprino ne le cose inferiori se non co 'l lume e co 'l moto, i quali, alterando gli elementi, possono co 'l lor mezzo alterare i nostri corpi e anche in parte l'anima sensitiva, che ne le sue operazioni dipende dal corpo; sì ch'io di leggieri consentirei che si potessero predire la fecondità e la sterilità de l'anno, le pioggie e i venti e le tempeste;[116] e direi co 'l mio poeta:

115. Tasso distingue l'astrologia matematico-descrittiva, di tipo teorico e osservativo, detta anche naturale, da quella divinatrice o giudiziaria. Tale distinzione è presente nel proemio del Libro I delle *Previsioni astrologiche* di Tolomeo, ripreso esplicitamente da Pico, *Disp.* I: «Astrologia enim haec divinatrix, quam confutamus, tantum distat ab ea quae mathematicis annumeratur quantum a tenebris lux, quantum veritas distat a mendacio. Et haec quidem, quae futurorum praedictionem usurpat, si prior illa veriorque tollatur, stare non potest; at non remeat ratio ut, divinatrice sublata, mathematica quoque illa auferatur. [...] Ptolomeus ipse, in prooemiis Apotelesmaton, postquam de duplici dicit astronomia [...]» (Pico 1517, c. $a_{iii}v$). Accanto a questo passo Tasso appone l'annotazione: «Duplex astrologia» (Baldassarri 1988, p. 162). Vd. inoltre Aristotele-Filalteo 1565, pp. 70-73: 71 e la postilla tassiana «Professio de astris et sideribus divisa in theoricem et iudicialem» (Capra 1993, p. 74). In *Cataneo-idoli* 22 il Forestiero Napolitano invita nei medesimi termini anche i poeti ad astenersi dal «predir le cose future che possono succedere e non succedere», per non rischiare di incorrere nella falsità, mentre in *Cataneo-conclusioni* 121 il personaggio di Torquato Tasso (sulla scorta di Arist. *Cael.* II 289a) approda alla conclusione che le uniche manifestazioni astrali misurabili e conoscibili (nonché capaci di influsso sulle realtà mondane) siano la luce e il moto. Si ricordi che magia e astrologia giudiziaria vengono parimenti condannate nelle *Regulae X de libris prohibitis* (IX) della Costituzione *Dominici gregis* promulgata da Pio IV il 24 marzo 1564: «Libri omnes, et scripta geomantiae, hydromantiae, aeromantiae, pyromantiae, onomantiae, chyromantiae, necromantiae, sive in quibus continetur sortilegia, veneficia, auguria, auspicia, incantationes artis magicae, prorsus reiiciuntur. Episcopi vero diligenter provideant, ne astrologiae iudiciariae libri, tractatus, indices legantur, vel habeantur, qui de futuris contingentibus successibus, fortuitisue casibus, aut iis actionibus, quae ab humana voluntate pendent, certo aliquid eventurum affirmare audent. Permittuntur autem iudicia et naturales observationes, quae navigationis, agriculturae, sive medicae artis iuvandae gratia conscripta sunt». Nel 1586 il papa Sisto V promulgherà la bolla *Coeli et terrae contra exercentes Astrologiae Iudiciariae Artem*, dove si condanna l'astrologia giudiziaria, ma si ritiene lecita quella naturale, impiegata in diversi settori come la navigazione o la coltivazione. Sulla stessa linea si pone Tasso in *MC* II 454-811.

116. La posizione del Tasso personaggio corrisponde a quella espressa nel III libro delle *Disputationes* di Pico, dove si vuole dimostrare che le stelle non esercitino alcuna influenza

.... Solem quis dicere falsum
Audeat?[117]

[82] Crederei anco che in consequenza si potesse far giudicio de le pesti e de le infermità ch'il cielo minaccia a' mortali, e quindi argomentare la mestizia o l'allegrezza de gli animi; ma de gli accidenti de la fortuna, com'è il vincere o 'l perdere in battaglia, l'esser grazioso o odioso a' principi, l'acquistar le ricchezze o gli onori o 'l perdere gli acquistati, non veggio che per osservazion di stelle possano antivedersi, perché questi sono eventi indeterminati al sì e al no che dipendono da la fortuna e dal caso e dal nostro intelletto e da la volontà, ne le loro operazioni non punto a' cieli e a le stelle soggetti.[118] **[83]** Ben crederei che di tali accidenti di fortuna potessero gli astrologi far alcun verisimile pronostico, come fanno i medici de la vita e de la morte de l'infermo, quando si concedesse che 'l cielo operasse non sol co 'l moto o co 'l lume, ma con gli influssi eziandio: ma gli influssi pare a me che si pongano senza ragione e senza necessità.

[84] Sorrise lo spirito e disse: Ben si pare che tu contemplando hai chinati gli occhi su' libri e non inalzatili al cielo: perché, se tu talora a le stelle gli in-

sugli eventi umani se non attraverso la luce e il moto. In particolare, vd. il Cap. V, intitolato *Praeter communem motus et luminis influentiam nullam vim caelestibus peculiarem inesse*: «ergo, praeter motum et lucem, quique prodit a luce vivificus calor, alios a sideribus ad nos influxus devenire, aut illis inesse corporeas alias effectivas qualitates, nulla, ut vidimus apertiusque videbimus in sequentibus, experientia monstrat, cum per motum et calorificam lucem suum satis officium caelum undequaque implere posse videatur» (Pico 1517, c. c$_{v}$*r*); sui margini del volume Tasso appone la postilla: «preter motu(m) et luce(m) nullas a ca(e)lo influentias» (Baldassarri 1988, p. 163). La possibilità che gli astri influiscano invece sui fenomeni atmosferici è ammessa nel Cap. IV, *Caelum qualiter motu agat et lumine et elementorum metheorologicorum, mineralium viventiumque universalis causa est* (Pico 1517, cc. c$_{iii}$*v*-c$_{iv}$*v*; le annotazioni tassiane in Baldassarri 1988, pp. 162-163); ma vd. anche il Cap. II, *Quinque rationes quibus astrologia roborari posse videtur* (Pico 1517, c$_{ii}$*r*-c$_{iii}$*r*; le postille in Baldassarri 1988, p. 162), abbondantemente ripreso in *Cataneo-conclusioni* 82-84.

117. «E chi oserebbe / sbugiardare il sole?» (Verg. *Georg.* I 463-464). La medesima citazione è in *Minturno* 66.

118. Che l'intelletto e la volontà umani non siano soggetti agli influssi astrali si argomenta ampiamente nel *Cataneo-conclusioni* (soprattutto §§ 73-74), sulla scorta di *Enn.* II 3 (Plotino-Ficino 1540, c. LXXVI*v*), del commento alla *Metafisica* aristotelica di Tommaso d'Aquino (Lib. 6, Lect. 3) e di quello di Lucillo Filalteo al *De caelo* (Aristotele-Filalteo 1565, pp. 70-71, e Capra 1993, pp. 71-74). Vd. inoltre *Cavaletta* 107 e *Ficino* 29, con le relative note di commento. Sulla fortuna e sul caso, cfr. Arist. *Ph.* II 4-6 195b-197b, che li presenta e distingue, mentre sull'intelletto e la volontà, cfr. i trattati aristotelici di morale (in particolare *Eth. Nic.* III 1111b-1112a), soprattutto per quanto riguarda la differenza tra scelta razionale e inclinazione della volontà.

drizzasti, esse con la bellezza de la luce loro ti mostrarebbono che non son da meno ch'altre volte ti siano paruti gli occhi de la donna tua o ch'ora ti paiono gli occhi di tale ch'a te può far non sol primavera e verno e notte e giorno, come a lui piace, ma anche piovere in te co' moti e co' giri loro le felicità e le sciagure che tu maggiormente temi e desideri.[119] Così, ⟨risposi⟩, consente il senso a gli ultimi detti tuoi che la ragion non è ardita di contradire, ma per aventura non è alcuna stella nel cielo ch'a gli occhi di chi mi governa si possa agguagliare. **[85]** Tu parli, disse lo spirito, come innamorato; ma io voglio, teco filosoficamente ragionando, provarti che, se gli occhi de' mortali operano con altro che con luce e con moto, si dee parimente concedere che 'l cielo operi ne le cose di qua giù non solo co 'l lume, co 'l movimento, ma con gli influssi ancora.

[86] Così disse egli; e io, tutto pieno di desiderio, ad udir le sue parole m'apparechiava, le quali in così fatta maniera mi si fecero udire: Da gli occhi de l'amata son cagionati nel petto de l'amante or con la grazia de' movimenti, or con lo splendore de' raggi diversi effetti, che corrispondono a quelli che 'l cielo co 'l suo lume e co 'l suo girare attorno cagiona ne le cose inferiori.[120]

119. Lo spirito invita Tasso a osservare le stelle del cielo perché esse, con lo splendore della luce, gli dimostrerebbero che hanno virtù analoghe a quelle degli occhi della donna amata o degli occhi di Amore (il «tale» a cui si allude): anche le stelle sono in grado di determinare con i loro movimenti felicità e sciagure. Come segnalato in Corsaro 2003, pp. 136-138, i §§ 84-89 del *Messaggiero* vanno posti in relazione con un passo delle *Considerazioni sopra tre Canzoni di M. Giovan Battista Pigna* e con il sonetto tassiano *Del puro lume, onde i celesti giri* (*Rime* 1994, n. 612): «sì come la stella è la più nobile e la più lucida parte del cielo, e da cui principalmente piovono le influenze; così la pupilla è la più degna parte dell'occhio, e quella ch'è ministra della luce, o da cui scendono le influenze amorose» (*Prose diverse*, II, p. 91); «Del puro lume, onde i celesti giri / fece e 'l sole e le stelle, il Mastro eterno / formò i vostri occhi ancora, ed al governo / vi pose Amor perché l'informi e giri; // e solo un raggio che di lor si miri / lunge sgombra da noi la notte e 'l verno / de gli affetti mondani, e un foco interno / v'accende di leggiadri almi desiri. // La fiamma da lor desta a lor sembianti / l'anime rende e l'arde e non le sface, / ma le fa pure di terrene e miste. // Non è tema o dolor che mai m'attriste; / serena è come voi la nostra pace, / e son pianti di gioia i nostri pianti». Lo stesso motivo è presente anche nel sonetto *Amore alma è del mondo*: «Ma, ben che tutto crei, tutto governi / e per tutto risplenda e 'l tutto allumi, / più spiega in noi di sua possanza Amore; // e come sian de' cerchi in ciel superni, / posta ha la reggia sua ne' dolci lumi / de' bei vostri occhi e 'l tempio in questo core» (*Rime* 1994, n. 444).

120. Le considerazioni svolte in questi paragrafi hanno come primo modello (arricchito da Tasso attraverso il riferimento ad altri testi, che saranno richiamati nelle note di seguito) il Cap. IV (*Amor vulgaris est fascinatio quaedam*) dell'*Oratio VII* del commento di Ficino al *Simposio* (Mazzali 1959, *ad loc.*). Ficino sostiene che l'amore volgare, ovvero l'innamoramento di natura sensuale, sia una forma di *perturbatio sanguinis*, un'alterazione patologica originata dal sangue melanconico. Il cuore, infatti, agita il sangue a esso più prossimo, generando un valore particolare, detto *spiritus*, che funge da elemento mediatore tra l'anima e

il corpo. Lo *spiritus* si diffonde in tutto l'organismo e, attraverso di esso, il cuore emette dei raggi capaci di influenzare sia il corpo sia la realtà esterna. Questi raggi, passando attraverso gli occhi, trasportano con sè il vapore spirituale, talvolta accompagnato anche dal sangue stesso. A sostegno di tale teoria, Ficino propone due esempi: innanzi tutto osserva come una persona affetta da una malattia agli occhi possa trasmetterla ad altri semplicemente con lo sguardo; in secondo luogo, richiama un passo di Aristotele (vd. *infra* la nota al § 91) secondo cui le donne, durante il periodo mestruale, guardandosi allo specchio, possono lasciare tracce di sangue sul vetro. Questi fenomeni dimostrerebbero che i raggi dello spirito hanno effettivamente la capacità di raggiungere l'oggetto dello sguardo e che, insieme a essi, può essere trasmesso all'esterno anche il vapore sanguigno, più o meno alterato. Non c'è dunque da meravigliarsi, osserva Ficino, se un occhio aperto e attentamente rivolto verso qualcuno possa scagliare, come frecce, i propri raggi, accompagnati dal vapore sanguigno chiamato spirito. L'amore, in questo senso, si configura come una freccia avvelenata che trapassa gli occhi e, lanciata dal cuore, va a colpire direttamente il cuore dell'amato, sua sede naturale. Qui il vapore e il sangue estraneo si condensano, rimescolandosi al sangue dell'innamorato e turbando il suo equilibrio, fino a farlo ammalare. In questo, secondo Ficino, consisterebbe il fenomeno della fascinazione, o malocchio. Sul concetto di 'spirito' in Ficino cfr. WALKER 1958, *ad indicem*; KRISTELLER 1988, pp. 113-118; VASOLI 1988, pp. 106-113 e KATINIS 2007, pp. 96-108; più specificatamente sulla *fascinatio* invece si soffermano MARCHETTI 1992 e BOULÈGUE 2006. Lo spirito del *Messaggiero* sostiene che tale processo sia analogo a quello che determina gli influssi dei corpi celesti sulla terra, sviluppando così una correlazione già presente nel passo di Ficino: «Atque etiam sicut cor mundi Sol suo circuitu lumen perque lumen virtutes suas ad inferiora demictit, sic corporis nostri cor motu suo quodam perpetuo proximum sibi sanguinem agitans, ex eo spiritus in totum corpus perque illos, luminum scintillas per membra diffundit quidem singula, per oculos autem maxime». Il passo viene ripreso nel Cap. LXVI del *De amore liber* di Agostino Nifo (*Cupidinem non esse fascinationem*), volto alla confutazione delle tesi ficiniane (NIFO 1530, II, cc. CVIII*r*-CIX*r*; cfr. BOULÈGUE 2006), trattato, come si è detto (cfr. la nota al § 75), ben noto a Tasso. Sul fascino nella tradizione classica cfr. PLIN. *Nat. Hist.* VII II 42 (segnalato in MAZZALI 1959, *ad loc.*) e XXVIII VII, ma soprattutto PLUT. *Quaest. Conv.* 681a-f, senza dimenticare HELIOD. *Aeth.* III 7-9, modello letterario di alcuni episodi della *Liberata* (si pensi soprattutto alle vicende di Clorinda narrate in *GL* XII). Forse non è da escludersi anche una ripresa (segnalata in MAZZALI 1959, *ad loc.*) del *Trattato dell'amore humano* di Flaminio de' Nobili (Lucca, Busdraghi, 1567), letto e postillato da Tasso (DE' NOBILI 1895). In particolare, Mazzali rimanda alle cc. 7-9 del trattato, dove si parla dell'importanza della vista per la nascita di amore, ma vd. anche c. 10*r*: «sì come la luce de' corpi celesti, secondo che per molti valenti Filosofi si crede, non è altro che lo splendore delle intelligenze, che gli informano e muovono imbevuto in quei pulitissimi corpi, così pare, che ragionevolmente si possa credere, che quando un'Anima è bella, e lucida, trasfonda nel corpo, e massimamente nel viso, e più nella principal parte di lui, cioè ne gli occhi qualche raggio del suo splendore, il qual raggio sia questa gratia». Accanto a questo passo Tasso postilla: «luce de' corpi non è altro che lo splendor de l'intelligenze che l'informano». Il trattato di Flaminio de' Nobili è ampiamente impiegato nella stesura del *Dialogo* e della *Molza* (cfr. RUSSO 2002, pp. 16-17, e i rispettivi commenti in quest'edizione). Vd. inoltre il dibattito, nel finale del *Cataneo-conclusioni*, sulle presunte proprietà secondarie od occulte dei corpi celesti (interviene, alla base, la concezione platonica secondo la quale i corpi celesti avrebbero in sé le qualità di tutti gli elementi mondani, pur in modo diverso rispetto a come queste si realizzano e manifestano nella sfera sublunare).

[87] Ma se mescolata co' raggi passa da gli occhi de la donna amata nel petto de l'amatore alcuna virtù diversa da la luce, non dependente da essa o dal moto, ma da la sostanza e da l'altre qualità, benché accidentali, de l'occhio, è verisimile che co 'l lume de' cieli s'infonda ne' corpi inferiori alcuna virtù che non derivi dal moto o dal lume, ma da l'essenza del cielo e da l'altre qualità ch⟨e⟩ sono in lui oltra la luce e 'l movimento. **[88]** Or, se consideriamo prima quel che possono operar gli occhi de l'amata e come, e poi gli effetti e i modi del loro operare con quelli del cielo andiam paragonando, ne l'occhio due cose si possono considerare: la virtù del vedere, ch'è quasi l'anima sua, la quale per sé non s'invecchia né si indebolisce, e l'instrumento co 'l quale opera la detta virtù e co 'l quale ella diviene debile e vecchia; e questo altro non è che 'l corpo, o la materia de l'occhio che vogliam chiamarla, materia in cui quel che signoreggia è l'acqua, perché, dovendo ella ricevere l'imagini de le cose visibili e ritenerle non altramente che faccia lo specchio, conveniva che fosse tale che potesse patire e ritenere.[121] **[89]** La terra sarebbe stata atta a la ritenzione, ma non era molto atta per la durezza e resistenza sua al ricevere; l'aria, che facilmente riceve, difficilmente avrebbe ritenuto, e più difficilmente il fuoco, il qual de l'aria è men sodo e più s'avicina a le nature incorporee: solo dunque l'acqua era materia convenevole de l'occhio, se la vista si fa per ricevimento de l'imagini, come giudicò quel filosofo che ne le cose sensibili più de gli altri fu sensato.

[90] Ma perché l'occhio è quasi specchio de l'anima,[122] perché in niuna

121. Tasso riprende un passo di Arist. *de An.* 412b: «Se infatti l'occhio fosse un animale, la sua anima sarebbe la vista, giacchè questa è la sostanza dell'occhio, sostanza in quanto forma (mentre l'occhio è la materia della vista). Se quest'essenza vien meno, non c'è più l'occhio se non per omonimia, come l'occhio di pietra o dipinto. Ora ciò che vale per una parte bisogna estenderlo all'intero corpo vivente». L'idea secondo cui l'occhio è composto da acqua viene accennata in *de An.* 425a e sviluppata analiticamente in *Sens.* 437a-439a; in particolare, vd. 438a: «Il fatto che l'occhio sia di acqua è dunque vero, ma il vedere non si ha in quanto è acqua, ma in quanto trasparente, il che è proprietà comune anche all'aria. L'acqua però si può trattenere e condensare più facilmente dell'aria; per questo la pupilla cioè l'occhio è di acqua». Le considerazioni svolte nel *Messaggiero* sono analoghe a quelle di un passo di *Malpiglio secondo* 81: «Democrito stimò che l'occhio imitasse la natura de l'acqua: la quale opinione Aristotele giudicò migliore, e però volle che la vista si facesse più tosto ricevendo la specie che mandando fuori i raggi, come aveva creduto Platone e i matematici del suo tempo». Al riguardo, vd. la traduzione di Lucillo Filalteo di *Sens.* 438a: «Democritus autem quod aspectum aquae tribuit in hoc ipso bene sentit», dove inoltre Aristotele parla della visione come di un'impressione di immagini riflesse sulla superficie acquosa dell'occhio («ut quaedam in acie oculi cernentis aliqua impressa sit imago»; Aristotele-Alessandro di Afrodisia 1573, p. 9).

122. Definizione proverbiale (cfr., ad es., Girolamo, *Epistulae* 54 13; Vincenzo di Beauvais, *Speculum Naturale* XXVIII, Cap. 47; Alberto Magno, *De animalibus* I 2, Cap. 3;

parte esteriore ella più manifesta de le sue operazioni, era ragionevole ch'egli potesse non solo patire, ma operare: e per questa cagione la natura mescolò co 'l cristallo del suo corpo alcuni raggi puri e sottili che sono in lui transfusi o da la più pura parte del sangue overo da l'anima stessa, e questi raggi, spargendosi quasi visibilmente da gli occhi, hanno data altrui materia di credere ch'essi, andando a ritrovar l'oggetto, fossero cagione de la vostra veduta. **[91]** Comunque sia, questi raggi operano ne' corpi altrui non sol come luminosi o come moventi, ma anche come impressi d'altre qualità. Quinci aviene che, purgandosi la donna del suo soverchio e men puro sangue, suole avere i raggi infetti e contaminati, e se riguarda ne lo specchio, il lassa d'alcuna picciola macchia appannato: e può l'occhio non solo per questo, ma per molt'altre cagioni mandar fuori mista co' raggi alcuna quasi esalazione che lassi impressione;[123] onde il tuo Petrarca, essendo tornato a solvere il digiuno

DANTE, *Cv* III VIII 8-9) diffusa nelle *Rime* di Tasso; vd. il sonetto *M'apre talhor Madonna il suo celeste* (*Rime eteree*, n. 22; *Rime* 1994, n. 88) e le stanze *Sete specchi di gloria, in cui riluce* (*Rime d'amore* 2016, n. XII, p. 15) a commento delle quali l'autore rimanda al sonetto *Fidi specchi de l'alma, occhi lucenti* di Guidiccioni (ivi, p. 229; il sonetto è citato anche ivi, p. 276 a commento di *Rime d'amore* 2016, n. LXXVIII, p. 88). In PRANDI 2014, p. 159 si ricorda, a proposito del § 90, l'autocommento tassiano al sonetto *Del puro lume, onde i celesti giri* in *Rime d'amore* 2016, p. 231: «gli occhi, come vuole ARISTOTELE, sono di natura d'acqua, e ciò era necessario per ricever le specie de le cose sensibili, dovendosi far la vista per cotal ricevimento, altri portaron opinione che ne la vista si mandassero fuori i raggi. E, come dicono, "Visus fieret per extromissionem radiorum". E tra gli altri DEMOCRITO estimò che gli occhi fossero di natura di fuoco, havendo risguardo ai raggi. Questa opinione fu seguita da' poeti». Già nelle *Considerazioni sopra tre Canzoni di M. Giovan Battista Pigna* Tasso afferma: «gli occhi, i quali sono chiamati da Lattanzio Firmiano, e da altri, finestre dell'animo» (*Prose diverse*, II, p. 101; per cui si veda FIRM. LACT. *De opif. Dei* VIII in *PL* VII, col. 38A). Cfr. inoltre PLATONE-FOX MORCILLO 1554, coll. 234-247.

123. Come si è detto a commento del § 86, Tasso rielabora un passo del *Commentatium in Convivium* (VII IV) di Ficino: «Scribit Aristoteles mulieres quando sanguis menstruus defluit, intuitu suo speculum sanguineis guttis saepe faedare. Quod ex eo fieri arbitror, quia spiritus, qui vapor sanguinis est, sanguis quidam tenuissimus videtur esse, adeo ut aspectum effugiat oculorum, sed in speculi superficie factus crassior clare perspicitur. [...] Hinc virulentus aculeus transverberat oculos cumque a corde percutientis mictatur, hominis perculsi precordia, quasi regionem propriam repetit, cor vulnerat, inque eius duriori dorso hebescit reditque in sanguinem. Peregrinus hic sanguis a saucii hominis natura quodammodo alienus, sanguinem eius proprium inficit. Infectus sanguis aegrotat» (PLATONE-FICINO 1539, pp. 410-411). Le considerazioni di Ficino riprendono un brano de *I sogni* di Aristotele (459b-460a): «L'occhio, come subisce qualcosa, così parimente in qualche modo agisce. Negli specchi molto tersi, quando vi si specchino le donne durante le mestruazioni, la superficie si copre di una patina sanguigna, e se lo specchio è nuovo non è facile eliminare questa macchia, se invece è vecchio è più facile. E la causa è, come si è detto, che l'occhio non solo subisce, ma anche agisce ed è in qualche modo produttore di impulsi, come lo sono gli oggetti luccicanti, perché anche l'occhio è una delle cose che luccicano e che hanno co-

ch'avea de la vista di madonna Laura, trovando l'occhio suo turbato e scuro per alcuna infirmità, dice:

> Mosse virtù che 'l fe' infermo e bruno,

e soggiunse:

> Ché dal destr'occhio, anzi dal destro sole
> De la mia donna al mio destr'occhio venne
> Il mal che mi diletta e non mi dole:
> E pur, come intelletto avesse e penne,
> Passò quasi una stella che 'n ciel vole,
> E natura e pietate il corso tenne.[124]

[92] Ma se quegli accidenti che sono qualità de l'occhio, in quanto egli è corpo, come è per aventura il lagrimoso rossore ond'era infermo quel di Laura, possono operare ne gli occhi altrui e transfondervi le sue qualità, potranno adoperare il medesimo effetto le qualità che appaiono ne' lumi, in quanto essi sono animati, l'ira, dico, lo sdegno, la speranza, il timore, l'allegrezza e la

lore. Logicamente gli occhi, quando siano in corso le mestruazioni, si trovano nelle stesse condizioni di qualsiasi altra parte, perché anch'essi sono per natura percorsi da vene. Perciò, quando si hanno le mestruazioni, mentre a noi la differenza degli occhi a motivo del turbamento e inturgidimento sanguigno rimane nascosto, ma c'è (perché la natura dello sperma e del mestruo è uguale), l'aria subisce un mutamento per effetto delle mestruazioni e produce sull'aria immediatamente a contatto degli specchi fino alla quale non vi è interruzione, lo stesso mutamento che subisce e quest'aria lo produce sulla superficie dello specchio». Tasso, come detto più volte, leggeva l'opuscolo aristotelico nella versione di Temistio, per cui cfr. ARISTOTELE-TEMISTIO 1554, c. 127*v*. Cfr. inoltre THOM. *ST* I q. 117 a. 3; IDEM, *SG* III 103; NIFO, *De amore* II LXVI, *Cupidinem non esse fascinationem* (NIFO 1530, c. CVIII*r-v*); POMPONAZZI, *De incantationibus* IV 14.

124. *Rvf* 233 4 e 9-14. Nel sonetto *Qual ventura mi fu, quando da l'uno*, Petrarca racconta che, essendo «tornato a solver il digiuno» (ossia essendo tornato a soddisfare il proprio desiderio) di vedere la donna amata, si accorse non solo che l'occhio destro di Laura era ammalato («turbato e scuro», 3), ma che un influsso (una 'virtù'), proveniente da esso, fece ammalare anche il suo occhio destro: come se avesse 'intelletto' (per progettare la sua azione) e 'penne' (per realizzarla), il male passò dall'uno all'altro occhio come una stella cadente («che 'n ciel vole»), avendo come proprie guide la natura (che prescrisse la trasmissione dell'infermità da un corpo all'altro) e la pietà (che in tal modo voleva fare grazia al poeta). Il componimento petrarchesco funge da modello del sonetto tassiano *Questa nebbia sì bella e sì vermiglia* (*Rime* 1994, n. 1042); nell'autocommento offerto in TASSO 1593, p. 23, l'autore fa riferimento esplicito sia al testo di Petrarca ora citato (riportandone i versi 12-14) sia a Marsilio Ficino, il quale nel «*Convito* dice che l'amore è fascino».

noia.[125] **[93]** Ma due passioni, apparendo ne le luci di chi si sia, operano effetti incredibili ne' riguardati: l'uno è l'amore, l'altro è l'invidia. **[94]** E tacendo per ora de l'amore, chiara cosa è, e tu l'hai mille fiate udito dire e vistane alcuna isperienza, che l'occhio de l'invidioso affascina colui a chi si porta invidia, perché il veleno de l'anima, per lui trapassando, offende quell'oggetto verso cui si rivolge.[126] **[95]** Il fascino dunque non è che malignità di vapori ricevuti per invidia di sguardo, il principio de la quale è ne l'animo come in sua radice: dico come in sua radice, perché tutti gli effetti,[127] se ben son moti de l'anima, sono parimente movimento del corpo, e alcuni dal corpo passano ne l'animo, altri a l'incontro dal corpo a l'animo sono accomunati, e comune è la passione d'ambedue: però ne l'ira il sangue s'accende e il core si muove c⟨on⟩ moto più veloce; nel timore quello s'agghiaccia e questo trema; ne l'amore ancora il sangue bolle e 'l core, a la presenza de l'amato oggetto velocissimamente palpitando, è cagione che gli altri moti del corpo si affrettino:[128] onde il fisico gentile ne l'alterazione del polso s'accorse de l'amor d'Antioco verso la madrigna;[129] ma l'invidia, essendo affetto assai lento e tardo, non varia tanto il

125. Gli occhi possono operare negli occhi altrui e trasfondervi le proprie qualità in due modi distinti, sia in quanto corpi (come l'occhio di Laura che, «turbato e scuro» per un malessere, rende l'occhio destro di Petrarca parimenti «infermo e bruno») sia in quanto animati da diverse passioni, come l'ira, lo sdegno, la speranza, il timore, l'allegrezza e la noia (cfr. Gigante 2003, pp. 141-142).

126. È credenza diffusa nel mondo antico che l'invidia sia un sentimento che agisce attraverso gli occhi, per cui è possibile danneggiare realmente con lo sguardo (il malocchio) quanti sono oggetto di ostilità. Il testo di riferimento per Tasso è ancora il *Commentarium in Convivium* di Ficino, indicato nella nota a commento del § 86. Per il legame stabilito tra la vista e l'invidia nei testi platonici vd. Napolitano Valditara 2007, pp. 57-59. Si ricordi inoltre la pena degli invidiosi, i quali, nel *Purgatorio* dantesco (canto XIII), hanno per contrappasso gli occhi cuciti da un filo di ferro che impedisce loro di vedere.

127. In Gigante 2003, p. 150 si segnala che nei manoscritti U e MB abbiamo *affetti* al posto di *effetti*.

128. In Basile 1991, *ad loc.*, si rimanda a Tasso, *Discorso de la gelosia* (*Prose diverse*, II, p. 172) e all'autocommento al sonetto *Amor, che verginella amai* (*Rime d'amore* 2016, n. XXVI, pp. 33 e 242). La stretta correlazione tra le affezioni dell'anima e alterazioni fisiologiche del corpo viene evidenziata in Arist. *de An.* I 403a-b; Ps.-Arist. *Pr.* XXVII 947b-949a; Ales. Aphr. *Pr.* I 102; Fracastoro, *De sympathia et antiphatia rerum*, Capp. 17-21. Ma vd. anche Scaligero 1561, pp. 11B-12A (con le postille di Tasso in Baldassarri 1983, p. 107).

129. Il «fisico gentil» è il medico Erasistrato di Ceo, del III sec. a.C., esperto in cose d'amore e perciò *gentile*, il quale scoperse, misurando il battito cardiaco, l'amore di Antioco, figlio del sovrano Seleuco Nicatore, per la matrigna Stratonice. Come sottolinea Mazzali 1959, *ad loc.*, la fonte di Tasso è Petrarca, *Tr. Cup.* II 109-129, in particolare 121-126: «"E se non fosse la discreta aita / del *phisico gentil*, che ben *s'accorse*, / l'età sua in sul fiorire era finita. / Tacendo amando quasi a morte corse; / e l'amar forza, e 'l tacer fu vertute, /

movimento del cuore, ma, contaminando il sangue, sparge la faccia d'alcuna lividezza e infetta gli spiriti de gli occhi più che niun'altra passione, eccettuatone l'amore. Or, raccogliendo quanto ho detto, l'occhio non sol co 'l lume e co 'l moto opera ne gli oggetti, ma anche con l'altre sue qualità.

[96] Considerisi ora nel cielo quel che ne gli occhi è considerato, e vedrassi che sarebbe irragionevole il credere che le qualità del cielo e de le luci eterne e immortali siano meno efficaci che quelle de' lumi caduchi e mortali: dunque non solo co 'l lume e co 'l moto opera il cielo, né solo da la diversità di queste due cose procede la diversità de gli effetti suoi, ma dal raro e dal denso eziandio, perché le parti dense operano con maggior efficacia che non fanno le rare.[130]

la mia, vera pietà, ch'a lui soccorse"» (corsivo mio). Alla vicenda Tasso allude in *Dialogo* 59 (in cui si cita direttamente dal *Tr. Cup.*) e nell'autocommento al sonetto *Veggio, quando tal vista Amor impetra* (*Rime d'amore* 2016, n. XXIX, p. 36): «sana è quell'anima che più non desidera. Di questa infermità di Safo, simile a quella d'Antioco, s'avide il buon filosofo Plutarco, medico de gli animi, quando egli disse: "Sapphica illa ei contigerunt, vocis suppressio. Haesitatio stupor expallescentia" [*Mor.* IX 763]» (ivi, p. 245; cfr. inoltre Basile 1984, pp. 125-129). Plutarco, nella vita di Demetrio, ricorda il celebre componimento di Saffo dedicato alla sintomatologia amorosa (lo stesso testo tradotto e rielaborato poeticamente in latino in Cat. LI): grazie alla descrizione offerta dalla poetessa il medico riuscì a capire che Antioco era innamorato della sua matrigna. L'episodio, molto celebre, viene narrato, per quanto riguarda le fonti classiche, oltre che in Plut. *Dem.* XXXVIII 2, in Val. Max. V 7 *ext*. 1, Galeno, *De praen.* (VI 1 631-635), App. *Historia romana* (XI LIX-LX), Lucian. *De dea Syria* (17-26). Per quanto riguarda invece testi più vicini all'età di Tasso, si vedano Ficino, *Theol. plat.* XIII I (ripreso esplicitamente in Pomponazzi, *De incantationibus* III 10); Nifo, *De amore* (II XCVI, *De aegritudine cupidinea, et quibus signis a cupidine discernatur*); Equicola, *Libro de natura de amore* (IV, Cap. *Forza e potentia d'amore*); Bandello, *Novelle* (II LV).

130. Le considerazioni dello spirito corrispondono alle tesi dei sostenitori dell'astrologia giudiziaria esposte (e avversate) da Pico, *Disp.* III. In particolare, nel Cap. XI (*Quo pacto stellae eadem alias aliter in nos agere possint*), si ricorda che, secondo gli astrologi, le stelle si differenziano le une dalle altre grazie a specifiche qualità individuali: le stelle hanno la stessa luminosità, ma differiscono per le condizioni di essa, essendo la luce di una stella più compatta e più ricca e quella di un'altra più scarsa e più tenue; le stelle più dense, più grandi e più vicine è plausibile che emanino più luce e più calore e pertanto abbiano su di noi un influsso diverso: «Erit enim qui credat plus a sphaera etiam sua stellam, quam a stella stellam esse diversam; nec aliter tamen illa differunt quam raritate densitateque; quod si recipiatur, consequenter putabitur, non aliter eorum actionem in nos variari, quam ut quae densiora, maiora, propinquiora, plus ea lucis, plus caloris effundant, minus quae rariora, minora, remotiora; denique idem esse spiramen ab omnibus calidae lucis lucidique caloris, unde salus, vita fomentumque corporibus, tantumque differre quod ab aliis tenuius, ab aliis exuberantius, ab his cominus, et ab illis eminus inspiratur» (Pico 1517, c. $d_{iii}v$). Tasso postilla: «An stella a stella differat aliter quam clar(ita)te vel motu»; «An dens(ita)te et raritate varietur actio stellarum» (Baldassarri 1988, p. 164). Vd., inoltre, *Disp.* III VII («Tria enim fere facient intentionem caloris, magnitudo lucis, densitas et propinquitas»; Pico 1517, c.

[97] Oltre acciò l'union de l'intelligenza[131] co' corpi celesti è cagione di molta varietà d'effetti, e di tanto maggiori che non è quella de l'anima con l'occhio, quanto che l'anime di tutti gli uomini sono d'una medesima specie e l'una da l'altra per numero solamente è distinta;[132] ma l'intelligenza d'un cielo da quella d'un altro è per ispezie diversa. **[98]** E se ciascuna natura specifica ha una propria virtù secondo la quale opera diversamente da l'altre, è necessario ch'ogni intelligenza abbia propria virtù onde proprî effetti sian cagionati:[133] e se tu ti rammenti d'alcuni versi di Dante, vedrai che questo, ch'ora io ti insegno, non è da la sua opinione, benché detta in altro proposito, molto diverso. **[99]** Ben me ne rammento, risposi io, e son questi:

Dentro dal ciel de la divina pace
    Si gira un corpo ne la cui virtute
    L'esser di tutto il suo contento giace.
Lo ciel seguente, c'ha tante vedute,
    Quell'esser parte per diverse essenze,
    Da lui distinte e da lui conosciute.
Gli altri giron per varie differenze
    Le distinzion che dentro da sé hanno
    Dispongon a lor fini e a lor semenze.
Questi organi del mondo così vanno,
    Come tu vedi omai, di grado in grado,
    Che di su prendono e di sotto fanno.
Riguarda ben omai sì come io vado
    Per esto loco al vero che desiri,
    Sì che poi sappi sol tener lo guado.
Lo moto e la virtù de' santi giri,

$d_i r$) e III X («nam luminis efficacem in nos actionem tres praecipue faciunt lucentis corporis conditiones, magnitudo, densitas et propinquitas»; ivi, c. $d_{ii} v$). Sulla rarità e densità cfr. *Cataneo- conclusioni* 125, mentre nello stesso dialogo (§ 75) si discute se le intelligenze celesti abbiano influsso soltanto sulle anime oppure possano avere influsso anche sui corpi.

131. Nel ms. MB (cfr. *Genesi e tradizione* nell'*Introduzione*) si legge «l'union dell'intelligenze» (Gigante 2003, p. 146).

132. Ciascuna anima assume una sua individualità in quanto opera in un uomo individuato; ma tutte le anime appartengono a una sola specie (così in Mazzali 1959, *ad loc.*).

133. Lo spirito sostiene che le intelligenze celesti unite agli astri (i *corpi celesti*) sono di specie diverse (appartengono infatti a distinte gerarchie), mentre le anime presenti in tutti gli uomini sono della stessa specie; se queste possono influenzare in diversi modi i corpi, tanto più potranno influire sulla realtà gli astri.

Come dal fabbro l'arte del martello,
Da' beati motor convien che spiri.[134]

[100] Qui m'interroppe lo spirito, e disse: Vedi com'egli distingue il moto da la virtù. E io segui' accennando:

E 'l ciel, cui tanti lumi fanno bello,
De la profonda mente che lui volve
Prende l'image e fassene suggello.
E come l'alma dentro a vostra polve
Per differenti membra e conformate
A diverse potenzie si rivolve,
Così la intelligenzia sua bontate
Multiplicata per le stelle spiega,
Girando sé sovra sua unitate.
Virtù diversa fa diversa lega
Co 'l prezioso corpo ch'ella avviva,
Nel qual, sì come vita in voi, si lega.[135]

134. *Par.* II 112-129. Al v. 114 il testo dantesco recita «l'esser di tutto suo contento giace» e al verso 117 «da lui distinte e da lui contenute». Nel II canto del *Paradiso*, dopo aver raggiunto il cielo della Luna, Beatrice spiega a Dante l'origine delle macchie lunari. Il discorso investe più complessivamente la questione delle influenze degli astri e delle intelligenze motrici. Nei versi citati da Tasso Beatrice sostiene che sovrastato dall'Empireo (il *ciel de la divina pace*) ruota un altro corpo (ossia il Primo Mobile), nella cui virtù ha fondamento (*giace*) l'essere di tutte le cose in esso contenute, cioè tutta la vita dell'Universo. Il cielo successivo (quello delle Stelle fisse), che ha tante stelle (*vedute*), attua la prima differenziazione di quella virtù indifferenziata che esso riceve dal Primo Mobile, così che ciascuna stella viene dotata di una specifica virtù. Gli altri cieli (*li altri giron*) dispongono in modi diversi le virtù distinte che hanno in sé stessi per raggiungere i loro obiettivi e riversare sulla Terra le loro influenze. Questi 'organi dell'Universo' (i cieli) procedono di grado in grado, in modo tale che ricevono un influsso dall'alto e lo riverberano verso il basso. Il movimento e la virtù dei cieli devono procedere dalle intelligenze angeliche (i *beati motor*), come l'arte del martello deriva dal fabbro. Beatrice sostiene che il movimento e l'influenza dei cieli derivano dalle intelligenze celesti: i cieli sono lo strumento che produce gli effetti, ma la causa efficiente di essi sono gli angeli, allo stesso modo in cui il martello è lo strumento, ma la causa efficiente è il fabbro. Tale distinzione tra moto e virtù è quella sulla quale pone l'accento al § 100 il «gentile spirto» del *Messaggiero*.

135. *Par.* II 130-141. È la prosecuzione del discorso di Beatrice: il cielo delle Stelle fisse (l'ottavo cielo della cosmologia dantesca) prende l'impronta dalla mente profonda, ossia dall'intelligenza che lo fa muovere (i Cherubini) e di tale impronta fa un sigillo per imprimere la propria virtù nei cieli sottostanti. Infatti, come l'anima umana dentro il corpo si espande nei diversi organi, rendendo adatto ognuno di essi a svolgere diverse funzioni, così

[101] Qui io mi tacqui; ed egli, continuando il cominciato proposito, seguì: Omai credo che tu chiaramente conosca ch'è ragionevole che le stelle non operino solo co 'l movimento. **[102]** Ma perché ciascuna di loro ha particolar virtù, varî sono gli effetti che qua giù producono, percioché la virtù de l'una può molto aiutare o impedir la virtù de l'altra: e il Petrarca (parlo teco volentieri co' versi de' poeti percioché so che tu dài loro molta credenza), volendo descriver il felice nascimento de la sua Laura, disse:

> Il dì che costei nacque, eran le stelle
> Che producon fra noi felici effetti
> . . . . . .
> L'una ver l'altra con amor converse.
> Venere e 'l padre con benigni aspetti
> Tenean le parti signorili e belle,
> E le luci empie e felle
> Quasi in tutto dal ciel eran disperse.[136]

[103] Qui si taceva lo spirito; quand'io così dissi: Assai son io pago de la prova con la quale tu mi dimostri la pioggia de gli influssi celesti, perch'il piacer è quella prova a cui agevolmente ci lasciamo persuadere;[137] ma ben molto dubito se l'uomo ne possa aver alcuna scienza, onde sia atto a far giudicio de le cose incerte. Ed egli: Che tu di cotesto dubiti, non mi dispiace; e io, nel dubbio confirmandoti, dico che difficilmente può l'uomo per osservazion di stel-

l'intelligenza angelica dispiega la sua bontà moltiplicata per le varie stelle, ruotando pur restando unita. La virtù così diversificata si lega in modo diverso col prezioso corpo stellare a cui dà vita, nel quale si lega come l'anima al corpo umano.

136. *Rvf* 325 61-62 e 64-68. Il passo è desunto dalla canzone *Tacer non posso, et temo non adopre*. A Petrarca appare una «donna assai pronta et secura, / di tempo anticha, et giovene del viso», ossia Fortuna, che gli ricorda le buone congiunzioni astrali che accompagnarono la nascita di Laura: quel giorno, infatti, i pianeti che producono effetti positivi sulla Terra si trovavano in felice congiunzione tra loro; Venere e suo padre (Giove) in aspetto favorevole occupavano le zone del cielo più elevate e più propizie, mentre i pianeti maligni (come Saturno e Marte) erano quasi del tutto spariti dal cielo.

137. *perch'il piacer ... persuadere*: il piacere nell'ascoltare è una prova dalla quale ci lasciamo convincere facilmente, secondo una prospettiva evocata e discussa già da Arist. *Eth. Nic.* X 1172b e sgg. e ripresa in *Nifo* 70. Il Tasso personaggio sostiene qui una posizione che contrasta con quanto sostenuto in altri dialoghi: sul finale dello stesso *Nifo* (part. 238-241), infatti, il personaggio eponimo esalta le modalità argomentative (su tutte l'arte dialettica) che non persuadono mediante il movimento degli affetti ma con le ragioni, e lo stesso avviene negli esordi del *Cataneo-conclusioni* (4, 15), dove Tasso celebra la pratica scrittoria, in quanto scevra dalle passioni e svincolata dal momentaneo favore del pubblico.

le giudicar le cose future, percioché l'arte è lunga e fondata sovra congetture e sovra esperienze, e la vita di voi altri mortali è molto breve;[138] onde né ad apprender questa scienza ella è interamente bastevole, né a conoscere l'occulte proprietà de le cose. **[104]** Ma quelle creature a cui termine di vita non è circonscritto, contemplando per tante migliaia d'anni le stelle, inalzandosi sovra l'aere misto e caliginoso sì che nube o nebbia non può loro impedir l'aspetto, di leggieri hanno potuto apprendere l'astrologia, e con l'istessa agevolezza hanno conosciuta l'occulta natura de le cose: laonde, accopiando l'una con l'altra scienza, possono naturalmente far molte maraviglie;[139] e quelli che son detti maghi, avendo con questi spiriti familiarità, da essi imparano ad operar quelle cose ch'empiono altrui di maraviglia: perché de' maghi naturali pochi si ritrovano, e quei pochi, non sapendo perfettamente né la natural scienza né quella de le stelle e de' corpi celesti, non possono congiunger insieme tutte le cagioni onde procedono i miracoli de l'arte; sì ch'omai ben puoi tu vedere ch'assai buono è quell'argomento che, s'i maghi si danno, si danno i demoni.

[105] Allora io così ripresi il ragionamento: Quel giusto Greco ch'ingiustamente fu accusato di impietà a l'ingrato popolo ateniese, purgando la calunnia, fa argomento simile a cotesto tuo: «Chi crede a' figliuoli de gli dei crede a gli dei; ma io credo che si trovino gli eroi che de gli dei son figliuoli: dunque è necessario ch'io non dubiti che gli dei siano».[140] Così, argomenta egli, ma

138. Tasso allude al noto proverbio «ars longa, vita brevis», la cui origine in SEN. *Brev.* I 1 è attribuita a un aforisma di Ippocrate.

139. L'idea che i demoni (*quelle creature a cui termine di vita non è circonscritto*) abbiano poteri divinatori è molto comune nei testi della tradizione platonica: in BUZZETTA-NAPOLI 2017, p. 211 si rimanda a CALC. *In Tim.* 132, 25-31; APUL. *De deo Socr.* VI 133-134; PORPH. *Abst.* II 38 3, 1-6; PROCL. *In Crat.* 79 15-21 e 88 11-15, a cui possiamo aggiungere PLUT. *De facie in orbe Lunae* 26 942A. Per quanto riguarda la riflessione teologica si vedano invece TERT. *Apol.* XXXV 12; EUSEB. *Contra Hieroclem* XXXV; AUG. *De div. Daem.* III-V (di cui troviamo diversi passi nell'epitome dei testi agostiniani letta e compulsata da Tasso: AGOSTINO 1555, pp. 279-280); THOM. *ST* I q. 57 a. 3 e II q. 173 a. 15; IDEM, *Super Sent.* dist. 7 q. 2 a. 2; PICO, *Disp.* II 10.

140. Tasso nota che l'argomentazione svolta dallo spirito riprende un passo di PL. *Apol.* 27 D-E, in cui il «giusto Greco ch'ingiustamente fu accusato di impietà», Socrate, si difende dall'accusa di non credere negli dei, ragionando in questi termini: se il suo interlocutore, Meleto, sa bene che egli crede nell'esistenza dei demoni, dal momento che essi sono figli degli dei, la sua filosofia non può escludere la loro esistenza. Così conclude Socrate: «"Nonne si daemones esse arbitror, ut ipse concedis, daemonesque dii quidam sunt, id evenit, quod modo dicebam? aenigma proponere et quasi nugari dicendo, me deos non existimantem, deos tamen rursus existimare, quandoquidem daemones esse duco? Rursus si daemones deorum filii sunt, spurii videlicet quidam, aut ex nymphis aut ex aliis quibusdam, ut fertur, quisnam hominum filios quidem deorum esse putet, deos vero neget? Perinde enim id absurdum foret, ac si quis equorum quidem filios vel asinorum mulos esse putet,

a me pare che molto maggior difficoltà porti seco quel che toglie per mezzo de la prova, che non porta la cosa provata: percioché molti concederan che gli dei siano, i quali negheranno che gli dei possano con le donne mescolarsi.

[106] Qui sospirò lo spirito, e rispose: Cotesto ad alcuni è stato persuaso, perché avevano letto ne le sacre lettere ch'i giganti son figliuoli de gli angeli e de le donne; ma sì come quegli angeli furono uomini, così uomini furono gli dei de' gentili, la geneologia de' quali fu descritta da Esiodo e dal vostro Boccaccio.[141] Or passarò a la seconda prova, con la quale io intendo di conchiudere che siano i demoni e gli angioli, presa da l'ordine de l'universo che da Dio e da la natura sua ministra è stato osservato. **[107]** Non suole, se ben tu ti ricordi, passar la natura da l'uno estremo a l'altro senza alcun mezzo: laonde tra le specie inferiori e le superiori sono interposte quelle che participano de l'une e de l'altre. Così la natura va ascendendo da le cose sensibili a le intelligibili quasi per gradi.[142] **[108]** La prima specie di cose sensibili che vi s'appresenta

equos autem et asinos esse non putet. Sed, o Melite, videris procul dubio accusationem istam idcirco ita instituisse, vel ut ingenii nostri periculum faceres, vel quia, in quo re vera me criminareris, nihil haberes. Tu vero quanam ratione persuaderes alicui, vel minimum quidem mentis habenti, non esse eiusdem viri, daemonia simul et divina putare; ac rursus eiusdem, neque daemones, neque deos, neque heroas? Nulla certe ratione fieri posse aliter ostendi potest"» (Platone-Ficino 1539, pp. 473-474). Di Socrate accusato ingiustamente si parla anche nel tassiano *Discorso della virtù eroica e della carità* (*Prose diverse*, II, p. 188; cfr. Russo 2002, pp. 58-59).

141. In Gn 6,1-4 si racconta che dall'unione dei «figli di Dio» e delle «figlie degli uomini» sarebbero nati i giganti. I primi scrittori cristiani ritenevano che i «figli di Dio» fossero angeli decaduti e malvagi, mentre dal IV secolo i Padri della Chiesa (vd., ad esempio, August. *De Civ. D.* XV 23 2) hanno comunemente interpretato i «figli di Dio» come discendenza di Set (e quindi uomini) e le «figlie degli uomini» come discendenza di Caino. Per quanto riguarda Esiodo e Boccaccio, lo spirito allude rispettivamente alla *Teogonia* e alle *Genealogiae deorum gentilium*. L'appunto secondo cui gli angeli della *Genesi* sarebbero stati semplici uomini e il riferimento a Esiodo e Boccaccio si trovano soltanto nell'ultima redazione del *Messaggiero*. Tasso tornerà sulla questione ai §§ 165-167 e 175-187. Alla generazione 'divina' dei giganti allude anche Maurizio Cataneo nel *Cataneo-idoli*.

142. In questi paragrafi lo spirito si avvale, per dimostrare l'esistenza dei demoni, del principio filosofico della gradazione dell'essere: l'insieme del mondo si configura come una scala di enti differenziati per specie, disposti gerarchicamente dai meno perfetti fino a Dio, perfezione assoluta. Si tratta di un concetto centrale nella speculazione di Ficino, come evidenziato in Kristeller 1988, pp. 66-85. Anche nell'*Heptaplus* di Pico, e in particolare nel secondo proemio generale dell'opera, si parla di tale strutturazione per gradi dell'universo, nonché della discorde concordia e delle multiformi catene che legano in unità tutte le cose. In tale contesto l'uomo è celebrato come vincolo e nodo tra il mondo celeste e quello terreno (cfr. Pico 1517, cc. $a_{ii}v$-$a_{iv}r$). Partendo da questa base concettuale, Tasso recupera elementi desunti dalle opere aristoteliche dedicate alla zoologia, in particolare dal *De generatione et corruptione* e dall'*Historia animalium* (da cui deriva il concetto del celebre *Natura non facit*

perché la consideriate sono i corpi semplici; ma da loro non passa la natura a' misti perfetti se non per mezzo de gli imperfetti mescolamenti.[143] Imperfetti chiamo io quelli che di due elementi, perfetti quelli che di tutti sono composti: de' quali alcuni sono inanimati, altri animati. **[109]** E il primo grado de gli animati è quello che ha l'anima vegetativa solamente, nel quale sono l'erbe e le piante; ma tra questi e gli animati che hanno tutte le sentimenta si trovano però alcuni di dubbia natura, i quali par che partecipino de la natura de le piante e de gli animali, percioché sono immobili come le piante e hanno il vivere e 'l nutrire e 'l generare e, come gli animali, il senso del tatto: e tale è la spongia e alcune conchiglie che stanno affisse a gli scogli.[144] **[110]** Da questi fa passaggio la natura a gli animali che d'alcun senso son privi, come è la talpe.[145] Ma di quelli che hanno tutti i sensi, alcuni si muovono raccogliendosi e distendendosi, alcuni oltre procedendo, sì che il moto de gli uni par quasi mezzo fra il non moversi e il movimento de gli altri.[146] **[111]** Ma ne l'uomo si congiunge quasi in un nodo de l'universo la natura mortale e l'immortale: percioché egli ha il corpo mortale e l'anima immortale, la quale se immortale non fosse, in niuno altro soggetto si potrebbe congiungere l'una e l'altra natura.[147] Ma se da l'uomo senza alcun mezzo si passasse a Dio, si salirebbe senza

saltus). Si ricordi inoltre, sempre a proposito della *scala naturae*, DANTE, *Cv* III VII 6 (cfr. VACALEBRE 2019, p. 178), dove si sostiene che «tra l'angelica natura, che è cosa intellettuale, e l'anima umana non sia grado alcuno».

143. Gli elementi semplici sono il fuoco, l'aria, l'acqua e la terra; sui composti cfr. ARIST. *Gen. Corr*. II 330a.

144. «Alcuni animali sono immobili, altri mutano posizione. Quelli immobili vivono nell'acqua, mentre nessun animale terrestre è immobile. In ambiente acquatico, invece, molti vivono stando attaccati, come per esempio molti generi di ostriche. Sembra che perfino la spugna possieda qualche facoltà percettiva: ne è segno, a quanto dicono, il fatto che essa è più difficile da staccare se il movimento non è compiuto nascostamente» (ARIST. *Hist. An*. I 487b).

145. ARIST. *de An.* III 425a; *Hist. An*. I 491b, IV 533a.

146. Una tassonomia degli esseri viventi in base al movimento viene offerta in diversi testi aristotelici: dall'*Historia Animalium* (I 490b, II 498b) ai brevi trattati *De incessu animalium* e *De motu animalium*.

147. Per comprendere i §§ 110-111, è utile osservare la *princeps* del dialogo (*Messaggiero I* 103-106), dove si passa, salendo questa scala delle realtà create, dagli animali privi di alcuni sensi a quelli che li possiedono tutti; si arriva poi a un grado ulteriore di perfezione con gli esseri dotati di perfetto movimento e infine si parla dell'uomo, il quale, oltre a tali caratteristiche, possiede anche la ragione. A questo punto, si introduce l'idea che tra l'uomo e la natura angelica e divina debbano necessariamente esistere esseri intermedi, i demoni. Nella prima stesura questi vengono definiti *animali* composti «di corpo e d'anima come l'uomo, ma dell'uno e dell'altro immortale, ove l'uomo l'uno ha senza dubbio mortale, dell'altra s'ella sia immortale o no, fra voi se ne dubita». Il Tasso personaggio replicava: «Se l'anima è immortale, soverchio mi pare che sia il por la specie de' demoni» (replica che qui, nell'ultima

gradi, o non con tanti con quanti sin a lui è ito ascendendo da l'una a l'altra specie: e sarebbe questa non salita, ma salto; laonde è necessario che tra Iddio e l'uomo si ponga alcun mezzo, o più tosto molti, percioché, se tra Iddio e l'uomo fosse un solo mezzo, una sola sarebbe la specie intelligibile; ma sono molti, percioché non debbono essere in minor numero de le sensibili, ma più tosto in maggiore, conciosiacosa che le intelligibili non sono in tempo come le sensibili, ma in eternità, e l'eccelenza de l'eternità ricerca che in lei siano più specie e più perfette che nel tempo.[148] **[112]** Oltre acciò, se le specie na-

stesura del dialogo, si trova al § 115). Nella revisione del testo, Tasso anzitutto toglie qualsiasi dubbio relativo alla natura immortale dell'anima e in più, come vedremo, aggiunge un'ampia digressione sul numero delle intelligenze angeliche. La concezione dell'uomo come nodo dell'universo nasce dalla lettura dell'*Heptaplus* di Pico, per cui vd. il secondo proemio dell'opera (PICO 1517, cc. $a_{ii}v$-$a_{iv}r$), nonché i Capp. 6 e 7 della *Expositio quinta* (ivi, cc. $C_{ii}v$-$C_{iii}v$).

148. Nei §§ 111-114, dopo aver dimostrato la necessità dell'esistenza di creature poste tra Dio e l'uomo, si apre una digressione, aggiunta al testo del dialogo dopo l'edizione a stampa, nella quale lo spirito sostiene che le intelligenze celesti, a differenza di quanto aveva ritenuto Aristotele (e qui, al § 53, il Tasso personaggio), debbono essere necessariamente più numerose delle realtà sensibili: non è infatti plausibile che le realtà intelligibili che vivono nell'eternità siano superate per numero e per perfezione da quelle terrene, inserite nel tempo. Essendo il mondo perfetto, le nature migliori (quelle angeliche) devono essere più numerose delle inferiori. Le intelligenze celesti poi non sono tutte di necessità connesse alla rotazione dei cieli; alcune, infatti, perseguono come unico obiettivo la contemplazione di Dio: gli angeli sono come specchi nei quali risplende il sole della gloria divina; essi però, a differenza degli specchi veri e propri, non riflettono soltanto la luce, ma piuttosto la trasmettono alla mente e all'anima ragionevole grazie alla quale è possibile per l'uomo congiungersi a Dio. Le osservazioni dello spirito poggiano anzitutto su Dante: *Cv* II IV 1-17 (segnato e postillato da Tasso; cfr. VACALEBRE 2019, pp. 166-167); *Par.* XXVIII 91-93 e XXIX 130-135. Considerazioni analoghe si trovano inoltre in Tommaso d'Aquino e Marsilio Ficino. Secondo l'Aquinate – che svolge le sue argomentazioni anche grazie al sostegno della teologia di Dionigi l'Areopagita – gli angeli superano di numero qualunque moltitudine materiale. Dio, infatti, nella creazione delle cose ha di mira la perfezione dell'universo: quanto più gli esseri sono perfetti, tanto maggiore è il numero in cui furono creati da Dio. Come i corpi incorruttibili sorpassano per la loro grandezza i corpi corruttibili, così le sostanze immateriali superano per numero quelle materiali. MAZZALI 1959, *ad loc.*, propone di leggere il *De caelo et mundo* di Tommaso d'Aquino (Lib. I, Lect. X-XIII), ma si aggiunga anche, e soprattutto, *ST* I q. 50 a. 3: «Unde dicendum est quod etiam Angeli secundum quod sunt immateriales substantiae, in quadam multitudine maxima sunt, omnem materialem multitudinem excedentes. Et hoc est quod dicit Dionysius, XIV cap. Caelest. Hierarch. [321A], multi sunt beati exercitus supernarum mentium, infirmam et constrictam excedentes nostrorum materialium numerorum commensurationem. Et huius ratio est quia, cum perfectio universi sit illud quod praecipue Deus intendit in creatione rerum, quanto aliqua sunt magis perfecta tanto in maiori excessu sunt creata a Deo. Sicut autem in corporibus attenditur excessus secundum magnitudinem, ita in rebus incorporeis potest attendi excessus secundum multitudinem. Videmus autem quod corpora incorruptibilia, quae sunt perfectiora inter corpora,

turali, le quali sono quasi rinchiuse e ristrette dentro a l'angusto seno de la materia in guisa che per lo subietto non possono esser distinte, nondimeno per se medesime si distinguono e s'allargano in grandissimo numero, questo maggiormente è ragionevole, che quelle sostanze che vivono in se stesse senza la materia si distinguano e multiplichino per se stesse. Finalmente il mondo non sarebbe perfetto se de le migliori nature fosse privato o se meno fosse abondante de le migliori che de le peggiori. **[113]** Né quello che tu dicesti, che le menti non debbono essere più de' cieli mossi da loro, è vero: perché elle non debbono esser numerate secondo la men nobile operazione, la quale è il muovere i corpi, ma secondo la più eccelente, che è l'intendere Iddio: il quale perché è tanto più manifesto quanto più sono gli intenditori, è convenevole che colà su ci siano gli angioli quasi infiniti, come specchi ne' quali il sole intelligibile risplenda.[149] **[114]** E quantunque ricevano quasi tutta la luce

excedunt quasi incomparabiliter secundum magnitudinem corpora corruptibilia, nam tota sphaera activorum et passivorum est aliquid modicum respectu corporum caelestium. Unde rationabile est quod substantiae immateriales excedant secundum multitudinem substantias materiales, quasi incomparabiliter». Cfr. inoltre *ST* I q. 112 a. 4; *SG* II c. XCII n. 7; *De substantiis separatis* II 20 e 24. Per quanto riguarda invece Marsilio Ficino, BASILE 1991, *ad loc.*, rimanda a *Theol. plat.* III I, ma è più probabile che Tasso avesse presente *Theol. plat.* I V, dove si sostiene che la natura intellettuale è superiore a quella corporea, che è necessaria l'esistenza di alcuni intermediari tra le intelligenze celesti e gli uomini e che l'eccellenza dell'eternità sembra esigere che in essa vi siano più specie e perfezioni di quelle che esistono nel tempo (pertanto gli angeli sono innumerabili). Ritroviamo la condanna nei riguardi della tesi aristotelica (le intelligenze celesti sono dello stesso numero dei corpi celesti mossi da esse) in una sezione estesa del *MC* IV 666-773 con una serie consistente di rimandi eruditi.

149. L'immagine degli specchi come metafora per gli angeli compare in Dionigi Areopagita (*De coel. Hierar.* III 1-3 164D-168B), in Tommaso d'Aquino (*ST* I q. 56 a. 3; I q. 58 a. 4) e in Dante, sia nell'*Epistola a Cangrande* (21) sia in *Par.* XXIX 142-145, dove si sostiene, come in questi paragrafi del *Messaggiero*, che il loro numero è infinito: «Vedi l'eccelso omai e la larghezza / de l'etterno valor, poscia che tanti / speculi fatti s'ha in che si spezza, / uno manendo in sé come davanti». Tasso impiega tale metafora anche nel *Forno*: «a gli angeli, che sono specchio di luce intelligibile» (*Dedicatoria*); «mi pareva esser condotto dove la purissima luce d'un divino giudice risplende in bellissimi specchi, che sono di grandissimo numero» (129). L'idea secondo cui l'operazione meno nobile degli angeli (ossia quella attiva di muovere i cieli) non possa determinare il loro numero è dantesca: *Cv* II IV 9-13: «Nessuno dubita, né filosofo né gentile né giudeo né cristiano né alcuna setta, ch'elle [*scil.* le sostanze separate-angeli] non siano piene di tutta beatitudine, o tutte o la maggiore parte, e che quelle beate non siano in perfettissimo stato. Onde, con ciò sia cosa che quella che è qui l'umana natura non pur una beatitudine abbia, ma due, sì com'è quella della vita civile e quella della contemplativa, inrazionale sarebbe se noi vedemo quelle avere [la] beatitudine della vita attiva, cioè civile, nel governare del mondo, e non avessero quella della contemplativa, la quale è più eccellente e più divina. E con ciò sia cosa che quella che ha la beatitudine del governare non possa l'altra avere, perché lo 'ntelletto loro è uno e perpetuo,

e se ne facciano belli e felici, non la ricevono però in quel modo che fanno gli specchi qua giù la luce del sole, da' quali ella in altrui non suol trapassare, ma la trasfondono ne la mente, da la quale discende ne l'anima ragionevole sì che ella con molti mezzi si congiunge a Dio.[150]

[115] Qui si fermò alquanto, quasi dubitando, lo spirito; e io: Se l'anima è immortale, soverchio mi pare che sia il por la specie de' demoni, percioché l'uomo solo senza altro mi par convenevol mezzo a congiunger ne l'universo la natura de gli animali con quella de gli angioli, avendo egli lo intelletto come gli angioli e il corpo e le sentimenta come gli animali bruti. **[116]** E s'io ho bene osservato il procedere de la natura, quel che fra due specie di cose discordi è posto deve con l'una in una qualità e con l'altra in un'altra esser concorde: onde l'acqua, che è fra la terra e l'aria, è fredda come la terra e umida

conviene essere altre fuori di questo ministerio, che solamente vivano speculando. E perché questa vita è più divina, e quanto la cosa è più divina è più di Dio simigliante, [e tanto è da Dio più amata quanto è più di Dio simigliante], manifesto è che questa vita è da Dio più amata: e se ella è più amata, più l'è la sua beatanza stata larga: e se più l'è stata larga, più viventi [Dio] l'ha dato che all'attiva. Per che si conchiude che troppo maggiore numero sia quello di quelle creature che li effetti non dimostrano. E non è contra quello che pare dire Aristotile nel decimo dell'Etica [X 8 1178b], che alle sustanze separate convegna pure la speculativa vita. Come pure la speculativa convegna loro, pure alla speculazione di certe segue la circulazione del cielo, che è del mondo governo; lo quale è quasi una ordinata civilitade, intesa nella speculazione delli motori». Il passo è segnato e postillato da Tasso (per cui si veda Vacalebre 2019, pp. 166-167).

150. Cfr. Dante, *Cv* III VII 3-5: «E di ciò sensibile essemplo avere potemo dal sole: vedemo la luce del sole, la quale è una, da uno fonte derivata, diversamente dalle corpora essere ricevuta, sì come dice Alberto in quello libro che fa dello Intelletto [*De intellectu et intelligibili* I 3 2]: ché certi corpi, per molta chiaritade di diafano avere in sé mista, tosto che 'l sole li vede, diventano tanto luminosi, che per multiplicamento di luce in quelli è lo loro aspetto [vincente], e rendono alli altri di sé grande splendore, sì come è l'oro e alcuna pietra. Certi sono che, per essere del tutto diafani, non solamente ricevono la luce ma quella non impediscono, anzi rendono lei del loro colore colorata nell'altre cose. E certi sono tanto vincenti nella purità del diafano, che divegnono sì raggianti, che vincono l'armonia dell'occhio e non si lasciano vedere sanza fatica del viso, sì come sono li specchi. Certi altri sono tanto sanza diafano, che quasi poco della luce ricevono, sì com'è la terra. Così la bontà di Dio è ricevuta altrimenti dalle sustanze separate, cioè dalli Angeli, che sono sanza grossezza di materia, quasi diafani per la purità della loro forma; e altrimenti dall'anima umana, che, avegna che da una parte sia da materia libera, da un'altra è impedita, sì com'è l'uomo ch'è tutto nell'acqua fuor del capo, del quale non si può dire che tutto sia nell'acqua né tutto fuor da quella; e altrimenti dalli animali, la cui anima tutta in materia è compresa, ma, tanto dico, alquanto è nobilitata; e altrimenti dalle piante, e altrimenti dalle minere, e altrimenti dalla terra che dalli altri, però che è materialissima, e però remotissima e improporzionalissima alla prima simplicissima e nobilissima vertute che sola è intellettuale, cioè Dio».

come l'aria, e l'aria, che divide l'acqua dal fuoco, assomigliandosi a l'acqua ne l'esser umida, al fuoco ne l'esser caldo è somigliante.[151]

[117] A questa ragione lo spirito così rispose: Bene argomenti; nondimeno, sì come l'anima de l'uomo è mezzo fra l'anima de' bruti e gli intelletti angelici, così anco, se l'uomo dovesse esser il perfetto mezzo tra l'una e l'altra natura, dovrebbe il suo corpo in parte al corpo de gli animali e in parte a' corpi

151. Come si nota in MAZZALI 1959, *ad loc.*, la fonte di questo passo è MACR. *In Somn.* I 6 24-28: «Quas ab hoc numero deus mundanae molis artifex conditorque mutuatus, insolubili inter se vinculo elementa devinxit, sicut in Timaeo Platonis adsertum est, non aliter tam controversa sibi ac repugnantia et naturae communionem abnuentia permisceri – terram dico et ignem – potuisse et per tam iugabilem conpetentiam foederari, nisi duobus mediis aeris et aquae nexibus vincirentur. Ita enim elementa inter se diversissima opifex tamen deus ordinis oportunitate conexuit ut facile iungerentur. Nam cum binae essent in singulis qualitates, talem uni cuique de duabus alteram dedit ut in eo cui adhaereret cognatam sibi et similem repperiret. Terra est sicca et frigida, aqua vero frigida et humecta est. Haec duo elementa, licet sibi per siccum humectumque contraria sint, per frigidum tamen commune iunguntur. Aer humectus et calidus est, et cum aquae frigidae contrarius sit calore, conciliatione tamen socii copulatur humoris. Super hunc ignis cum sit calidus et siccus, humorem quidem aeris respuit siccitate sed conectitur per societatem caloris. Et ita fit ut singula quaeque elementorum duo sibi hinc inde vicina singulis qualitatibus velut quibusdam amplectantur ulnis: aqua terram frigore, aerem sibi nectit humore; aer aquae humecto simili et igni calore sociatur; ignis aeri miscetur ut calido, terrae iungitur siccitate; terra ignem sicco patitur, aquam frigore non respuit. Haec tamen varietas vinculorum, si elementa duo forent, nihil inter ipsa firmitatis habuisset; si tria, minus quidem valido, aliquo tamen nexu vincienda nodaret; inter quattuor vero insolubilis conligatio est cum duae summitates duabus interiectionibus vinciuntur». Questa pagina dipende esplicitamente da PL. *Ti.* 31B-32B. Il legame tra i diversi elementi sarà oggetto di rielaborazione poetica da parte di Tasso in *MC* III 694-717. Al riguardo, in *Corredo al* Mondo creato, pp. 88-90, si rimanda, oltre alle fonti già indicate, ad ARIST. *Gen. Corr*. II 330b-331a; BASILIO, *Hex*. IV 5 8-11; ARISTOTELE-FILALTEO 1565, p. 35 (per le postille di Tasso: CAPRA 1993, p. 52). Un'analogia tra i quattro elementi e i quattro esseri superiori (dei, demoni, eroi e uomini) viene proposta nel *De mysteriis* di Giamblico (GIAMBLICO 1497, *De ordine superiorum*, c. a$_{iii}$*r*). Vd., inoltre, per il concetto di partecipazione agli estremi da parte delle entità intermedie, GIAMBLICO 1497, c. a$_{iii}$*v*: «Daemones et heroes sunt proximi extremis: illi quidem diis, hi animabus. Differentiae daemonum ab heroes praecipue quoniam heroes magis aliquando declinant ad particularia mobiliaque quae daemones. Duo media sunt daemones heroesque: *componuntur ex proprietatibus extremorum* scilicet deorum atque animarum, sed in daemonibus plus est divini, in heroibus plus humani» (corsivo mio). Per quanto riguarda altre opere tassiane: *MC* I 335-340 e 381-387; *Porzio* 224; *Risposta di Roma a Plutarco* 11-13. Nel *Discorso della virtù eroica e della carità* si parla di Macrobio come del «romano Platonico, che non il sogno, ma la vera vision di Scipione espose» e si elogia «la sua dottrina» che è «in guisa [...] socratica, ch'a quella de' Peripatetici non ripugna» (*Prose diverse*, II, p. 189); inoltre, nel medesimo *Discorso*, gli eroi, come esseri che «trapassano l'umana condizione», sono detti «mezzi» «tra gli Iddii e gli uomini» (ivi, p. 190).

celesti assomigliarsi; ma essendo il corpo umano non men sottoposto a tutte le passioni e a tutti gli accidenti, né men corruttibile che sia quel de' bruti, ne seguita che si debba dare un corpo che fra 'l celeste e quel de' bruti sia con debita participazione interposto: e questo è quel de' demoni, il quale è acconcio a patire com'è il corpo de l'animale e de l'uomo, e incorruttibile come il corpo celeste, perché mai non muoiano i demoni, quantunque alcuni abbian creduto che muoian dopo lunghissimi tempi.[152] **[118]** Voglio anco di più aggiungere che l'umana ragione non è qual tu credi, cioè quale è l'intelletto de gli angioli, percioché la vostra ragione non intende se non con discorso e con sillogismo, ove l'intelletto angelico conosce senza alcun argomento in quella guisa forse che voi mortali conoscete alcune poche cose che da voi son dette prime notizie,[153] ma anche in un modo più perfetto: percioch'egli, riguardando in Dio,

152. Anche Agostino d'Ippona, in *De Genesis ad litteram* III 10, sostiene che i demoni non muoiano. Il passo è riportato nell'epitome di testi agostiniani letta da Tasso (Agostino 1555, p. 269) ed è così postillato dal poeta: «Daemones morte non dissolvuntur, quoniam praevalet in eis elementum quod ad faciendum quam ad patiendum est aptius» (Ardissino 1997, p. 267). Che essi muoiano viene viceversa ipotizzato in Plut. *De defectu oraculorum* 11, ripreso in Euseb. *Praep. Ev.* V 17. La ripartizione dei viventi qui proposta è convenzionale nella dottrina demonologica classica (oltre ad Apul. *De deo Socratis* IV-VIII 127-140, si pensi a Hes. *Op.* 121-126, a Massimo di Tiro, *Dissertationes* 14 8. In Giamblico 1497, cc. $a_{ii}r$-$a_{iiii}v$, si propone una quadripartizione: dei, demoni, eroi, uomini; Giamblico tuttavia, pur ritenendo i demoni «sempiterni», li considera, come gli eroi, «impassibiles»; cfr. ivi, c. $a_{v}r$-v); essa è coerente con la visione platonica del cosmo che qui viene assunta attraverso la mediazione di Marsilio Ficino, commentatore del *Simposio* di Platone (Platone-Ficino 1539, VI III, p. 395) e delle *Enneadi* di Plotino (Plotino-Ficino 1540, II III; III IV; III V; cc. LXXXI*r* e CLVIII*v*-CLXX*v*). Da segnalare è anche la ripresa di tali concetti in Aug. *De Civ. D.* VIII 14: «Omnium, inquiunt, animalium, Platonici, in quibus est anima rationalis, tripartita divisio est, in deos, homines et daemones. Dii excelsissimum locum tenent, homines infimum, daemones medium. Nam deorum sedes in caelo est, hominum in terra, in aere daemonum. Sicut eis diversa dignitas est locorum, ita etiam naturarum. Proinde dii sunt hominibus, daemonibusque potiores: homines vero infra deos et daemones constituti sunt, ut elementorum ordine, sic differentia meritorum. Daemones igitur medii, quemadmodum diis quibus inferius habitant postponendi, ita hominibus superius, quibus praeferendi sunt. Habent enim cum diis communem immortalitatem corporum, animorum autem cum hominibus passiones». Cito dall'epitome agostiniana letta da Tasso: Agostino 1555, p. 259. Accanto a questo passo Tasso postilla: «Tripartita animalium divisio: in deos, in homines, in daemones» e «Daemones intermedi», mentre segna in interlinea e a margine le affermazioni sulla capacità dei demoni di subire le passioni (Ardissino 1997, p. 267).

153. La distinzione tra le due forme di conoscenza è tratta dal magistero di Tommaso d'Aquino e precisamente da *ST* I q. 58 a. 3 (*Utrum Angelus intelligat discurrendo*), dove si afferma che l'intelletto angelico conosce in modo analogo a quanto avviene nell'intellezione umana a proposito dei principi primi, ossia di quelle verità indimostrabili che, secondo Aristotele (*An. Po.* I 71b-72b, II 99b; *Met.* IV 3 1005a-b), fondano logicamente la validità uni-

può intendere in lui le cose tutte con maniera più sovrana e più eccelente; ma l'intelletto de' demoni, come ch'egli possa a vostro modo sillogizzare, nondimeno nel suo discorso tanto più del vostro è veloce che 'l suo modo di conoscere è molto a la cognizione angelica simigliante. **[119]** Conchiudo dunque che l'uomo non è il perfetto legamento de le cose inferiori con le superiori, come molti hanno creduto, ma che fra l'umana e la divina natura quella de' demoni sia interposta: e questo stesso con un'altra ragione intendo di provarti, la quale sarà l'ultima di quelle che non ripugnano al vostro sentimento.

[120] Tu sai che due nomi s'attribuiscono al mondo, uno di universo, l'altro di ornamento, ché questa parola corrisponde a quella con la quale il chiamavano i Greci; né per altra cagione cotai nomi gli furono attribuiti se non perch'egli deve in sé contener tutte le cose ed esser d'ogni ornamento abondante.[154] **[121]** Ma s'egli fosse privo de la specie de' demoni, non sarebbe perfetto né intieramente adorno: perfetto egli non sarebbe, peroché cessarebbe il commercio e la comunanza de' beni che è fra la divina natura e l'umana, essendo gli angeli quelli che di qua e di là portano e riportano quello ch'a' mortali è necessario o giovevole e a Dio grato e dovuto;[155] né adorno egli sa-

versale del processo conoscitivo. Tommaso si sofferma su questo argomento anche in *Q. de anima* 7 e *Super Sent.* III dist. 14 q. 1 a. 1-3. La distinzione tra ragione umana e intelletto angelico è presente altresì in *Hept.* III 2 (Pico 1517, cc. $B_{iii}v$-$B_{iv}r$) ed è posta in evidenza anche nelle *Considerazioni sopra tre Canzoni di M. Giovan Battista Pigna* (*Prose diverse*, II, p. 78). L'espressione «prime notizie» è dantesca: «Però, là onde vegna lo 'ntelletto / de le prime notizie, omo non sape» (*Purg.* XVIII 55-56).

154. Cfr. Ficino, *Commentarium in Convivium*, I III: «Sed eam idearum conceptionem a formante deo perfectam praecessit illa mentis ad deum appropinquatio. Hanc praecessit appetitus incendium, hoc infusio radij, hanc prima illa appetitus conversio, hanc informis mentis essentia. Porro essentiam istam nondum formatam chaos esse volumus. Primam ipsius in deum conversionem, amoris ortum: radij infusionem, amoris pabulum, incendium sequens, amoris dicimus incrementum; appropinquationem, amoris impetum: formationem, amoris perfectionem. Formarum omnium idearumque complexionem, mundum latine, grece κόσμον, id est, ornamentum vocamus. Huius ornamenti gratia pulchritudo est. Ad quam amor ille statim natus traxit mentem atque perduxit mentem ante deformem ad mentem eandem deinde formosam. Ideo amoris conditio est, ut ad pulchritudinem rapiat ac deformem formoso coniungat» (Platone-Ficino 1539, p. 374; il passo è accompagnato da sottolineature e postille tassiane). Si veda inoltre Plut. *Pl. Phil.* II 886b: «Pythagoras primus universorum complexionem mundum vocavit ob eam nimirum quae in eo visitur elegantem rerum digestionem» (Plutarco 1532, c. 315*v*). Si cita dall'edizione in cui Tasso leggeva i *Moralia* di Plutarco (vd. Russo 2022, p. 388, n. 2).

155. Qui, come al § 189, si riprende Pl. *Symp.* 202E, dove Diotima, in dialogo con Socrate, sostiene che Amore è un grande demone: «"Etenim omnis natura daemonum inter mortales deosve est media." "Quam vim habet?". "Interpretatur, inquit, et traiicit humana ad deos, divina ad homines: horum quidem preces et sacrificia, illorum praecepta sacrosque

rebbe, percioché l'aria, de la quale i demoni sono abitatori, sarebbe a fatto priva d'animali, non potendo gli augelli propriamente animali de l'aria esser adimandati: e se ciò estrano ti pare, intendine la ragione. **[122]** Animali propriamente cittadini d'un elemento son quegli i quali non solo si muovono, ma riposano ancora in lui, ove sian tali che la loro natura non richieda il continuo movimento come il richiedono i corpi celesti; ma gli uccelli, essendo animali c'hanno bisogno d'alternar il moto con la quiete, non possono riposar ne l'aria, ma si fermano ne la terra o in alcun corpo composto in cui quel che signoreggia sia la terra:[156] ne segue dunque che d'altri animali abbia la natura fornito l'aere, e questi sono i demoni, a' quali l'aria per la leggerezza de' corpi loro potrebbe far letto non altramente di quel che faccia la terra a' suoi più gravosi, se pur i corpi si stancassero per la fatica. **[123]** E questa conchiusione da una ragione assai naturale può esser confirmata, perché non è verisimile

solennes institutiones et ordinem. In utroque medio constituta totum complet, ut universum secum ipso tali vinculo connectatur. Per hanc vaticinium omne procedit, sacerdotumque diligentia circa sacrificia expiationesque et incantationes et divinationem omnem atque magicam. Deus quidem homini non miscetur, sed per id medium commercium omne atque colloquium inter Deos hominesque conficitur, et vigilantibus nobis et dormientibus. Quicunque harum rerum peritus est δαιμόνιος id est felix vir et sapiens nuncupatur: qui vero alias artes et facultates, quae manibus explentur callent mercenarii nominantur. Enimvero hi daemones multi atque varii sunt. Ex his unus est amor."» (PLATONE-FICINO 1539, pp. 430-431, dove compaiono sottolineature e postille tassiane). Il passo, molto celebre, viene ricordato anche in APUL. *De deo Socratis* VI 133, in PORPH. *De abstinentia animalium* II 38 3 e in AUGUST. *De Civ. D.* VIII 18 e 20 (dove tale principio di mediazione dei demoni viene aspramente criticato), ma si veda, inoltre, un passo del *De mysteriis* di Giamblico nella traduzione di Ficino: GIAMBLICO 1497, c. $a_{iii}r$). Nella tradizione cristiana tale ruolo di mediazione viene attribuito agli angeli sulla scorta della narrazione scritturistica: si pensi, ad esempio, alla visione di Giacobbe della scala posta tra cielo e terra e percorsa dagli angeli descritta in Gn 28,12 (ripresa e allegoricamente interpretata in un passo dell'*Oratio de hominis dignitate*, 73-82, di Pico della Mirandola: PICO 1517, c. $T_j r$-*v*). La medesima funzione di mediazione, con un dettato che ricorda da vicino il passo del *Simposio*, viene assunta dall'arcangelo Gabriele in *GL* I 11 5-8, quando Dio convoca il messaggero celeste per poi inviarlo a Goffredo di Buglione, capitano dell'esercito crociato.

156. Aristotele spiega che gli animali si dividono in acquatici e terrestri e tra questi ultimi alcuni sono alati, come gli uccelli e le api, altri invece si muovono sul suolo. Infatti, «non vi è nessun animale che sia in grado soltanto di volare, come il pesce può solo nuotare; infatti, anche gli animali con ali formate di pelle camminano, e il pipistrello possiede piedi» (ARIST. *Hist. An.* I 487a-b, ma vd. anche *Mete*. IV 382a). La posizione aristotelica viene ripresa anche in *Conte* 155-156: «C. Sottil divisione è questa veramente e a me assai nuova, perché non aveva prima udito che gli uccelli si riponessero sotto al genere de' terrestri. F.N. Sono messi in questo genere perché non solamente si pascono de' frutti de la terra, ma hanno in lei similmente la quiete e il riposo, quantunque ne la terra niuno animale abbia sede stabile e ciascuno possa mutare albergo di luogo in luogo». Vd. inoltre *MC* V 754-767.

che quell'elemento ch'è più vitale de gli altri, quello sia fatto privo de' proprî animali;[157] e chiara cosa è che l'aria è più vital di ciascun altro, perch'egli è composto di caldo e d'umido, qualità sovra le quali si fonda la vita, e qualità più atte a la generazione e al nutrimento che tutte l'altre; percioché il freddo e il secco son nemici de la natura e de la vita, e il fuoco per la sua soverchia sechezza è sterile: e di qui aviene che presso i Romani Vesta, ch'era la dea del fuoco, era preposta a le vergini, e vergini erano le sue sacerdoti.[158]

[124] La terra nondimeno, se ben è fredda e secca, è atta a la generazione e al nutrimento in tanto ch'ella fu creduta esser non solo madre de' giganti ma de gli dei: e ciò aviene per la sua natura soda e stabile, la qual è atta a ritener tutte le virtù che piovono in lei dal cielo, onde, ingravidata de' semi celesti e riscaldata da' raggi del sole e bagnata da le pioggie e da le rugiade, è fecondissima di tanta varietà di cose e di tante ricchezze che gli altri elementi poveri e sterili in suo paragone son giudicati; ne' quali gli influssi e le semenze, per così dir, del cielo non si posson fermare, non essendo essi atti a ritenerli, ma da loro ne la terra sono trasfusi: e quinci forse avenne ch'i Pitagorici stimarono che l'abitazione de gli iddei, e quasi la torre e la reggia, fosse ne la terra. **[125]** Ma la particolar cagione per la quale ella fu detta esser madre de gli dei, è perché non sol tutte le cose inferiori, ma i corpi celesti e gli angioli eziandio sono in alcun modo composti di potenza e d'atto: e sotto il nome de la terra allegoricamente vien la potenza significata, sì come il nome di Celo, padre di Saturno, al quale tutti gli dei come figli e nipoti si riducono, ci è significatore de l'atto.[159] **[126]** Un'altra cagione forse oltre la prima si può rendere

157. Che nell'aria non abitino animali è sentenza di ARIST. *Mete*. IV 382a (MAZZALI 1959, *ad loc*.), mentre l'idea secondo la quale l'aria è l'elemento a cui appartengono i demoni (e gli uccelli alla terra) è in APUL. *De deo Socratis* VIII-IX 137-141 e in FICINO, *In librum Enneadis secundae commentarium III*, Cap. III, *Planetae non mutant naturam loco neque mali fiunt* (PLOTINO-FICINO 1540, cc. LXVI*v*-LXVII*r*). Vedi anche AUGUST. *De Civ. D.* VIII 15 2 e 22 e *De Genesi ad litteram* III 9 13-10 14; questi passi sono riportati nell'epitome di testi agostiniani postillata da Tasso: AGOSTINO 1555, pp. 259-260; 269-270.

158. Probabile riferimento a OV. *Fast*. VI 289-294, dove il culto della vergine Vesta e il collegio sacerdotale delle vestali vengono posti in relazione con la sterilità del fuoco: «Quid mirum, virgo si virgine laeta ministra / admittit castas ad sua sacra manus? / Nec tu aliud Vestam quam vivam intellege flammam; / nataque de flamma corpora nulla vides. / Iure igitur virgo est, quae semina nulla remittit / nec capit, et comites virginitatis amat».

159. In MAZZALI 1959, *ad loc*., si sostiene che Tasso qui riprenda MACR. *In Somn*. I 6 24-33, dove si cita il *Timeo* platonico (31B-33A). Tuttavia, alle fonti platoniche «il Tasso sovrappone l'interpretazione aristotelico-tomistica delle intelligenze quali composti di potenza e di atto (cfr. *de An*. III, 5 [430a]): la potenza è corruttibile, in quanto riceve lume dall'intelletto agente e lo riflette nelle cose sensibili». A questo proposito va aggiunto anche un possibile rimando ai testi di Pico e Ficino, per cui vd. PICO, *Hept*. I 2 e V 1 (PICO, 1517, cc. $a_v r$-$a_v v$;

perché la terra sia detta madre de gli dei: e questa è perché voi mortali tutti traete il corpo da la terra, alcun de' quali, dopo che l'anima sua è salita in cielo, per valore e per grazia impetrando d'esser riposto nel numero de gli dei, non si dimentica però del materno amore, né si disdegna d'esser figliuolo de la terra nominato.[160]

[127] Qui io l'interruppi e dissi: Per qual cagione vuoi tu ch'il nostro corpo sia tratto da la terra? Non è egli composto di quattro elementi? Sì, rispose, ma quel che 'n lui signoreggia e che determina il suo movimento è la terra: percioché tu hai a sapere che, se nel corpo non fosse un elemento che signoreggiasse, egli a niuna parte si moverebbe; onde è famosa proposizione che non si dà corpo eguale al peso, la qual si dee stendere non solo a la gravità e a la leggerezza, ch'inchinano al movimento, ma a l'altre ancora, da le quali nasce la complessione.[161] **[128]** Né ti maravigliare se i corpi de gli animali sono necessariamente composti, poiché né anche alcun elemento si ritrova non mescolato, avegnaché la terra sempre rinchiuda in sé alquanto d'aere e d'acqua e l'acqua sempre abbia mescolato in sé alquanto del terrestre; e ove

C$_{i}$*v*-C$_{ii}$*r*), nonché FICINO, *Commentarium in Convivium* I III (PLATONE-FICINO 1539, p. 374) e IDEM, *Compendium in Timaeum* XI (ivi, pp. 678-679). La Terra è chiamata «gran Madre antica» anche in *MC* III 839, come nella tradizione classica (cfr, ad es., HES. *Theog*. 113 sgg.). *Celo*, cioè Urano, *padre di Saturno*, cioè di Crono (cfr. PL. *Crat*. 396B-C, dove si cita anche HES. *Theog*. 116-138).

160. Cfr. PL. *Plt*., 271A-C; MACR. *In Somn*. I 4 4-5 (MAZZALI 1959, *ad loc*.). Vd. altresì PL. *Ti*. 42B, dove si parla del ritorno in cielo delle anime dei giusti, e soprattutto *Crat*. 398B, passo (ricordato esplicitamente in *Cataneo-idoli* 61) in cui Socrate riconduce il concetto di 'demone' al campo semantico dell'esperienza e dell'assennatezza, avallando la convinzione che «quando un uomo buono muore, ottiene grande sorte e onore, e diviene un *dáimon*, secondo la denominazione derivante dalla sua intelligenza». L'idea che i mortali traggano il corpo dalla terra riprende il racconto della creazione svolto in Gn 3,19.

161. I corpi – sostiene lo spirito – tendono al luogo loro proprio e ciò vale anche per i corpi composti, ossia formati da più elementi: in essi vi è infatti un elemento prevalente che determina il loro muoversi verso l'alto o verso il basso, la loro gravità o leggerezza. Il peso di un corpo cioè dipende anche dalla sua 'complessione': questo termine filosofico-medico e tecnico designa la conformazione individuale di un corpo, determinata dalla mescolanza dei quattro elementi e delle loro proprietà, ossia il caldo e il freddo, il secco e l'umido (in tale accezione in DANTE, *Cv* IV XXI 4. Cfr. PASQUINI 1970, dove si ricorda anche *Par.* VII 139-141). Le considerazioni dello spirito si fondano principalmente su ARIST. *Cael*. 269a: «I movimenti dei corpi semplici sono semplici, quelli dei corpi composti sono composti: questi ultimi però si svolgono secondo la direzione determinata dal componente che prevale»; ma vd. anche *Cael*. 307b-313a: 311a-311b, dove si contestano le posizioni dei filosofi precedenti e soprattutto Platone, per quanto egli aveva sostenuto in *Ti*. 62C-63E. Cfr. inoltre ARISTOTELE-FILALTEO 1565, pp. 53-56 e le postille tassiane edite in CAPRA 1993, pp. 61-63. Forse non è da escludersi che Tasso avesse presente anche il commento al *De caelo* di Simplicio: ARISTOTELE-SIMPLICIO 1555, cc. 4*v*-5*r*, 106*r*-110*r*.

ella per sé non sarebbe di alcun sapore, dal mescolamento de la terra acquista d'esser saporita e spira oltre di ciò molte fiate alcuni fumi, che sono di natura d'aere; e l'aere de' vapori e de l'esalazioni, ch'a lui mandano l'acqua e la terra, è tutto ripieno, e 'l fuoco eziandio in quella parte che con l'aria confina molto partecipa de la natura de l'aria, e 'l cielo, non ch'altro, il quale fra tutti gli altri è semplicissimo, sì come mostra il moto circolare, non solo de le virtù de gli elementi, ma de le parti loro più pure è composto: e, come gli astrologi per isperienza osservata insegnano ne' loro ammaestramenti, i pianeti tutti de le qualità de gli elementi son dotati e perciò possono più agevolmente ne le cose inferiori operare.[162]

[129] Qui si taceva lo spirito, ponendo sosta al suo lungo ragionamento; e io fra me andava a le ragionate cose ripensando, quando, sovvenendomi d'un dubio il quale mal da me poteva esser soluto, così ricominciai a favellare: Tu hai detto che 'l corpo de' demoni è interposto quasi mezzo fra 'l celeste e quel de gli uomini: onde come quello è immortale e come questo atto a patire. Ora vorrei sapere se i corpi celesti si posson così dir corpi de l'intelligenze, come queste mie membra son corpo de l'anima mia e come le tue del tuo spirito son corpo. **[130]** Non, rispose egli, perché l'anima tua informa il tuo corpo,

162. I corpi celesti, secondo la dottrina platonica e neoplatonica e in contrasto con quanto sostiene invece Aristotele, sarebbero composti dai quattro elementi. Su tale base filosofica si fondano le supposizioni degli astrologi, i quali ritengono che gli astri possano operare sugli enti sublunari proprio a causa di tale affinità intrinseca. Tasso ha presente il *Compendium in Timaeum* di Ficino, Cap. XXIV, nel quale appunto si spiega che gli elementi sono presenti «in caelo per virtutes et sub caelo per formas» e che la presenza in cielo delle virtù degli elementi che informano le realtà mondane rende possibile l'influsso degli enti celesti su quelli sublunari: «sic et caelum nisi elementorum elementaliumque comprehendat vires, haec gubernavit nunquam» (Platone-Ficino 1539, p. 685). A ciò si aggiungano diversi passi del commento di Lucillo Filalteo al *De caelo* di Aristotele: «Nam astronomi non solum infero mundo haec quatuor corpora defigunt, sed plane etiam in caelo Zodiacum in quatuor elementa partiuntur» (con la postilla tassiana: «Astrologi [*sic*] in caelo quatuor elementa patiuntur»; cfr. Aristotele-Filalteo 1565, p. 51 e Capra 1993, p. 60); «Ptolemeo Pelusiense astronomorum et Hipparco Rhodio ducibus caelum reliqui aeternum facile affirmant, subditum tamen qualitatibus elementorum. Haec utraque dici sine inconstantia Aristotelici non posse arbitrantur» (con la postilla tassiana «Caelum eternum et subditum qualitatibus elementorum, Ptolomeo et Hipparco authoribus»; cfr. Aristotele-Filalteo 1565, p. 68 e Capra 1993, p. 71). Le medesime fonti agiscono sulle riflessioni sul tema di *Cataneo-conclusioni* 112-113. A proposito dell'acqua che acquista sapore penetrando attraverso la terra vd. *Sens.* 441a-441b (ripreso in *Malpiglio secondo* 83), mentre per le esalazioni dei vapori si tenga presente *Mete.* II 361a (ripreso in *Malpiglio secondo* 46). È importante ricordare, infine, quanto si espone in *Par.* IV 49-66 e VII 121-148, dove si parla dell'influsso dei corpi celesti sulle realtà sensibili, tema ripreso da Tasso anche in *Cataneo-conclusioni* 120-121 e *MC* III 683-717.

ma l'intelligenze non informano, ma governano i cieli in quella guisa che 'l nocchiero siede al governo de la nave: che s'elle informassero il cielo, non si potrebbono da lui separare né apparire a voi mortali.[163] **[131]** Dunque, soggiunsi io, per questa ragione l'anima mia non è separabile dal corpo. Non, replicò egli, quell'anima tua ch'informa il tuo corpo e in ciascuna parte d'esso si ritrova; ma l'intelletto tuo si può dal tuo corpo separare, il quale anch'egli al reggimento de le membra, come il nocchiero a la nave, è preposto.[164]

163. In termini analoghi, parlando delle Intelligenze che muovono i cieli non come forme che informano i corpi, Tasso si esprime anche nel commento al sonetto a Ercole Cato (*Prose diverse*, II, p. 158). L'immagine del nocchiero e della nave per descrivere il rapporto tra anima e corpo è di lunga tradizione, a cominciare dal dettato di Arist. *de An.* II 413a (presente anche in *Forno* 119-120); una ricca rassegna, con rimandi, tra l'altro, ad Alessandro di Afrodisia e a Plotino, in Giardina 2009. Che le intelligenze governino i cieli è sostenuto da Dante (si pensi soprattutto ai canti XXVIII e XXIX del *Paradiso*) sulla scorta di Agostino e Tommaso d'Aquino. Le immagini specifiche del nocchiero e della nave vengono applicate in riferimento all'uomo e al cosmo in *Dell'amore. Lezione una* di Benedetto Varchi (Varchi 1859, II, *I corpi celesti*, p. 330).

164. Secondo Aristotele l'anima è la sostanza, ossia la forma o l'atto primo, di un corpo naturale che ha vita in potenza, essendo dotato di organi; essa è definita anche come la causa principale mediante cui noi viviamo, percepiamo e pensiamo ed è principio di tutte le facoltà: vegetativa, sensitiva o immaginativa, intellettiva. La prima presiede alle funzioni della nutrizione, della crescita e della riproduzione; mentre la seconda alle sensazioni, all'immaginazione, alla locomozione e all'appetizione (ossia al desiderio di ciò che è percepito come utile o piacevole). L'uomo ha in comune con tutti gli altri viventi queste funzioni, ma possiede in modo esclusivo la facoltà razionale o intellettiva. Quest'ultima inoltre ammette a sua volta due funzioni: nei capitoli 4 e 5 del III libro del *De anima* si distinguono infatti l'intelletto in potenza (o passivo) e l'intelletto produttivo (o attivo o agente). Così riflette Aristotele: nell'anima vengono a essere le forme intelligibili delle cose (gli 'oggetti' del pensiero), perciò occorre una realtà che accolga, e questa è l'intelletto in potenza o passivo (detto anche, a partire dal Medioevo, 'possibile'); è necessaria inoltre una causa efficiente che le imprima in esso e questo è l'intelletto 'produttivo' o attivo, il quale le ricava per astrazione dalle rappresentazioni sensibili. Secondo il filosofo antico, soltanto l'intelletto produttivo sarebbe indipendente dal corpo nella propria attività e immortale; l'intelletto in potenza invece è corruttibile (*de An.* III 430a). La trattazione di Aristotele sull'anima ha generato nei secoli un dibattito vastissimo, all'interno del quale spiccano, per la loro importanza nella storia del pensiero occidentale, la posizione di Alessandro di Afrodisia e quella di Averroè. Un terzo filone di pensiero è quello legato a Tommaso d'Aquino, che muove alla contestazione delle tesi filosofiche non in linea con la rivelazione cristiana (si ricordi soprattutto, a questo proposito, il *De unitate intellectus contra Averroistas*). La *quaestio de immortalitate* gode di grande rilievo nel Cinquecento e attraversa in modo assai significativo le opere di Tasso (vd. quantomeno *Malpiglio secondo* 80 e *Porzio* 119-123), il quale, nonostante in lettere coeve alla prima stesura del *Messaggiero* confessi di aver nutrito dei dubbi sull'immortalità dell'anima (*Lettere*, II, nn. 123 e 133), nei testi filosofici e letterari si assesta su posizioni conformi all'ortodossia cristiana. In questo passo del *Messaggiero* notiamo la distinzione – già tomistica e dantesca – tra anima e intelletto: la prima «informa» il corpo,

[132] Qui di nuovo avea fatto silenzio; quando io dissi: Ma se l'anima ragionevole fosse mortale, potrebbe ella con Dio congiungersi? Soverchia è ora questa dimanda, disse egli, poi che già s'è provato ch'ella sia immortale. **[133]** Sì forse, dissi io, la mente che tu distingui da l'anima ragionevole: perciocché, s'ella non fosse immortale, come dicesti, non si congiungerebbe in un soggetto la natura mortale e l'immortale. La mente, rispose, è parte di quell'anima che anch'ella è detta mente e quasi suo capo. Ma chi vede mai il capo immortale, quando l'altre parti sono mortali? Que' filosofi dunque che l'una han fatta immortale e l'altra mortale, quantunque a l'una non abbian dato seggio diverso da quel de l'altra, sono stati quasi manigoldi de la mente e falsamente hanno filosofato.[165] **[134]** E benché l'anima ragionevole sia forma del corpo, nondimeno non è tratta dal seno de la materia, né si divide o si distende co 'l corpo, ma sì come il signore si sta ne la casa, così ella si sta ne le membra:[166] laonde ella se ne può sferrare; e se avviene ch'ella non si brutti

mentre il secondo è preposto «al reggimento de le membra». Inoltre, secondo il «gentile spirto», solo l'intelletto può essere propriamente ritenuto 'nocchiero' di quella 'nave' (che è il corpo) ed esso può essere pertanto paragonato alle intelligenze che «governano i cieli». Si ricordi inoltre che in *Rvf* 272 13 il «nocchier» è metafora della ragione. Su tali questioni vd. anche quanto si asserisce in GIAMBLICO 1497, c. a$_{iiii}r$: «Incorporeae substantiae non sunt in corporibus, sed extrinsecus ea ducunt dantque eis aliquid non accipiunt; igitur nec una cum his commutantur neque ad eorum distributionem distribuuntur. Non enim sunt habitus corporum vel materiales formae, sed subsistentes separabilesque, immo iam separatae et ante corpora vivunt». Su Tasso e il problema dell'immortalità dell'anima vd. le considerazioni svolte in CORSARO 2003, pp. 72-96 e PRANDI 2014, pp. 198-211, ai quali rimando anche per la bibliografia precedente. Cfr. inoltre LUPARIA 2007/2, da integrare però con le fonti elencate in GHIDINI 2019, pp. 47-49. Sulla distinzione tra intelletto agente e intelletto possibile cfr. *MC* IV 435-458.

165. In risposta alle considerazioni del suo interlocutore, che ipotizza una distinzione tra la *mens* immortale (ossia l'intelletto) e l'anima ragionevole individuale, inseparabile dal corpo, lo spirito afferma la sostanziale unità delle due, condannando le tesi dei filosofi «manigoldi de la mente», ossia gli alessandristi, «che avevano distinto la mente divina dall'anima ragionevole dell'uomo confermando la mortalità di quest'ultima» (così commenta CORSARO 2003, p. 88; vd. inoltre PRANDI 2014, p. 203, che rimanda a *Malpiglio secondo* 80, al quale si aggiunga la discussione di *Porzio* 119-121, in cui si sostiene che sono destinate a perire le facoltà dell'anima umana dipendenti dai dati offerti dall'esperienza sensibile). I §§ 132-135 della terza redazione sostituiscono i §§ 123-129 di quella a stampa (si veda qui in *Appendice*), nei quali Tasso svolgeva un *excursus* sulla dottrina platonica e neoplatonica dell'anima del mondo. Al riguardo, vd. PRANDI 2014, pp. 150-197, tenendo in considerazione anche CAPRA 1993, pp. 186-187. L'idea dell'intelletto come «forma ne la materia» è sviluppata in *Ficino* 21-29: 26.

166. Forse la similitudine è ripresa da 2Cor 5,1: «Scimus enim quoniam si terrestris domus nostra huius habitationis dissolvatur, quod aedificationem ex Deo habemus domum non manufactam, aeternam in caelis».

ne le brutture del corpo, se ne sale al cielo pura e incontaminata; ma s'ella si contaminasse ne le sue lordure, se ne va colà ove si purga, come leggesti nel tuo poeta:

> Ergo exercentur poenis veterumque malorum
> Supplicia expendunt. Aliae panduntur inanes
> Suspensae ad ventos; aliis sub gurgite vasto
> Infectum eluitur scelus aut exuritur igni.[167]

[135] Così parlava lo spirito, e io pendeva da la sua bocca; quando egli così soggiunse: Veggo che intentamente m'ascolti, e assai mi piace che non ti dimostri ritroso a le mie ragioni, molto diverse da quelle che usano alcuni filosofi famosi, i quali o sono costretti di confessare che l'una verità a l'altra sia contraria o almeno d'essere anzi amatori del falso che del vero: laonde oltre seguirò.[168] **[136]** Or lascia ogni miscredenza e innalzati meco più su che non arriva il senso o la ragione naturale; e abbia ferma credenza che quel ch'io ti dirò sarà verissimo, bench'in alcuna parte sarà ricoperto d'alcun gentil velo: e questo anche, quando che sia o quando tu il meritarai da le sue membra rimoverò.

[137] Iddio, che sommamente e infinitamente è buono, *ab eterno* intese la sua bontà e, intendendola, *ab eterno* l'amò;[169] e percioché Iddio, conoscitore

167. «Perciò sono soggetti alle pene e pagano il prezzo / delle colpe passate. Alcune anime si espongono, vuote, / ai venti; ad altre nel gorgo profondo viene lavato / il crimine infetto, o bruciato nel fuoco» (*Aen.* VI 739-742).

168. Le due verità in apparente contrasto sono quella dell'anima come forma della materia (e quindi mortale) e quella dell'immortalità di essa; in realtà, sostiene lo spirito, grazie alla distinzione (ma anche alla stretta interrelazione) tra intelletto agente e intelletto passivo è possibile tenere in accordo i due aspetti: l'anima è forma della materia eppure è immortale. Il ragionamento seguito finora è di natura puramente filosofico-razionale; solo dal paragrafo successivo lo spirito inviterà il suo interlocutore a superare quanto è dimostrabile dal senso e dalla ragione naturale per innalzarsi alla contemplazione delle verità più sublimi. Fino a questo punto – dicevamo – la riflessione si è mantenuta nell'ambito filosofico e anche le posizioni in apparente contrasto tra loro sono interne a tale speculazione. Non sembra pertanto che Tasso qui stia facendo riferimento alla cosiddetta dottrina della doppia verità (filosofica e teologica), sebbene sia indubbio che l'autore, tra le diverse tesi filosofiche, scelga quella più vicina alla verità cristiana. In questo senso va letto l'accenno alla 'miscredenza' fatto dallo spirito subito dopo. *amatori del falso*: *Gli innamorati della menzogna o l'incredulo* è il titolo di un opuscolo di Luciano di Samosata, dove sono oggetto di sarcasmo le discipline dell'occulto, tra cui magia e demonologia. Non è da escludersi la conoscenza di questo testo da parte di Tasso; un altro dialogo lucianeo, infatti, ossia *Il parassita*, viene ricordato nel *Padre di famiglia* 34.

169. Nei paragrafi 137-159 viene descritta la creazione dell'universo attraverso una ripresa significativa della trattazione cosmologica svolta in Pl. *Ti.* 28A-44D, recuperata da

e amatore de la sua bontà, era in guisa perfetto che di niuna cosa fuor di se stesso poteva esser o manchevole o bisognoso, non era necessario o convenevole ch'egli *ab eterno* l'altre cose producesse; volle nondimeno produrle perché è buono; e perché in quel che è buono non è invidia, niuna invidia poté ritenerlo ch'egli non compartisse l'essere a l'altre cose e in loro non dispiegasse la sua bontà, ne la quale volle che tutte le cose gli si assomigliassero, quanto la natura di ciascuna comportava.[170] **[138]** Fece dunque Iddio il mon-

Tasso attraverso il *Compendium in Timaeum* di Marsilio Ficino (Platone-Ficino 1539, pp. 674-703). È importante notare che, anche grazie al magistero del filosofo umanista, la dottrina platonica viene qui rivista in alcuni punti alla luce di quella cristiana: in particolare, nella descrizione dell'atto creativo si evocano le persone della Trinità e la creazione dell'uomo viene ritenuta di pertinenza esclusiva di Dio (a differenza di quanto narrato nel *Timeo*, dove sono coinvolti anche i cosiddetti dei generati o dei minori, ai quali è demandata la formazione del corpo e della componente mortale dell'anima, soggetta all'insieme degli stati psichici connessi alla corporeità e distinta in una specie impetuosa e collerica e in una rivolta al desiderio dei piaceri del cibo e del sesso; cfr. *Ti.* 69B-70D, a proposito del quale si veda l'efficace lettura di Franco Ferrari offerta in Platone 2022, pp. cvii-cxi: cviii). Oltre a Ficino, parlando di mediazioni, va ricordato che Tasso lesse e postillò il commento al dialogo platonico del filosofo spagnolo Sebastián Fox Morcillo (cfr. Russo 2022, p. 398, n. 74). È plausibile, inoltre, che altre opere (di cui abbiamo esemplari annotati da Tasso) abbiano influito su questa rielaborazione del discorso platonico: il commento di Lucillo Filalteo al *De Caelo* di Aristotele, ricco di rimandi al *Timeo* (Russo 2022, p. 392, n. 28; le postille edite in Capra 1993) e il *De doctrina Platonis* di Alcinoo, filosofo non altrimenti noto (l'opera risale plausibilmente al II sec. d.C.), che offre un compendio della sezione cosmogonica del dialogo platonico (si vedano Alcinoo 1497, Capp. VII-XXVI, cc. $T_{ii}r$-$T_{vii}v$ e Russo 2022, pp. 395-396, nn. 50 e 51). Il tema della creazione è centrale in *Ficino* 9-18.

170. La bontà quale principio supremo di generazione del cosmo da parte del demiurgo e l'assenza in lui di qualsiasi forma di invidia vengono sostenute da Platone in *Ti.* 29E: «Bonus erat. Bonus autem nulla unquam aliqua de re invidia tangitur. Ergo cum livor ab eo alienissumus esset, omnia sibi quantum fieri poterant simillima fieri voluit» (Platone-Ficino 1539, p. 708). Sottolineando l'assenza di invidia nel demiurgo, Platone prendeva con decisione le distanze dalla mitologia tradizionale, che attribuiva agli dei passioni, anche riprovevoli, degli uomini. Vd. la ripresa di questo passo in Ficino, *Compendium in Timaeum*, Cap. XV (Platone-Ficino 1539, p. 680), dove esso viene collegato ai versetti biblici sulla creazione e sulla bontà del mondo creato. Tale concezione viene ripresa da Tasso non solo nel *Messaggiero*; cfr., ad esempio, i passi seguenti: «san Tomaso, nell'ottavo della Fisica, cercando per qual cagione Dio creasse il mondo, disse che ciò fece acciò vi fusse chi de' suoi beni participasse, ed in cui la sembianza della sua bontà e perfezione risplendesse; sì come anco non volle crearlo *ab eterno*, acciò che apparisse che, tutte l'altre cose non essendo, egli in se stesso avesse compitamente ogni felicità. Platone ancora nel Timeo rende l'istessa ragione, che egli era buono, e 'l buono da nessuna invidia è commosso; onde, sendo ogni invidia da lui lontanissima, volse che tutte le cose, in quanto la loro natura patisse, a lui s'assomigliassero» (*Lezione sopra un sonetto di monsignor Della Casa*, in *Prose diverse*, II, pp. 131-132); «Percioché egli non per altro creò il mondo se non perché era buono, e perché

do, ma prima (così conviene che teco parli) ad essempio di quelle idee che *ab eterno* erano nel suo intelletto, suo figliuolo, fece le forme intelligibili, le quali furono quasi infinite, percioché il bene è fecondo per natura e, spargendosi da Dio ne le cose fatte da lui, si multiplica, quasi unità ne' numeri: e queste furono l'idee de' due sovrani cieli, quella di Saturno, quella di Giove, quella di Marte, quella del sole, di Venere, di Mercurio e de la luna, e oltra queste l'idee del fuoco, de l'aria, de l'acqua e de la terra, che Vulcano, Giunone, Nettuno e Plutone doveano esser nominate.[171]

la sua bontà da le cose create fosse participata. E tutte le cose fatte da lui furono buone; ed egli le vide e l'approvò come tali» (*Lettere*, II, n. 124).

171. In *Ti.* 29A-B si narra che il demiurgo crea il mondo seguendo un modello eterno: il mondo sensibile è un'immagine di una realtà metasensibile (che è la totalità del mondo delle idee). Tale cosmogonia viene interpretata da Tasso in chiave cristiana: in Cristo, *logos* divino, *figliuolo* di Dio Padre, si trovano *ab eterno* le idee delle realtà intelligibili (cfr. THOM. *ST* I q. 44 a. 3: «in divina sapientia sunt rationes omnium rerum, quas supra diximus ideas, id est formas exemplares in mente divina existentes»). Allo stesso modo si esprime Dante: «Ciò che non more e ciò che può morire / non è se non splendor di quella idea / che partorisce, amando, il nostro Sire» (*Par.* XIII 52-54; cfr. *MC* I 90-96, VI 1696-1701). Successivamente, nel *Timeo*, dopo l'anima del mondo il demiurgo crea i pianeti. I «due sovrani cieli» sono il Primo mobile e il Cielo delle stelle fisse, che da Tasso, a differenza di quanto si sostiene nei testi platonici e aristotelici, sono distinti sulla scorta della dottrina astronomica di Claudio Tolomeo, fatta propria anche da Dante (*Cv* II III 5; cfr. *Corredo al* Mondo creato, I/2, pp. 154-159). Nella Biblioteca Apostolica Vaticana sono conservati alcuni testi di riferimento delle teorie astronomiche tassiane: l'*Almagesto* di Tolomeo (Stamp. Barb. Cred. Tasso 21; RUSSO 2022, p. 390, n. 21) e gli *Homocentrica* di Girolamo Fracastoro, inseriti in volume contenente le opere del filosofo (Vat. Lat. 9966; SOLERTI 1895, III, pp. 117-118 e RUSSO 2022, p. 396, n. 54). Sulla moltiplicazione dell'unità nei numeri vd., oltre a *Ti.* 37D, il commento di Filalteo al *De caelo* di Aristotele: ARISTOTELE-FILALTEO 1565, pp. 13-18 (le postille di Tasso in CAPRA 1993, pp. 39-42). Cfr. *Padre di famiglia* 166-167, *Forno* 219, *DPE* II, p. 91 («ogni moltitudine è fondata sovra l'unità, né v'è alcuna multitudine che non participi de l'unità»). A questi paragrafi del *Messaggiero* si riferiscono anche due postille apposte da Tasso in un esemplare, conservato nella Vaticana, del commento di Ludovico Castelvetro alle *Rime* e ai *Trionfi* di Petrarca. Castelvetro, infatti, aveva rilevato una discrepanza tra i vv. 28-30 di *Tr. Temp.* («Tal son qual era anzi che stabilita / fusse la terra, dì e notte rotando / per la strada ritonda ch'è infinita») e il dettato della *Genesi* (1,14-18): Petrarca sembrava aver sostenuto che la creazione del sole fosse avvenuta prima di quella della Terra (PETRARCA-CASTELVETRO 1582, p. 341). Così Tasso annota: «Tal son / qual era: / forse / p(er) ris- / petto / de l' / intellig(e)nze / del sole le quali furono / prima create de' corpi / visibili; al dialogo» (dove il «dialogo», come si suppone in BALDASSARRI 1975, pp. 8-9, indica il *Messaggiero*); «pare che la / terra prima / avesse / stabilità che 'l / sole creaz(io)ne, / secondo l'op(inio)ne degli E= / brei e de' Crist(ia)ni; ma i gentili / anche dicono: Terra(m) antiquiss(i)mam Deor(um)» (le postille sono edite ivi, p. 71). Se il mondo sia stato creato a partire da un modello intelligibile preesistente, sia dal punto di vista cronologico che ontologico, è una questione che ricorre anche in *Padre di famiglia* 46 e viene ancora dibattuta in *Ficino* 17-18.

[139] E se ben Iddio conosceva che oltra queste nature intellettuali niun'altra intellettuale era necessaria a fornir perfettamente la natura de l'universo e a mover le sfere che lor dovevano esser sottoposte, nondimeno oltre la necessità egli per sovrabondanza di bontà disegnò di moltiplicare in parti quasi innumerabili, aggiungendo a ciascuna di queste nature intellettuali, ch'egli ne la mente avea conceputo, numero infinito d'angioli, i quali a quelle principali nature, quasi soldati al suo capitano, fossero soggetti. **[140]** Creò poi l'idee de' corpi celesti, del sole, de la luna e de le stelle, de gli elementi, de l'uomo, de gli animali bruti, de le piante, de l'erbe e de' metalli e de le pietre: solo de le cose artificiali non creò imagini, ma conobbe nondimeno che d'esse la mente de l'uomo doveva così adornarsi e figurarsi come la sua era ripiena de le forme de le cose celesti e naturali.[172]

[141] Questo fu il primo producimento che fece Iddio fuor di se stesso, il quale non fu fatto in tempo, percioché non era ancor il tempo, ma in eternità: nondimeno non in tutta l'eternità, la quale non ha né prima né poi né parti di successione, ma è unita e raccolta in se stessa, quasi tranquillissimo stagno che non abbia né flusso né riflusso né discorrimento né accrescimento o diminuzion d'acque; ove il tempo, che poi a quella somiglianza fu fatto, quasi rapido torrente discorre e, consumando egli medesimo le sue prime parti, ne rifà di nuove e per continova successione si fa perpetuo.[173] **[142]** Doppo il pri-

172. Le idee delle cose naturali sono nella mente divina, mentre quelle delle cose artificiali nell'intelletto umano. Come si ricorda in Russo 2002, pp. 29, 174-175 e 223, tale principio viene sostenuto anche in *DPE* I (pp. 62-63) e soprattutto nel *Ficino* (45-48: 47), nel quale si rimanda esplicitamente al Libro M della *Metafisica* aristotelica («E ci sono anche molte altre cose che si producono – per esempio una casa o un anello –, delle quali i Platonici non ammettono che esistano Idee»: 1080a) e al relativo commento di Siriano («quod artificialium ideas esse non putabant intelligibiles, et divinas. Sed rationes exemplares operatorum artificiales non illis tantum placuit animae artificum inesse. Sed et ab Aristotele ipso multis in locis existimatum est»; cfr. Aristotele-Siriano 1558, c. 69*v*; Basile 1986/2, pp. 35-36 e Baffetti 1998, *ad loc.*). In Russo 2002, p. 223 si ricorda inoltre un passo del *De doctrina Platonis* (IX) di Alcinoo, presente nella miscellanea aldina postillata da Tasso in due esemplari: «Nam pluribus ex iis, qui Platonem secuti sunt, minime placuit artificiorum ideam existere» (Alcinoo 1497, c. T$_{iii}$*v*).

173. La creazione del tempo segue il dettato platonico di *Ti.* 37D-38B. Le immagini del tranquillissimo stagno e del rapido torrente come rappresentazioni metaforiche rispettivamente dell'eternità e del tempo vengono impiegate anche in *MC* I 214-220 (Baldassarri 1972/2, p. 277), sulla scorta soprattutto di Plot. *Enn.* III 8 10 (Plotino-Ficino 1540, c. CXCVI*v*), come evidenziato in Ardissino 2003, pp. 40-41. È possibile rintracciare, inoltre, qualche affinità con il dettato di *Ficino* 9, a proposito del quale vd. il *Compendium in Timaeum* di Ficino (Platone-Ficino 1539, pp. 674 e 677). Che la creazione del mondo avvenga nell'eternità e non nel tempo è sentenza platonica, come si ricorda nel commento di Filalteo al *De caelo* di Aristotele (Aristotele-Filalteo 1565, p. 194), dove Tasso appone

mo parto, il quale, se ben fu d'idee quasi infinite, fu nondimeno un solo, produsse Iddio le nature corporee, e le intellettuali congiunse con le corporee, e a ciascuna de le intellettuali diede cura di movere la sua sfera: e impose a Saturno che governasse la sua, e volle che Giove de la sua fosse motore, e uffici a questi corrispondenti diede a Marte, a Venere, a Mercurio, al sole, a Diana, a Vulcano, a Giunone, a Nettuno e a Plutone, e gli angioli e i demoni diede loro per compagnia e per ornamento; perché non giudicò convenevole che, dovendo poco stante essere la terra e l'acqua e l'aria piene di tante varietà d'animali, il cielo, quasi deserta solitudine, fosse privo d'abitatori.[174] **[143]** In questo parto nacquero, quasi gemelli, il movimento e il tempo: percioché il primo cielo cominciò a moversi da destra a sinistra, e gli altri con movimenti opposti da sinistra a destra cominciarono a raggirarsi, perch'il movimento del soprano, che è velocissimo, tirò seco tutti gli altri in modo ch'eran agitati da due contrarî movimenti.[175] **[144]** Allora il tempo, che è mobile imagine de l'eternità,[176] misurò i varî moti del cielo e de le stelle, che a la luce del sole chia-

la seguente postilla: «Platonice mundus non habuit initium in tempore sed in eternitate» (Capra 1993, p. 142; cfr. inoltre ivi, p. 168). Sul problema della creazione in rapporto al tempo vd. anche i Libri XI e XII delle *Confessioni* di Sant'Agostino.

174. Anche in *MC* IV 707-773 si afferma che Dio non volle «Regnar quasi solingo» «In solitaria reggia e 'n voto regno» e quindi decise di creare gli innumerevoli «eterni abitator» del cielo.

175. Secondo *Ti.* 36C-39E, «il tempo fu creato insieme con il cielo. Nell'atto in cui fu creato, il cielo ebbe movimento rotatorio, e i pianeti ebbero movimento opposto a quello del cielo, sicché essi quanto più sono veloci tanto più resistono alla rotazione del cielo supremo» (Mazzali 1959, *ad loc.*). L'immagine del primo cielo che attrae con il suo moto quelli contrari degli altri cieli è spesa anche nel finale della *Cavaletta* (182) e in *Ficino* 27, con un riferimento esplicito a Temistio e alla sua *Paraphrasis* al *De anima* aristotelico; in Baffetti 1998, *ad loc.*, si individua in particolare un passo del commento al Lib. III, Cap. LXVII, in cui l'influenza esercitata dalla ragione sulla componente concupiscibile dell'individuo è accostata alla forza di attrazione del primo cielo, che attira a sé gli altri e ne determina il moto: «Movet vero semper appetitus vehementior et validior debiliorem languidioremque: non ita ut debilior suum motum deserat, sed ita ut a validiore attollatur rapiaturque; id quod de globis caelestibus docent astronomi. Nam sphaera quae ambitum caeli ultimum coercet, [...] quamquam orbes planetarum pernicitate conversionis et velocitate praecellat, non tamen proprium eorum et naturalem cursum intercipit, quem laevum et contrarium mundo agunt, sed servato iis motu indigena secum aufert transversos in dextram. Sane in mundo semper is motus vincit, qui natura eminentior et nobilior est, qualis qui extimo caelo debetur» (Aristotele-Temistio 1554, p. 101).

176. L'espressione particolarmente evocativa del tempo quale «mobile imagine de l'eternità» è desunta direttamente da *Ti.* 37D («imaginem aevi mobilem» nella traduzione di Ficino impiegata da Tasso: Platone-Ficino 1539, p. 711). Secondo il racconto cosmologico del dialogo platonico, il demiurgo trasferisce dal modello (il mondo delle idee nella sua totalità) alla copia (il mondo sensibile) le qualità precipue del primo, ossia la completezza e

rissima facevano quasi una danza;[177] e come che egli misuri certissimamente

l'unità, in maniera perfetta (l'universo infatti è onninclusivo e unico); per quanto riguarda invece l'eternità, il trasferimento può essere solo parziale, dal momento che il cosmo non può essere eterno come lo è il suo modello; il demiurgo però lo avvicina il più possibile a esso attraverso l'introduzione del tempo, che rappresenta appunto un'immagine dell'eternità. L'eternità delle idee, infatti, è permanenza nell'uno o nell'unità in un perpetuo istante atemporale; la sua immagine, invece, cioè il tempo, avanza «secondo il numero», cioè si estende e si sviluppa; detto in altri termini: il tempo, il cui movimento presenta una struttura numerica, imita l'eternità che è immobile; l'eternità del tempo è di tipo durativo, ossia estesa, mentre quella del modello è di carattere puntuale e atemporale (vd. l'*Introduzione* di Franco Ferrari in Platone 2022, pp. LXX-LXXIV). Tra i postillati tassiani, oltre a Platone-Ficino 1539, p. 711 ora ricordato (dove Tasso annota: «Tempus mobilis imago aevi»), risulta rilevante Platone-Fox Morcillo 1554, col. 154: «Pythagoras enim, ut Plutarchus lib. I de Placit. philos. ait, sphaeram continentis universi tempus definivit. Eratosthenes, solis conversionem. Plato denique, ut alios omittam, imaginem aeternitatis mobilem, sive mundani motus intervallum» (così postillato da Tasso: «Pit. spheram continentis universum tempus defin. Plato imaginem eternitatis mobilem»). La concezione platonica del tempo viene ripresa (e contestata) da Aristotele in *Cael.* 279B-280A; nel volume conservato alla Vaticana con il commento di Lucillo Filalteo al trattato aristotelico (Aristotele-Filalteo 1565, pp. 177-178 e 245-247) Tasso appone le seguenti postille: «Tempus una cum caelo factum, ex Timeo» (Capra 1993, p. 132); «Tempus imago eternitatis mobilis» (ivi, p. 133); «Aeternitas permanens rerum status» (*ibidem*). In *Corredo al* Mondo creato, I/1, pp. 52-54 si ricorda il sonetto di Tasso *Vecchio ed alato dio, nato col sole* (*Rime* 1994, n. 687), per cui vd. Ferretti 2004, pp. 805-808.

177. L'immagine della danza degli astri è desunta da *Ti.* 40C (Platone-Ficino 1539, p. 713; Platone-Fox Morcillo 1554, col. 173). Essa, presente anche in Dante (ad esempio *Purg.* XXXI 132), ricorre con frequenza nelle opere tassiane; cfr. *Rime* 1994, n. 383, 92-94: «Chiuditi pur, né ti mostrar più mai, / perché non merti in ciel vezzosi balli / guidar in compagnia de l'altre stelle»; *Rime* 1994, n. 672, 9-14: «O de la vita mia, ch'ella serena / e, torbida può far, dolce misura, / foss'io presente a le vostre alte carole»; *Rime* 1994, n. 1276, 4-5: «A lei mena i tuoi balli, a lei distilla / le tue dolci rugiade»; *MC* I 416-418: «Mancavan le carole e 'l suono e i cori, / E delle fisse stelle e de l'erranti / Lui non cingeano ancor l'alte corone»; *MC* I 516: «Facendo i sacri balli e i lieti cori»; *Rime d'amore* 2016, n. CXXVIII, 1-7: «Hore, fermate il volo / Nel lucido oriente, / Mentre se 'n vola il ciel rapidamente. / E carolando intorno / A l'alba mattutina / Ch'esce da la marina, / L'humana vita ritardate e 'l giorno» (al v. 4 il Tasso chiosa: «"carole" sono i balli, così forse chiamati da la voce latina *chorea*, perché il movimento del sole con l'altre stelle fu da Platone nel *Timeo* chiamata *chorea*»; ivi, p. 318); ivi, n. CLXXVI, 1-4: «Amore alma è del mondo, Amore è mente / E 'n ciel per corso obliquo il sole ei gira, / E d'altri erranti a la celeste lira / Fa le danze là su veloci e lente» (a proposito del v. 4 Tasso commenta: «segue l'opinione di Platone nel *Timeo*, ne la qual[,] oltre molte altre parole, in questo proposito si leggono queste: "ut autem esset quaedam velocitatis illorum tarditatisque mensura certissima, omniumque, octo motuum prodiret in lucem chorea, etc."»; ivi, p. 348). Nei due passi dell'autocommento alle *Rime* Tasso riprende, oltre a *Ti.* 40C, *Ti.* 39B (Platone-Ficino 1539, p. 712; Platone-Fox Morcillo 1554, col. 162. Il passo platonico è citato anche in Aristotele-Filalteo 1565, p. 458). I legami tra i

tutti i movimenti, nondimeno, perché quelli del sole sono cagione d'effetti maggiori e da' mortali più conosciuti, la distinzione de le stagioni doveva esser presa da lui e anno esser detto non la misura con la quale sono misurati i corsi de le stelle, ma quella del giro obliquo ch'egli fa per lo Zodiaco, avicinandosi a gli uomini e allontanandosi da loro: il quale non fu perfettamente ritondo ma alquanto distorto, accioché il sole con la sua lontananza e con la vicinanza potesse esser cagione de la generazione e de la corrozione.[178]

[145] Ma non fece mai Iddio alcuna cosa senza amore;[179] e perché amore produce amore, tutte le cose create cominciarono a riamare Iddio, qual più e qual meno, secondo che da lui più o meno erano amate; né solo il cominciarono a riamare per una certa corrispondenza di gratitudine, ma anche per conseguir la lor propria felicità, perché ciascuna creatura fu prodotta bisognosa di perfezione, la qual, solo amando Iddio e a lui volgendosi, potevano intieramente acquistare. **[146]** In quella guisa adunque (per condiscendere a la tua intelligenza) che 'l padre, mosso da l'amore di se stesso, desidera i figliuoli

vari passi tassiani e tra questi e la fonte platonica sono indicati in LUPARIA 2020, pp. 80-81. Sull'immagine della danza in Tasso vd. TORRE 2019.

178. L'anno e le stagioni si misurano in base al movimento del sole sull'eclittica, che è inclinata rispetto al piano di rotazione della Terra ed è al centro dello Zodiaco, zona della sfera celeste. La fonte di Tasso è ARIST. *Gen. Corr.* II 336a-337a. Cfr. inoltre PL. *Ti.* 38B-39E; ARIST. *Mete.* I 346b e sgg.; PLIN. *Nat. Hist.* II XIII 66; MANILIO, *Astronomica* I 666-671; *Par.* X 13-21; PETRARCA, *Tr. Temp.* 28-36; PICO, *Disp.* III II (PICO 1517, c. c$_{ii}$*v*). Per quanto riguarda le opere di Tasso vd. *Padre di famiglia* 48-50; *Cataneo-conclusioni* 82; *Conte* 97-98; *MC* IV 848-941.

179. Tasso riprende il tema platonico dell'amore come causa generante il cosmo (per cui vd. *Ti.* 29C-31B; FICINO, *Theol. plat.* II XIII) e lo mette in relazione con il testo evangelico, combinando il prologo del Vangelo di Giovanni (1,3 «Omnia per ipsum facta sunt» e 10 «mundus per ipsum factus est») e la prima lettera di Giovanni (4,8 «Deus charitas est»). Cfr. inoltre FICINO, *In Dionysium Areopagitam De divinis nominibus commentarium* (FICINO 1576, II, pp. 1060-1066), ma soprattutto *Purg.* XVII 91-93 («"Né creator né creatura mai, / Cominciò ei, figliuol, fu senza amore, / O naturale o d'animo, e tu 'l sai"»), ripreso esplicitamente in *Cataneo-conclusioni* 36 a proposito dell'amore che connota ogni forma di esistenza, dal Creatore alle creature. Al riguardo, da segnalare l'esposizione del passo offerta da Cristoforo Landino e Alessandro Vellutello conosciuta da Tasso: «nè Iddio, il quale solo è creatore, è senza amore [...] nè creatura, non solamente rationale, ma irrationale [...] perché tutte le creature hanno amore, cioè, una inclinazione alla conservation di se medesimo» (cfr. DANTE-LANDINO-VELLUTELLO 1564, c. 223*r* e RUSSO 2022, pp. 391-392, n. 27. Su Tasso lettore di Landino esegeta di Dante vd. SQUICCIARINI 2020). In una variante d'autore del primo *Messaggiero* (RAIMONDI 1958, III, p. 390), presente nel ms. 107 della Biblioteca Arcivescovile di Udine (denominato U nell'ed. critica di Raimondi), si paragona l'azione di Dio che plasma l'uomo a quella dell'orsa che con la lingua dà forma compiuta agli orsacchiotti; l'immagine, che sarà ripresa in *MC* VI 423-436, è di origine classica: cfr. ARIST. *Hist. An.* 579a; PLIN. *Nat. Hist.* VIII 126; OV. *Met.* XV 379-381; AMBR. *Exameron* IX 4 18.

e, avuti, gli ama non solo per suo ma per lor bene, e i figlioli per gratitudine o per bisogno riamano il padre, Iddio, amando se stesso, produsse le cose fuor di sé, le quali amò come fattura sua, e fu da loro riamato come fattore e conservatore.[180] **[147]** Ma fra questi amori è grandissima differenza; percioché il primo amore d'Iddio non è distinto da l'essenza di Dio, ma è Iddio; gli altri amori d'Iddio a le cose create altro non sono che volontà di compartir la sua bontà, ove gli amori de le cose create sono desiderio di participarla:[181] con l'amor dunque tutte le cose a Dio si congiunsero, e più si congiunsero quelle che più l'amarono, e più l'amarono quelle che più lo conobbero, le quali furono distinte d'intorno a lui co 'l ternario e co 'l novenario, numero che piace a Dio, e gli altri con gli altri diversamente.[182] **[148]** Ma poi che Iddio vide che gli intelletti creati da lui, che iddii furono poi detti, pieni di nova maraviglia verso là rivolgevano ogni loro affetto e ogni loro operazione, in così fatta maniera loro cominciò a favellare:[183]

180. Il passo dipende da FICINO, *Commentarium in Convivium* III II (PLATONE-FICINO 1539, p. 381), dove l'Amore divino viene detto «effector omnium et servator» («fattore e conservatore del tutto» nella traduzione volgare). L'annominazione fattura/fattore è suggerita da *Par.* XXXIII 5-6.

181. THOM. *ST* I q. 9 a. 3; IDEM, *Super Sent.* II dist. I q. 2 a. 1. Cfr. *MC* I 164-169.

182. Lo spirito sta parlando delle intelligenze angeliche, distinte in schiere secondo specifici ordini numerici, come si sostiene nei testi dello pseudo-Dionigi Areopagita (*Coel. Hier.* VI-X 200C-273C), ripresi e compendiati da Marsilio Ficino, insieme ad altri riferimenti a Giamblico e Proclo, in un brano della *Teologia platonica* (I V), probabile fonte diretta di Tasso: «In distinguendis autem ordinibus angelorum Dionysius ternario novenarioque numero in primis, necnon interdum septenario utitur. Quinetiam duodenarium in Christianorum mysteriis reperimus. Idem et Iamblichus Proclusque Platonici post Dionysium observarunt. Supremos enim et medios angelos ternario et novenario dividunt, sequentes autem septenario, postremos denique duodenario ordinum numero partiuntur. Quoniam vero apud Platonicos gradus corporum sunt rationalium animarum umbrae, animarum vero gradus sunt imagines angelorum, idcirco nonnulli angelorum ordines secundum ordines corporum simul animarumque distinguunt». Come si può notare, nel *Messaggiero* si sostiene che alcune schiere angeliche sono divise per tre e per nove, mentre altre in un numero generico, che non viene specificato («e gli altri con gli altri diversamente»): probabilmente ciò dipende dalla diversità di opinioni dei vari filosofi a questo proposito, secondo quanto si legge nel brano citato di Ficino. Tali considerazioni angelologiche sono frutto del processo di revisione del dialogo successivo alla prima redazione.

183. In *Ti.* 41A-D, il demiurgo affida agli dei creati la generazione dei viventi mortali. Tasso, seguendo Tommaso d'Aquino (*ST* I qq. 44, 45, 65), esclude la presenza di più soggetti creatori, ma attribuisce alle Intelligenze celesti il compito di imprimere nella materia le forme concepite nella mente di Dio. Allo stesso modo si era espresso Dante in *Par*. VII 130-144 (dove pure si sostiene la creazione diretta, senza intermediari, dell'uomo): «Li angeli, frate, e 'l paese sincero / nel qual tu se', dir si posson creati, / sì come sono, in loro essere intero; / ma li elementi che tu hai nomati / e quelle cose che di lor si fanno / da creata vir-

[149] «O iddii, de' quali io son padre, molto m'è caro che voi m'amiate, percioché ne l'amor vostro conosco la perfezione de l'opere mie e in voi mi compiaccio: laonde non avrete mai fine, quantunque possiate averlo; perché, se ben voi siete di natura in parte mortale, nondimeno per mia volontà giamai non morrete. **[150]** Ma sì come l'amor ch'io portava a me medesimo non m'ha in modo invaghito di me stesso ch'io mi sia dimenticato di crear voi, così vorrei che voi altri per vaghezza che di me avete non vi dimenticaste d'oprar ne le cose inferiori; e se per altro non vi piacesse, vi dee almeno piacere per compiacere a me, che son vostro padre e signore, il quale non debbo, né il consente la mia dignità, adoprar la mia possanza senza alcun mezzo ne le cose mortali e caduche. **[151]** Fate dunque studiosamente i vostri corsi e trasfondete ne gli elementi quella virtù che da me avete ricevuta e compartita a' vostri cieli, sì ch'io vegga l'aria, l'acqua e la terra piena di quegli animali de' quali è adorno il primo essempio ch'io ne feci, a la cui similitudine gli altri mondi deono esser fatti, come voi, in me riguardando, conoscerete».

[152] Così disse Iddio facitore; quando gli dei creati, volgendosi da la contemplazione a l'azione, mossero i cieli, produssero l'erbe e i fiori e le piante e vestirono le piagge e le valli e i monti di mille vaghezze e di mille varietà di colori; e l'acque, che pur dianzi ricoprivano la terra, si ritirarono dentro a certi confini, lasciando grande spazio de la terra discoperto per la vita de gli animali.[184] **[153]** Allora ella, piena ancora de l'umidità de l'acque, ricevendo i raggi del sole e de la luna e de l'altre stelle, s'ingravidò e cominciò a partorir gli animali, i quali si vedevano uscir del suo grembo non altramente ch'ora veggiamo spuntar l'api da le spalle d'un bue putrefatto, o come ne l'Egitto, quando il Nilo si ritira dentro il suo letto, si veggono da le fertili campagne nascere varie maniere d'animali;[185] e già le selve si riempievano di fiere solitarie così feroci come fugaci, e gli armenti e le gregge ne' fecondi prati si ragunavano a pascolare, e i pesci guizzavano per lo mare e per li fiumi, e gli

tù sono informati. / Creata fu la materia ch'elli hanno; / creata fu la virtù informante / in queste stelle che 'ntorno a lor vanno. / L'anima d'ogne bruto e de le piante / di complession potenziata tira / lo raggio e 'l moto de le luci sante; / ma vostra vita sanza mezzo spira / la somma beninanza, e la innamora / di sé sì che poi sempre la disira». In Basile 1991, *ad loc.* si rimanda inoltre a Ficino, *Theol. plat.* IV I. Anche nel commento al sonetto a Ercole Cato si parla degli intelletti separati come *iddii* o *dei secondi* (*Prose diverse*, II, pp. 157-159), rinviando al *Timeo* di Platone.

184. Nel racconto si contamina il *Timeo* (77A-C) con la *Genesi* (1,6-13).

185. In Mazzali 1959, *ad loc.*, si rimanda al commento di Ficino a *Enneadi* II 3 4 (Plotino-Ficino 1540, cc. LXX*v*-LXXI*r*) e, in quanto al Nilo, a Cic. *Nat. D.* II 52 130. *spuntar l'api da le spalle d'un bue putrefatto*: si tratta del processo della bugonia; è celebre la descrizione che ne viene offerta in Verg. *Georg.* IV.

augelli dispiegavano le penne per l'aria: sì che omai nulla parea che mancasse di perfezione a questo mondo inferiore. **[154]** Ma Iddio, vedendo ch'egli aveva dati i suoi cittadini al cielo e i suoi a ciascun altro elemento, volle a tutti compartire le dovute dignità: ordinò dunque che tutti gli animali guidati da la natura seguissero necessariamente gli appetiti del senso; ma non consentì che potessero inalzar gli occhi verso le stelle, accioché non s'invaghissero de le bellezze del cielo, le quali non dovean possedere.

[155] Poi chiamò tutti gli dei a consiglio, ed egli poscia così cominciò a ragionare:[186] «Tutte le cose ch'avete fatte, o figliuoli, son buone, perché in tutte risplende alcun raggio de la mia bontà, ma in alcune più chiaramente e meno in alcun'altra,[187] e tutti gli elementi sono stati ornati da voi di quel che loro si conviene. Solo rimane che si dia a la terra un animale che non sia a voi soggetto né operi come gli altri per necessità di natura, ma ch'abbia la volontà libera, e, potendo inalzar gli occhi a queste nostre eterne abitazioni, possa d'esse invaghirsi: il quale, se bene userà la libertà de la volontà ch'io gli avrò data, voglio che costà su possa salire e farsi di questa nostra città cittadino; ma perché egli sarà di tanta eccelenza ch'a voi in alcun modo si potrà agguagliare, non voglio ch'alcun di voi ne la sua creazione s'impacci, ma da me avrà il principio, e con la parte sua immortale la mortale sarà tessuta quasi in un nodo de l'universo e tutti coloro che nasceranno di lui sempre da me avranno l'anima, e 'l corpo da gli elementi».[188]

[156] Così disse; ed egli medesimo, disceso in una piacevolissima parte de la terra, formò l'uomo e gli spirò co 'l divin fiato nel corpo lo spirito de la

186. Nel *Timeo* (41A-D) il demiurgo si rivolge soltanto una volta agli dei creati, mentre nel *Messaggiero* abbiamo due discorsi: uno riguardante la creazione di tutti gli esseri viventi (149-151), l'altro quella dell'uomo (155). Inoltre, se nel dialogo platonico il demiurgo affida agli dei creati il compito di dare all'uomo sia il corpo sia le parti mortali dell'anima, ossia l'anima irascibile e quella concupiscibile (*Ti.* 69B-70D), riservando a sé stesso soltanto la formazione dell'anima razionale, nel *Messaggiero* la creazione dell'uomo è invece di pertinenza esclusiva di Dio. Cfr. per questo Thom. *ST* I q. 91 a. 2, seguito da Dante (*Par*. VII 142-148).

187. Tasso riprende Dante: «La gloria di Colui che tutto move / per l'universo penetra, e risplende / in una parte più e meno altrove» (*Par.* I 1-3). Il passo ricorre spesso nei testi tassiani: cfr. *Considerazioni sopra tre Canzoni di M. Giovan Battista Pigna* (*Prose diverse*, II, p. 77), *Conclusioni amorose* I (ivi, II, p. 65), *Forno* 57 e *DPE* IV, p. 195. Vd. anche Capra 1993, p. 132.

188. Il riferimento all'uomo come «nodo dell'universo», già incontrato al § 111, è un'aggiunta frutto della revisione del dialogo. In Prandi 2014, p. 179, a proposito dell'uomo chiamato a diventare con il libero arbitrio cittadino del cielo, si rimanda non solo a *Purg*. XXXII 101-102, ma anche a Pico, *Epistulae* 1 (Pico 1517, c. V$_{i}$*r*) e Idem, *Oratio de hominis dignitate* (ivi, c. S$_{vi}$*r*). Vd. inoltre Ficino, *Theol. plat*. V XIII e XVIII IV.

vita, imprimendo ne l'intelletto suo, ne la volontà e ne la memoria l'imagine de la sua essenza.[189] Quindi si ritirò nel cielo, e tutti gli dei, quasi spettatori, rivolsero gli occhi al nuovo abitator de l'universo che, portando il simulacro de la divina bellezza, nel teatro del mondo cominciava l'azione del suo quasi poema.[190] **[157]** Ma perché Iddio vide ch'egli aveva da far fiero contrasto con l'appetito del senso, il quale, armato de l'arme del piacere e de la cupidità de l'avere e de l'onore, tenterebbe d'impedirgli la salita del cielo, volle dargli un padrino che la volontà amaestrasse a la futura battaglia, e come giusto signore un altro ancora ne consentì che avesse la parte sensuale. **[158]** Questi sono i due geni, il buono e 'l rio, da' quali gli instinti vostri sono drizzati:[191] e il reo è detto reo non perch'egli sia di natura malvagio, perché tutte le cose create sono buone, ma reo si chiama da gli effetti e da l'ufficio suo, avend'egli preso cura, come invidioso de l'eccelenza de l'uomo, di volgere a' diletti e a l'ambizione e a l'avarizia l'appetito concupiscibile, che v'inchina per se stesso, e di traspo⟨r⟩tarlo talora con ira smoderata oltre que' termini che sono da

189. In questo passo viene corretto e sviluppato in chiave cristiana il dettato platonico, provando ad armonizzare quanto si sostiene in *Ti.* 41D-42E con il racconto della *Genesi*: «Formavit igitur Dominus Deus hominem de limo terrae et inspiravit in faciem eius spiraculum vitae, et factus est homo in animam viventem. Plantaverat autem Dominus Deus paradisum voluptatis a principio, in quo posuit hominem quem formaverat» (2,7-8). La concezione secondo cui memoria, volontà e intelletto dell'uomo rappresenterebbero un'immagine dell'essenza divina, ossia delle tre ipostasi trinitarie, deriva da Sant'Agostino (vd. soprattutto *Trin.* X XI 17-X XII 19, XV III 5, XV XX 39-XV XXIII 43) ed è di grande fortuna nella storia della spiritualità e della teologia cristiane (cfr., ad esempio, *ST* I q. 45 a. 7). Essa ricorre anche in altri testi tassiani: *Forno* (Dedica); *Discorso della virtù eroica e della carità* (*Prose diverse*, II, p. 197); *MC* VI 1691-1708.

190. A proposito della vita come poema, in PRANDI 2014, pp. 179-180 si rimanda a PLOT. *Enn.* III 2 17 (PLOTINO-FICINO 1540, c. CXLIX*r*-*v*). Il *topos* del *theatrum mundi* è ricorrente nel *Mondo creato*: I 388-391; III 90-98; IV 69-75; VI 46-54; VII 1-52.

191. La teoria dei due demoni, buono (calodemone) e cattivo (cacodemone) è di vasta tradizione; si ricordi il *Commentarium in Convivium* VI VIII di Ficino («duo sunt daemones illi, quos Plato nostris animis semper adesse vaticinatur: quorum alter ad superna erigat, alter deprimat ad inferna, alter calodaemon, id est bonus daemon sit, alter cacodaemon, id est malus sit daemon. Revera utrique sunt boni, quoniam tam sobolis procreatio quam indagatio veritatis necessaria et honesta censetur. Verum secundus ideo dictus est malus, quia propter abusum nostrum saepe nos turbat et animum a precipuo eius bono quod in veritatis speculatione consistit, avertit maxime et ad mysteria viliora detorquet»; PLATONE-FICINO 1539, p. 398), a cui si aggiungano PLOT. *Enneades*, III V (PLOTINO-FICINO 1540, cc. CLXVI-*v*-CLXVIII*v*); GIAMBLICO, *De Mysteriis* (GIAMBLICO 1497, cc. e_v*v*-e_{vi}*r*); PROCLO, *De anima et daemone* (PROCLO 1497, c. f_{iii}*r*-*v*); SCALIGERO, *Poetices libri septem* III XXVI (SCALIGERO 1561/2, p. 116A; postille in BALDASSARRI 1983, p. 57); NIFO, *De amore* II XCVIII (NIFO 1530, cc. CXXXXIII*r*-CXXXXIV*v*).

la ragione prescritti.[192] **[159]** E questi furono di quelle nature intellettuali le quali dissi che son di numero quasi infinito, sì che agevolmente, poi che gli uomini furono multiplicati, a ciascuno due ne furono assignati: e se tu ben ti rammenti de l'istorie, malvagio demone fu quello il quale con spaventosa faccia due fiate apparve a Bruto, e la prima gli disse: «Un'altra volta ne' campi Filippici mi vedrai».[193]

[160] Qui fermò lo spirito il corso del suo divino ragionamento, e io tacqui per buono spazio, soprapreso da altissima maraviglia; poi così cominciai a ragionare: Assai m'hai tu persuaso che siano queste nature intellettuali oltre quel numero ancora ch'io stimava ragionevole; e in questa parte, come ricco e liberale promettitore che molto più dà che non promette, molte cose insieme m'hai detto degne ch'io faccia di loro prezioso tesoro ne la memoria. Ma la seconda parte de la promessa non hai tu ancora adempiuta: aspetto dunque d'udire quel che esse sieno, e poi che sian quelle de le quali prima ragionasti. **[161]** Demoni, rispose, sono sostanze corporee, ragionevoli, atte a patire e immortali.[194] Allora io replicai: Già io udii dire ne le scuole de' Pe-

192. Seguendo Platone-Ficino 1539, p. 398, lo spirito puntualizza che il cosiddetto demone cattivo non è ontologicamente malvagio perché tutte le cose create sono buone (nella redazione a stampa si precisava: «il male non si trova nell'universo e altro paraventura non è che privazion dell'essere»; *Messaggiero I* 154). Si tratta di uno dei principi cardine della riflessione teologica cristiana (ma già presente in autori neoplatonici come Proclo), a partire soprattutto da Sant'Agostino (si pensi, ad esempio, al *De natura boni*): il male non ha una consistenza ontologica, non ha sostanza, ma è privazione di essere, privazione di bene (cfr. ps.-Dion. *Div. Nom.* IV 32; Thom. *ST* I q. 48 a. 1 e, specificatamente sui demoni, Idem, *SG* III CVII). Anche il riferimento all'invidia del demone cattivo sembra riprendere un concetto di stampo cristiano, per cui le attività di Satana sono dettate da invidia nei confronti dell'uomo, oggetto della predilezione divina (tema presente anche in *GL* IV 10 5-8): cfr. Sap 2,23-25 («Quoniam Deus creavit hominem inexterminabilem et ad imaginem similitudinis suae fecit illum. Invidia autem diaboli mors introivit in orbem terrarum; imitantur autem illum qui sunt ex parte illius»); August. *De Civ. D.* XV 23 1; Pietro Lombardo, *Sententiae*, II XXI 1; Thom. *ST* I q. 63 a. 2-3. Si ricordi anche *Inf.* I 111, dove Satana viene indicato con il termine 'invidia'.

193. Si fa riferimento a un celeberrimo episodio della storia antica narrato nelle *Vite parallele* di Plutarco, sia in quella di Bruto sia in quella di Cesare (*Brut*. 36 1-7; *Caes*. 69 6-14): una notte, mentre l'esercito capeggiato dai cesaricidi si trovava ad Abido, verso la metà di luglio del 42 a.C., in procinto di salpare dall'Asia, Bruto ebbe una visione: gli apparve un uomo di eccezionale grandezza e di aspetto terrificante. A stento Bruto trovò il coraggio di chiedergli chi fosse e il fantasma con voce bassa e profonda rispose: «"Sono il tuo cattivo genio, Bruto; Bruto, mi rivedrai a Filippi"». E Bruto, imperturbabile replicò: «"Ti rivedrò"». Il fantasma sarebbe poi riapparso una seconda volta prima della battaglia. Cfr. anche Scaligero 1561/2, p. 116A; Pomponazzi, *De incantationibus* VII 6.

194. Tasso riprende la definizione classica di demone fornita in Apul. *De Deo Socratis* XIII 148 («daemones sunt genere animalia, ingenio rationabilia, animo passiva, corpore

ripatetici che ciò che è atto a patire è mortale: laonde, se essi sono acconci a patire, è necessario che siano mortali. **[162]** Ed egli: Cotesto sarebbe vero se le passioni de' demoni fossero passioni del corpo o seguissero la sua temperatura; ma elle son passioni de l'animo e non dipendono da la temperatura del corpo. Pur, se alcun dubbio ti rimanesse, ricorri a la volontà di Dio, per la quale molte cose che si possono dissolvere non si dissolveranno, né moriranno molte che possono morire. **[163]** Non hanno dunque corpo i demoni, se le passioni loro da' corpi non dipendono, dissi io allora. Hanno, rispose, ma non invidiano né s'adirano perché abbiano corpo, come fanno gli uomini; ma perché s'adirano e invidiano, hanno corpo: e perché ciascuno che s'adira e invidia può amare, possono amare, e il loro amore molte fiate a quel de gli uomini concupiscibile è assai somigliante.[195]

[164] Qui egli tacque; e io così dissi: Già avendo io altre fiate udito dire che i demoni de le femine s'innamoravano e godevano de' loro amorosi abbracciamenti, non dava maggior credenza a cotali parole ch'io soglia dar a quel che favoleggiano le vecchiarelle co' fanciulli, quando a la lor conocchia traggono la chioma. **[165]** Ma ora, intendendo da te come tu provi che essi siano soggetti a le amorose passioni, non mi pare sconvenevole; e, ricordandomi quel che de' giganti lessi ne le sacre lettere e quel che de gli eroi ne le gentili ho letto, mi confermo in questa opinione.[196] Mi par nondimeno cosa

aeria, tempore aeterna») e, pur con alcune differenze (tra cui quella relativa al corpo dei demoni, non 'aereo' ma 'etereo'), in CALCIDIO, *In Timaeum* CXXXV («Daemon est animal rationabile, immortale, patibile, aethereum, diligentiam hominibus impertiens»). Entrambe le definizioni sono riportate in THOM. *QD*, *De malo* q. 16 a. 1 arg. 8 e in CHARPENTIER, *Platonis cum Aristotele in universa philosophia comparatio*, *In Alcinoi institutionem ad doctrinam Platonis commentarius* XIII IV (CHARPENTIER 1573, p. 342). La definizione di Apuleio si ritrova in molti testi: AUGUST. *De Civ. D.* VIII 16; THOM. *QD*, *De potentia* q. 6 a. 6 co.; IDEM, *SG* II, Cap. 90, n. 13; NIFO 1503, *De daemonibus* III 4-6; POMPONAZZI, *De incantationibus* X 4 e XIII 14. Anche Ficino (*Commentarium in Convivium* VI III) sostiene che i demoni siano immortali e soggetti alle passioni, le quali però vanno intese come «animi affectus», per cui i demoni buoni amano gli uomini, i malvagi li odiano (PLATONE-FICINO 1539, p. 395). Come ricorda Pomponazzi (*De incantationibus* X 4), tale definizione è condannata dalla Chiesa, poiché i demoni erano angeli e quindi se questi sono privi di corpo lo debbono essere anche loro: THOM. *ST* I q. 50 a. 1-2 e soprattutto *Super Sent.* II dist. 8 q. 1 a. 1 e *QD*, *De potentia* q. 6 a. 6 arg. 1.

195. I demoni subiscono le passioni perché operano sulla materia corruttibile e in ciò sono simili all'anima concupiscibile dell'uomo.

196. Per quanto riguarda il testo sacro lo spirito fa di nuovo riferimento a Gn 6,4 («Gigantes autem erant super terram in diebus illis. Postquam enim ingressi sunt filii Dei ad filias hominum, illaeque genuerunt, isti sunt potentes a saeculo viri famosi»), mentre per quanto riguarda i testi dei gentili (ossia dei pagani) al *Cratilo* (397E-398E), dove Socrate so-

assai maravigliosa che di due spezie di natura diverse, quali sono la umana e quella de' demoni, possa nascere un misto che sia gigante o eroe. **[166]** Meno inusitata ti parrà, rispose lo spirito, se tu ti ridurrai a memoria che dal cavallo e da l'asina nasce il mulo, e nel paese di Cirene i cani nascono da' lupi e da le cagne, e i cani Laconici da' cani e da le volpi, e gli indiani da le tigri e da' cani, ma nel terzo congiungimento, e che ne la riva d'un fiume d'Africa dal rimescolamento di varî animali son prodotti ogni giorno molti mostri:[197] nondimeno puoi di ciò credere al tuo modo. **[167]** Ma sappi che il corpo de' demoni non è grosso e terreno come quello de gli uomini, ma etereo e sottile in modo che essi agevolmente possono penetrare in ciascuna parte; laonde a coloro se ne vanno che essi conoscono disonesti amatori, i quali persuadono con nuovi e maravigliosi modi, mescolandosi fra' loro pensieri, o dormano o siano desti, con alcune imaginarie invenzioni: e da sì fatte imaginazioni sono molte fiate ingannate le maghe e l'altre donne che a' demoni credono di congiungersi ne gli amorosi abbracciamenti.[198]

stiene che 'eroe' derivi da ἔρως ('amore'), perché gli eroi avrebbero origine dagli amori tra le divinità e i mortali. A tale paraetimologia si accenna anche *infra*, 185-186.

197. Il riferimento all'ignoto fiume africano è desunto da Plin. *Nat. Hist.* VIII 16: «in Africa [...] per carestia d'acque bisogna che molte fiere insieme a pochi fiumi si ragunino e per questo vi si veggono molte e strane forme d'animali, perché gli animali d'una spetie si mescolano con le femine d'un'altra spetie o per forza o per amore onde è vulgato proverbio tra Greci che Africa sempre produce qualche nuova cosa» (cito dal volgarizzamento offerto in Plinio-Landino 1543, p. 178). Il proverbio, assente nella terza redazione del dialogo, è menzionato in quella a stampa (*Messaggiero I* 166). Nella revisione del dialogo Tasso aggiunge altri esempi desunti da Arist. *Hist. An.* 606b-607a: «Unde proverbio quodam dicitur: Semper aliquid novi Africam afferre. Facit enim illius situs aquarum penuria, ut ferae eodem concurrant bibendi causa, quo quidem loco etiam quae alienigenae sunt, coeunt et generant, quorum tempora eadem ferendi uteri sint et magnitudines non multo inter se discrepent, redduntur mitiora desyderio fluvii [...]. Sed vel alibi coitu alienigenarum procreari apertum est, ut in Cyrenensi agro lupi cum canibus coeunt et laconici canes ex vulpe et cane generantur. Indicos etiam canes ex tigride et cane gigni confirmant: verum non statim, sed tertio coitu; primo enim belvinos adhunc catulos procreari aiunt, alligantur canes locis desertis et nisi belva incensa libidine sit, saepe lacerantur» (Aristotele-Teofrasto-Alessandro di Afrodisia 1513, c. 45*v*). In *Corredo al* Mondo creato, I/ 2, p. 648 si segnala che il passo aristotelico viene ripreso in *MC* VI 1549-1552 («Mancate son ancor l'estranie e miste / Forme confuse d'animai feroci, / Che presso a' fiumi accoppia Africa adusta, / D'orribil novità fiera e superba») e in *Conte* 246 («noi prenderemo per soggetto i mostri de l'Affrica, la quale genera sempre qualche cosa di nuovo»). Il proverbio è presente anche in Arist. *Gen. An.* II 746b, in Erasmo, *Adagi*, Centuria XXVII, n. 2610 e in Della Porta, *Magia naturalis* II XXIV (Della Porta 1558, pp. 94-95).

198. I rapporti sessuali tra maghe e demoni sono al centro di numerosi trattati, quattro e cinquecenteschi, di argomento demonologico; al riguardo vd. la ricca e approfondita trat-

[168] Qui si tacque lo spirito, e poi così ricominciò: Se troviam le spezie artificiali mescolate, è necessario che si concedano le naturali parimente miste, perché sempre l'artificiali de le naturali sono imitazioni; né si può ritrovar l'imitazione, se prima non si trova la cosa imitata. Chiamo io spezie artificiali non quelle ch'assolutamente sono fattura de l'arte, benché di queste ancora molte che son mescolate potrei annoverare, ma quelle che di due semplici spezie naturali per alcun artificio insieme si sono congiunte, quali sono gli innesti de le piante, di cui così leggiadramente cantò il tuo poeta in quei versi:

> Inseritur vero ex foetu nucis arbutus horrida;
> Et steriles platani malos gessere valentes,
> Castaneae fagus ornusque incanuit albo
> Flore piri glandemque sues fregere sub ulmis.[199]

[169] Taceva lo spirito co' versi di Vergilio, quand'io in cotal guisa rincominciai: Io veggio che l'isperienza ci dimostra, e la ragione c'insegna, che di due specie naturali semplici si può comporre una mista; ma questo credo ch'avenga fra quelle spezie solamente fra le quali è alcuna somiglianza, com'è fra 'l lupo e 'l cane e l'asino e 'l cavallo, i quali son tutti nel genere de gli animali privi di ragione e di forma di corpo non molto dissomiglianti; ma fra l'uomo e l'animale bruto è per aventura tanta lontananza che di loro un animal misto non si può accoppiare: onde ciò che si dice del minotauro, del centauro e de le sirene, estimo io invenzione de' poeti; né presto maggior credenza a quello che scrisse Aristotele d'Onosceli, la qual, essendo bellissima fanciulla, era nata d'una asina, e Agesilao d'Epona, che nacque d'una cavalla, o pur a quel che si legge ne l'istorie de le cose di Settentrione, ch'Ulfone, padre di Nugillo, da cui son derivati i re di Dania, fosse generato d'un orso.[200] **[170]** Ragio-

tazione svolta in Stephens 2002. Tra le fonti più probabili di Tasso ricordiamo il dialogo *Strix* di Giovan Francesco Pico (pp. 372-374, 430-434). Anche Jean Bodin, nella *Démonomanie des sorciers* II 7, si sofferma su tale argomento.

199. «S'innesta sui prodotti del noce il corbezzolo ispido; / perfino i platani sterili portano mele eccellenti, / il faggio biancheggia del fiore del castagno, l'orno di quello / del pero e i maiali spezzano sotto gli olmi le ghiande» (Verg. *Georg.* II 69-72).

200. La rassegna degli animali misti, nati dall'unione di uomini e animali, inizia con alcune figure mitologiche: il minotauro (essere dal corpo umano e dalla testa taurina, figlio del Toro di Creta e di Pasifae, regina dell'isola), i centauri (metà uomini e metà cavalli, figli di Issione e Nefele) e le sirene (divinità marine, donne nella parte superiore del corpo e pesci in quella inferiore; cfr. *Conte* 92). Nella revisione del dialogo, successiva alla prima edizione a stampa, Tasso aggiunge altri dati eruditi, per cui menziona Onosceli, Epona e Nugillo. I primi due nomi sono tratti dai *Moralia* di Plutarco (*Par. Min.* 312D-E), dove si racconta che Aristonimo di Efeso, a causa del suo odio per le donne, si unì a un'asina, che, dopo

nevolmente estimi, rispose lo spirito; nondimeno fra il demone e l'uomo è maggior somiglianza di natura che non è fra l'uomo e 'l bruto, perché l'uomo è simile al bruto ne la mortalità del corpo e al demone ne la immortalità de l'anima, e quel che determina la natura de l'uomo è l'esser ragionevole;[201] e in questo egli conviene co 'l demone: non conchiude la ragione, ma determina l'autorità. E ciò sia detto accioché l'ingegno tuo, usato a le profonde questioni, non cessi da la sua propia operazione.[202]

qualche tempo, generò una bellissima fanciulla di nome Onosceli, mentre Fulvio Stello, per lo stesso motivo, si unì a una cavalla, che partorì Epona, dea protettrice dei cavalli. Secondo Plutarco la prima vicenda è narrata nel secondo libro dei *Paradossi* da Aristocle e la seconda nelle *Storie italiche* di Agesilao. Nell'edizione di riferimento del testo plutarcheo (p. 2615) si chiarisce che Aristotele al posto di Aristocle è *lectio facilior* presente in alcuni testimoni, mentre Agesilao è un autore attestato solo in questo passo di Plutarco. Nel Fondo Barberiniano della Vaticana è conservato un volume (segnatura Stamp. Barb. cr. Tass. 2) con una selezione degli scritti di Plutarco letto e postillato da Tasso (si veda Chines 1997, Basile 1998 e Russo 2022, p. 388, n. 2); il brano in questione è in Plutarco 1532, c. 104*v* («Haec *Aristoteles* secundo mirabilium tradit»; corsivo mio). Il terzo riferimento, quello relativo a Ulfone, è desunto invece dalla *Historia de gentibus septentrionalibus* di Olao Magno, dove si racconta di una bellissima fanciulla che venne rapita da un orso e dalla loro unione nacque un figlio con lineamenti umani e sangue di belva; questi generò un tal «Trugillus Sprachaleg» (probabilmente il 'Nugillo' di cui parla Tasso), che fu il padre di Ulfone, dal quale discesero le stirpi dei sovrani danesi (Olao Magno 1555, XVIII, XXX, pp. 627-628). Una lunga filiera di animali fantastici e creature mostruose viene offerta in *MC* VI 1315-1557.

201. Che «l'esser ragionevole» (o «l'esser discorsivo», come si legge nella redazione a stampa; *Messaggiero I* 174) sia l'elemento proprio dell'uomo è opinione aristotelica, che ricorre sia nell'*Etica nicomachea* (I 1098a) sia nella *Politica* (I 1253a) sia, e soprattutto, nei *Topici* (I 102a; V 128b, 130b; VI 142b). Tale principio viene ricordato da Tasso anche in *Lettere*, I, n. 104.

202. Il problema della possibilità di un'unione tra demoni ed esseri umani è lasciato in qualche modo aperto: se, come sostiene Tasso personaggio, è conforme alla ragione credere che da due specie naturali semplici se ne possa comporre una mista, non è però possibile dimostrare sul piano logico-razionale che esseri superiori possano accoppiarsi con quelli inferiori; ciò vale sia nel caso degli uomini e degli animali sia in quello dei demoni (o delle semidivinità) e degli uomini. Credere all'esistenza di esseri formati dall'unione di uomini con divinità o demoni, da una parte, e, dall'altra, di uomini con animali può essere possibile soltanto appellandosi alle *auctoritates* che lo attestano (i poeti, la Bibbia, Aristotele, Olao Magno ecc.). La formula «non conchiude la ragione, ma determina l'autorità» rimanda proprio all'argomento induttivo *ab auctoritate* (Bozzola 1999, pp. 95-96). Tuttavia, è significativo che lo spirito solleciti il suo interlocutore a non accontentarsi e a proseguire nell'analisi razionale («accioché l'ingegno tuo, usato a le profonde questioni, non cessi da la sua propia operazione»). Ciò è conforme a quanto si asserisce in altri testi tassiani, come nel *Discorso della virtù feminile e donnesca* («E se nel filosofare più a la peripatetica che a la platonica opinione mi sono accostato, ho seguita per duce non tanto l'autorità quanto la ragione, con la scorta della quale se pur errare si può, meglio è l'errare, che guidato da l'autorità andare a dritto camino»; *Prose diverse*, II, p. 210), nel *Forno* («Ma soverchio è per aventura ricercar

[171] Ma, nuovo dubbio sopragiungendomi, replicai: Se ben io credo a le tue ragioni, le quali mi provano ch'el demone sia animale affettuoso, onde in consequenza sono constretto a credere ch'egli possa accendersi d'amore, nondimeno, perché l'amore presuppone sempre maggior imperfezione ne l'amante che ne l'amato,[203] non mi par ragionevole che egli possa amar l'uomo, essendo l'uomo men eccelente e men bello di lui, ma più convenevol sarebbe che egli de gli dei s'innamorasse.

[172] A questo così rispose lo spirito: Sappi che due sono le nature de l'amore: l'una è desiderio di participar de l'altrui perfezione, l'altra è volontà di compartir altrui la sua propia eccelenza. Questi due amori non si trovano semplici se non ne' due estremi, in Dio creatore e ne la materia prima: e in tutti gli altri soggetti si ritrovan mescolati, perché la materia prima ama la forma per adempir co 'l suo congiungimento i proprî diffetti, non potendo ella né desiderando di giungere a la forma alcuna perfezione;[204] ma Iddio ama le

l'autorità, ove si può trovar la ragione», sostiene il filosofo Agostino Bucci: 211), nella *Lettera sul matrimonio* per Ercole Tasso («A l'auttorità dunque di tanti filosofi debbiamo credere che necessario e buono sia il matrimonio: ma debbiamo ancor prestar credenza a la ragione, la quale ce lo persuade»; 37) e in *DPE* VI, a proposito della disparità di opinione tra Platone e Aristotele sul rapporto tra epica e tragedia («In questa materia tanto si deono considerar l'autorità quanto le ragioni»; p. 255). Il passo *non conchiude la ragione... da la sua propia operazione* è un'aggiunta della terza redazione.

203. Pur ammettendo che il demone è «animale affettuoso», ossia capace di provare passioni (affetti), l'interlocutore dello spirito si chiede come esso possa sentire amore per gli uomini se l'uomo è meno perfetto di lui e l'amore è desiderio di raggiungere una maggiore perfezione. Tali considerazioni presuppongono quanto si sostiene nel *Simposio* platonico e in particolare nel grande discorso di Socrate con Agatone (quando il filosofo afferma che Eros è amore di qualche cosa di cui si sente la mancanza; *Symp.* 199C-201C), nonché nel successivo dialogo tra Socrate e Diotima (quando la sacerdotessa di Mantinea spiega la nascita di *Eros* da *Penia*, Povertà, e *Poros*, Espediente; 203B-E). *Eros*, dunque, sempre accompagnato da indigenza e bisogno, si identifica non con l'amato (come aveva invece sostenuto Agatone; 194E-197E), ma con l'amante (204B-C), e il vero amante è colui che sa elevarsi al più alto grado di perfezione e salire la scala d'amore fino a raggiungere il più elevato oggetto d'amore (210A-212B). Alcune varianti interne apposte da Tasso nel manoscritto del dialogo conservato nella Biblioteca Arcivescovile di Udine (sigla: U nell'ed. Raimondi) rimandano chiaramente al *Simposio* platonico (*Dialoghi*, III, pp. 410-411). Cfr., inoltre, il commento di Ficino al *Simposio* (Platone-Ficino 1539, VI VII, pp. 397-398), al *Filebo* (Ficino 1576, II, Cap. XXX, pp. 1238-1239) e alle *Enneadi* (Plotino-Ficino 1540, III V, cc. CLXIX*v*-CLXX*v*). Nella XXII delle tassiane *Conclusioni amorose* si asseriva invece «Amore esser più nell'amata che nell'amante» (*Prose diverse*, II, p. 67).

204. L'amore, risponde lo spirito, può essere determinato o dal desiderio di acquisire la perfezione altrui o di condividere con altri la propria eccellenza: queste due tipologie diverse di amore si trovano in modo 'semplice', ossia puro, non contaminato tra di esse, rispettivamente nella materia e in Dio. La materia, priva di qualsiasi perfezione, ama nel senso

creature per compartir a tutti, a chi più e a chi meno, la sua perfezione, non aspettando da loro alcuno accrescimento de la felicità. **[173]** E or rammentati di quel c'hai letto leggendo Omero, quando Giove dice che, s'egli mandasse giù una catena dal cielo sin a la terra e tutti gli dei cercassero, apprendendosi a quella catena, di tirar Giove a sé, non potrebbono, ma egli di leggieri a sé tutti gli tirarebbe.[205] **[174]** Questa catena altro non significa che la catena

che aspira alla forma per farsi perfetta, per acquisire ciò di cui è priva, ciò che le manca («i propri difetti»); Dio invece ama non perché manchi di qualcosa, ma per donare ad altri la possibilità di partecipare alla propria perfezione. Le considerazioni svolte da Tasso paiono dipendere dal *Trattato dell'amore humano* di Flaminio de' Nobili, in particolare dalle ultime pagine dell'opera. In esse, infatti, si riprende il problema relativo all'identificazione di *Eros* con l'amato o con l'amante (o meglio se sia maggiore perfezione nell'amare o nell'essere amato) e si riflette attorno alle due diverse «maniere d'Amore»: «una per cui lo Amante ridondando di perfettione la vuole comunicare altrui; l'altra, onde ardendo l'Amante desidera l'Amato, come sua perfettione. Nel primo Amore l'Amante è cagione effettiva e l'Amato è quasi materia e soggetto [...]. Nel secondo, l'Amato è fine e l'Amante pende da lui come tutte le altre cagioni pendono dal fine e a lui si indirizzano per conseguire la perfettione loro, e di sì fatto Amore amano gli Angioli e i Santi Iddio» (DE' NOBILI 1567, cc. 55*v*-56*r*). Significative alcune postille di Tasso: «Amante esser più divino de l'Amato»; «l'Amato è fin de l'Amante»; «Due maniere d'Amore» (DE' NOBILI 1895, cc. 55*v*-56*r*). Si ricordi inoltre la XIII delle *Conclusioni amorose*: «Amore esser non solo dall'inferiore al superiore, e dall'eguale all'eguale, ma anco dal superiore all'inferiore, onde potersi porre in Dio, senza notar in lui difetto» (*Prose diverse*, II, p. 66). A ciò si aggiungano le considerazioni svolte da Aristotele in *Ph.* I 9 192a, in cui si spiega come, «posto che ci sia qualcosa di divino, di buono e di desiderabile», ne consegua «l'esistenza di qualcosa che per natura e in conformità della sua natura persegue e desidera quel divino», vale a dire «la materia», che aspira alla forma come «una femmina che desidera il maschio». Vd. anche il riproporsi del tema in *Cataneo-conclusioni* 24 e soprattutto in *Molza* 9: «Ma s'io m'attenessi a l'opinione d'alcuni filosofi naturali, direi che l'amore è prima affezione de la materia, la quale, essendo imperfetta ed informe, desidera la perfezione e la forma» (il riferimento ai «filosofi naturali» potrebbe dipendere da *Met.* A 983b e sgg.; vd. nell'ed. di riferimento il commento *ad loc.*). Cfr. inoltre LEONE EBREO, *Dialoghi d'amore* II (ed. di riferimento, pp. 149-152).

205. Lo spirito fa riferimento ad una celebre immagine di origine omerica (*Il.* VIII 18-27), esaminata attentamente nella sua genesi e nei suoi sviluppi più rilevanti in LOVEJOY 1936. Secondo il racconto iliadico, il padre dell'Olimpo ha convocato tutti gli dei in assemblea e ha raccomandato loro di attenersi alle sue decisioni, essendo il dio più forte di tutti: qualora provassero ad appendere alla volta del cielo una fune d'oro, essi non riuscirebbero neppure a smuoverlo, mentre lui, tirando la corda, potrebbe sollevare loro con la terra e il mare. Tale immagine, interpretata in chiave allegorica quantomeno a partire dal commento di Proclo al *Timeo* di Platone (LÉVÊQUE 1959, pp. 13-15 e 45-51), divenne espressione del legame stabilito tra Dio e tutte le realtà create; al riguardo, potremmo ricordare (su indicazione di MAZZALI 1959, *ad loc.*) PL. *Tht.* 153C-D e soprattutto MACR. *In Somn.* I 14 15: «cumque omnia continuis successionibus se sequantur degenerantia per ordinem ad imum meandi, invenietur pressius intuenti a summo deo usque ad ultimam rerum faecem una mutuis se

amorosa, con la quale Iddio potentissimo non è mosso da gli dei minori o da l'altre creature, ma egli tutte le muove come amato e desiderato:[206] perché, se Iddio amasse per ricever perfezione, l'oggetto amato sarebbe l'agente ed egli sarebbe il paziente, onde ne seguirebbe ch'egli sarebbe giù tirato: ma questo, come ho detto, è impossibile o solo possibile ad Amore. Ma egli, mandando giù i suoi doni e le sue grazie, l'una con l'altra innannellata a guisa d'aurea catena, fa che questo ordine di grazie discenda dal cielo a la terra, e con esse rapisce a sé gli angioli e tutte le creature che ad esso per farsi perfette s'apprendono: e tanto voglio aver detto de' due amori semplici.

[175] Or passiamo a gli amori de gli angioli e de le creature. L'angiolo sovrano, quando a Dio si rivolge, l'ama di quell'amore che presuppone imperfezione, percioché egli l'ama per farsi perfetto; ma quando si china verso gli angioli inferiori, ama loro per infondere in essi quella perfezione che da Iddio ha ricevuta; e gli angioli inferiori amano i superiori per farsi più belli, perciò che gli spiriti angelici che sono descritti ne l'ordine sommo contengono in sé le proprietà de gli inferiori; ma gli ultimi non hanno in tutto le proprietà de' superiori, ma, essendo illustrati, tanto ricevono di lume, quanta è la capacità di ciascuno.[207] **[176]** Qual maraviglia è dunque s'amano gli uomini, tutto che d'essi sian più eccelenti, poiché gli amano per illustri modi? Vedi omai

vinculis religans et nusquam interrupta conexio; et haec est Homeri catena aurea, quam pendere de caelo in terras deum iussisse commemorat». In Prandi 2014, pp. 181-182, si rimanda inoltre all'*Heptaplus* (Pico 1517, *Expositio quinta*, *Proemium*, c. C$_i$*v*), ma vd. anche Aristotele-Filalteo 1565, p. 58 (cfr. Capra 1993, p. 64). Si tratta di un'immagine molto cara a Tasso (e alla cultura rinascimentale in genere): cfr. *Lettere*, II, n. 125 (ad Alfonso II d'Este, 1579); *Rime* 1994, n. 794, 10-14 e n. 1012, 1-6; *Orazione in lode della serenissima casa de' Medici* 30; *GC* XX 40; *Giudicio* I 202-203 (con rimandi a Dionigi Areopagita – ma mediato da Ficino – e Aristotele, per cui vd. il commento di Gigante *ad loc.*); *MC* I 370-387 (per cui vd. anche Bembo, *Asolani* II XX) e III 718-724. In Tasso 1593, p. 137, a commento di *Illustre donna e più del ciel serena*, si cita Ficino: «i Magi, come dice il Ficino nel suo comento, s'appigliano a la catena fatale per gli infimi anelli, ma i gradi de la catena intellettuale sono presi da metafisici contemplativi e catena fatale in questo componimento si può intendere quella de' lumi che sono sottoposti al senso intellettuale» (Tasso sta facendo riferimento a Ficino 1576, II, *In Dionysium Areopagitam De divinis nominibus commentarium*, p. 1049). Cfr., anche per la bibliografia critica precedente, Russo 2002, pp. 30 e 204; Residori 2004, pp. 413-421; Prandi 2014, pp. 13-15 e 181-183.

206. Si tratta della concezione aristotelica del Motore immobile, oggetto d'amore che attrae a sé ogni esistenza senza esserne a sua volta attratto.

207. In Mazzali 1959, *ad loc.*, si rimanda al commento di Ficino al *De divinis nominibus* dello pseudo-Dionigi Areopagita (Ficino 1576, II, pp. 1080-1082) e alle *Enneadi* di Plotino (Plotino-Ficino 1540, II IX, *Contra Gnosticos*, cc. CXXIII*r*-CXXIV*v*). Si parla dei demoni buoni quali angeli «inferioris mundi gubernatores» in Ficino, *Commentarium in Convivium*, VI III (Platone-Ficino 1539, p. 395).

che 'l tuo dubbio è soluto. Disciolto è certo, io risposi, ma pur sarebbe più ragionevole ch'essi gli angioli maggiormente amassero, poiché il desiderio di compartir la perfezione dee esser minor che quel di riceverla. **[177]** Vero è quel che dici, rispose lo spirito, ed è vero che le creature tutte amano più ferventemente le cose più nobili e men le meno; Iddio nondimeno, tutto ch'ami per l'altrui perfezione, ama con maggior fervore d'ogni creatura: e questo avviene per l'infinito de la bontà, la qual supera senza alcuna proporzione la bontà di tutte le cose finite.

[178] Qui taceva lo spirito; quand'io, nuova occasione di ragionare porgendoli, ricominciai: Se i demoni possono amar gli uomini, non pare a me irragionevole che con essi ne gli amorosi abbracciamenti possano mescolarsi; e questa mia opinione è confermata dal mio poeta, quando dice:

> .... Quem Rhea sacerdos
> Furtivum partu sub luminis edidit oras,
> Mixta deo mulier.[208]

[179] Troppo dice il tuo poeta, rispose lo spirito, e in questo troppo offende la degnità de l'intelligenze celesti, né si doveva egli per aventura ricordare di quel che pur doveva aver letto nel *Convito* di Platone, che gli dei con gli uomini in alcun modo non si mescolano, ma per lo mezzo de' demoni con gli uomini hanno commercio;[209] benché non egli in ciò s'inganna, ma Platone e tu ancora, ch'i suoi versi non hai bene interpretati, perch'egli in quel luogo parla di Ercole, quando, tornando di Spagna, non era ancor deificato: e se ben il chiama dio, perché poi deveva fra gli iddii esser annoverato, non era disconvenevole ch'egli, vestito d'umane membra, potesse con una donna congiungersi. **[180]** Ma Platone, quando dice che gli iddii non si mescolano

208. «Lo diede alla luce [...] / furtivamente la sacerdotessa Rea, donna unitasi / a un dio» (*Aen.* VII 659-661). I versi si riferiscono ad Aventino, figlio della sacerdotessa Rea e di Ercole, il quale, dopo aver lasciato la Spagna, aveva raggiunto i campi di Laurento e il Tevere. In questo passo Virgilio fonde la leggenda sulla nascita di Aventino con quella della nascita di Romolo e Remo dalla sacerdotessa Rea Silvia, figlia del re albano Numitore. In *Aen.* VI 778 la madre di Remo e Romolo si chiama Ilia. Virgilio ha trasposto il nome di Rea Silvia dalla nascita di Romolo a quella di Aventino.

209. Si veda la traduzione di Ficino di *Symp.* 203A: «Deus quidem homini non miscetur, sed per id medium commercium omne atque colloquium inter Deos hominesque conficitur, et vigilantibus nobis et dormientibus. Quicunque harum rerum peritus est δαιμόνιος id est felix vir et sapiens nuncupatur: qui vero alias artes et facultates, quae manibus explentur callent mercenarii nominantur. Enimvero hi daemones multi atque varii sunt. Ex his unus est amor» (Platone-Ficino 1539, p. 431).

a gli uomini, non intende del mescolamento carnale: che se ciò intendesse, bene intenderebbe, perché l'appetito concupiscibile non conviene a gli angeli, i quali da lui sono iddii nominati; ma intende de' la famigliarità e de la domestichezza; e in ciò manifestamente s'inganna, perch'essi molte fiate, prendendo corpo umano, a gli uomini soglion dimostrarsi. **[181]** Ma forse Platone considera allora ne gli angioli quel che è naturale, non quel ch'è volontario: percioch'essi per natura non si dimesticarebbono con gli uomini per la distanza ch'è fra loro di natura e di luogo, ma, avendo la volontà libera e non obligata ad alcun determinato movimento, tutta inclinata a la carità e a la grazia, possono a gli uomini apparire, e alcuna volta il fanno. **[182]** Questo, dissi io, mi par molto ragionevole, né mi potrà più capir nel pensiero ch'in animo celeste possa accendersi desiderio carnale; ma ben dubito ancora s'i demoni possano per concupiscenza de le donne invaghirsi e con esso loro congiungersi amorosamente, e se vero sia quel che non solo da' poeti si dice de' satiri e de' silvani, ma da' teologi ancora de gli incubi e de gli succubi.[210]

[183] Già abbiamo conchiuso, rispose lo spirito, ch'i demoni non han corpo simile a questo nostro: laonde, quantunque essi potessero innamorarsi, non potrebbono nondimeno congiungersi amorosamente in quella guisa che fanno gli animali sottoposti a la generazione e a la corruzione. **[184]** Ma tu hai letto de gli incubi e de' succubi e de' silvani, e hai letto similmente ne le favole

210. I satiri e i silvani erano semidei agresti che si congiungevano con le ninfe, mentre gli incubi e i succubi erano demoni che prendevano rispettivamente forma maschile e femminile. Di questi, come Tasso afferma correttamente, si parla nei testi teologici; vd., ad esempio, AUGUST. *De Civ. D.* XV 23 (per il postillato tassiano vd. AGOSTINO 1555, p. 272) e THOM. *ST* I q. 51 a. 3. La fonte probabile delle considerazioni tassiane è la *Strix* di Giovan Francesco Pico della Mirandola (cfr. I, pp. 288-289), dove si cita esplicitamente, a conferma della veridicità di tali rapporti sessuali tra demoni ed esseri umani, il *De civitate Dei* (XV 23): «Sylvanos et Faunos, quos vulgo incubos vocant, improbos saepe extitisse mulieribus, et earum appetisse ac peregisse concubitum et quosdam daemones, quos Dusios Galli nuncupant, hanc assidue immundiciam et tentare et efficere, plures talesque asseverant, ut hoc negare impudentiae videatur: non hinc temerem aliquid audeo diffinire, utrum aliqui spiritus elemento aereo corporati (nam hoc elementum etiam quum agitatur flabello, sensu corporis tactuque sentitur) possint etiam hanc pati libidinem, ut, quomodo possunt, sentientibus foeminis misceantur». Il passo agostiniano è riportato due volte nell'epitome postillata da Tasso (AGOSTINO 1555, p. 49 e 272), che così lo annota: «Daemones quos Dusios Galli appellant»; «Ex illis qui dicti sunt angeli Dei Gigantes legimus esse natos»; «Sylvanos et Faunos, quos vulgo incubos vocat improbos saepe mulieribus extitisse» (postille citate in ARDISSINO 1997, p. 308). MAZZALI 1959 e BASILE 1991, *ad loc.* rimandano anche a BODIN, *Démonomanie* II 7 (BODIN 1580, cc. 105*v*-107*r*), nel quale si riprende esplicitamente il passo agostiniano (come avviene anche in EQUICOLA 1525, *Libro de natura de amore* IV, Cap. *Forza et potentia d'amore*, p. 139). Dei fauni si parla anche in PLIN. *Nat. Hist*. XXV 29 e XXX 84.

di Marte, quando Rea abbracciò,[211] e di Giove, che per godersi de l'Alcmena allungò la notte, laonde egli, *qui templa caeli concutit*, discese nel grembo di Danae in preziosa pioggia d'oro, ed Ercole e Perseo ne furono generati;[212] e leggesti ancora ne l'istorie ch'Alessandro e Scipione furono creduti figliuoli di Giove.[213] **[185]** E ciò suole avenire perché gli spiriti in sogno s'appresentano a gli uomini in forma bellissima e augusta e superiore a l'umana, quale è quella ch'in me vedi, sì che la lor fantasia, quasi tenacissima cera, s'imprime d'una imagine di bellezza più che mortale; e perché la virtù de la fantasia è grandissima, quando gli uomini vengono a gli abbracciamenti d'amore, venendoci pieni di sì alta imaginazione, i figliuoli che poi son prodotti soglion nascer simili a quell'eccelente idea di valore e di bellezza ch'i padri ne la mente avean conceputa.[214]

[186] Oltre acciò, perch'i demoni, come già abbiamo conchiuso, sono astrologi, essi procurano che il destinato parto sia conceputo ed esca in luce sotto grandissimo favor di stelle, e che riceva da gli influssi celesti ogni eccelentissima dote di natura: il quale, poiché cresce in età e può ⟨s⟩coprire il suo valore, è detto eroe ed è tenuto superiore a gli altri, onde si crede che non sia figliuolo d'uomo ma d'alcuno iddio: perché la particolar providenza che quell'iddio ha avuto di farlo nascere, merita ch'a lui il nome di padre s'attribuisca, o almeno di protettore; laonde appresso Omero a' principi de gli eroi, Achille, Agamennone, Ulisse, sono aggiunti certi dei che ne' pericoli son com-

211. Tasso allude all'unione di Marte con la sacerdotessa Rea Silvia da cui nacquero Romolo e Remo (Plut. *Rom.* 3-4). In Liv. I 3-4 si racconta invece che Rea Silvia venne stuprata e la vestale, affinché la sua colpa apparisse meno disonorevole, attribuì a un dio, Marte appunto, la nascita della sua prole illegittima. Nella prima redazione del dialogo Tasso parlava invece di un'unione di Rea e di Ercole, collegandosi dunque al passo virgiliano citato al § 179.

212. Lo spirito cita Ter. *Eun.* III V, dove il personaggio di Cherea (584 sgg.) ricorda il connubio di Giove e di Danae e la metamorfosi del dio in pioggia d'oro; il v. 590 della commedia reca: «At quem deum! Qui templa caeli summa sonitu concutit». Alcmena invece è la moglie del generale tebano Anfitrione, amata da Giove sotto le sembianze del marito, come si narra in Plaut. *Amph.* Dall'unione di Giove con Danae nacque Perseo e da quella con Alcmena Ercole.

213. Cfr. Curt. Ruf. *Hist. Alex.* VIII 5, 5 (Baffetti 1998, *ad loc.*). La leggenda nell'origine divina di Scipione e Alessandro è confutata in *Cataneo-idoli* 38-39.

214. Le influenze della forza immaginativa (del padre e della madre) sulla conformazione e sullo sviluppo del feto sono un motivo assai diffuso nella tradizione medica, fisiologica e filosofica, dall'antichità fino al Cinquecento. Vd. Arist. *Pr.* X 891b; Plin. *Nat. Hist.* VII 52; Galenus, *De theriaca ad Pisonem* XI 11 253; Plut. *Pl. Phil.* V 906E; August. *Contra Iulianum* V 14 51; Ficino, *Theol. plat.* XIII I; Pomponazzi, *De incantationibus* III 10, IV 13, V 10, XII 21. Una menzione particolare merita Heliod. *Aeth.* VIII 8 5 e X 14 7, ripreso in *GL* XII 23-24 a proposito della nascita di Clorinda. Per la bibliografia critica su tali fenomeni di impressione materna cfr. quantomeno Ghiglioni 1998 e Fermi 2014.

pagni, e il nome d'eroe è nome ch'in greca favella deriva da «amore», perché il vicendevole amore fra l'iddio e l'uomo è stato cagione ch'egli sia nato.[215] **[187]** Ma que' demoni che malvagi sono detti da l'ufficio loro, con le donne in quella guisa si congiungono che voi uomini solete; e perch'essi non potrebbono per sé generare, gittano il seme d'alcun uomo nel ventre de la donna, ch'è di quelle che streghe sono da voi domandate: e da sì fatti congiungimenti nascono i maghi, quale fu Merlino, che fu giudicato figliuolo del demonio.[216]

[188] Taceva lo spirito; e io, quasi sodisfatto d'ogni mio dubbio, non aveva che dimandare, quando egli di nuovo ricominciò: Già tu hai inteso quel che siano i demoni; ma le intelligenze chiamate angioli sono sostanze incorporee, intellettuali e immortali e non acconcie a patire:[217] e se intelligenze furono quelle che gli antichi chiamarono iddii, non convenevolmente fu loro attribuito il riso e 'l pianto, che sono seguaci de le passioni, e con maggio-

215. La paraetimologia è di origine platonica. Cfr. PL. *Crat*. 398C-D: «SO. An ignoras semideos heroas esse? HER. Quid tum? SO. Omnes utique heroes vel ex amore deorum erga mulieres humanas, vel amore virorum erga deas sunt geniti. Praetera si hoc secundum priscam Atticorum linguam consideraveris, magis intelliges: reperies enim quod paulisper mutatum est nominis gratia ex ἔρωτος, unde sunt heroes geniti». Vd. PLATONE-FICINO 1539, p. 314, cui si aggiunga altresì FICINO, *Commentarium in Convivium* VI V (ivi, p. 396). Nel *Discorso della virtù eroica e della carità* si parla della generazione divina degli eroi (*Prose diverse*, II, pp. 194-195), sconfessata in *Cataneo-idoli* 28-29 e 62-63 (dove si confuta anche il luogo citato del *Cratilo*). Cfr. inoltre SCALIGERO 1561, p. 42A (in realtà 30A), con la postilla tassiana pubblicata in BALDASSARRI 1983, p. 112: «Definit Lucianus heroe(m) ex deo et homine compositu(m)» (con riferimento a LUCIAN. *Dial. Mort.* III 2).

216. In THOM. *ST* I q. 51 a. 3, si sostiene che nei rapporti sessuali con i demoni la generazione non può avvenire per mezzo del seme prodotto direttamente da essi o dai corpi da loro assunti, ma unicamente mediante il seme prelevato in precedenza da un essere umano, raccolto a tale scopo. Uno stesso demone, sostiene l'Aquinate, potrebbe fare da succube rispetto a un uomo e poi divenire incubo rispetto a una donna. Una vasta tradizione riteneva Merlino figlio del demonio: vd. *OF* XXXIII 9 3 («di Merlin, dico, del demonio figlio»); è quanto viene ricordato anche nel *Compendio dell'arte essorcistica* del frate esorcista Girolamo Menghi (MENGHI 1576, p. 59), in un capitolo dedicato ai demoni incubi e succubi, ai loro rapporti venerei e alla loro possibilità di generare. MAZZALI 1959, *ad loc.*, ricorda inoltre *La vita di Merlino con le sue profezie* stampata a Venezia nel 1539 (ma la prima edizione è del 1507). Merlino viene menzionato da Tasso nel *Rinaldo* (I 50, III 56 61-63, V 64) e nel *Giudicio* (I 130); si parla invece delle «empie nozze» tra le streghe e Satana in *GL* XIII 4: «Qui s'adunan le streghe, ed il suo vago / con ciascuna di lor notturno viene; / vien sovra i nembi, e chi d'un fero drago, / e chi forma d'un irco informe tiene: / concilio infame, che fallace imago / suol allettar di desiato bene / a celebrar con pompe immonde e sozze / i profani conviti e l'empie nozze».

217. PS.-AUG., *De cognit. ver. vit*. VI (AGOSTINO 1555, p. 44). Cfr. inoltre THOM. *ST* I q. 50 a. 1 e IDEM, *Opuscula*, *De substantiis separatis seu de Angelorum natura*, 18-20. I §§ 188-189 sono un'aggiunta della terza fase redazionale del dialogo.

re sconvenevolezza fu detto ch'essi con gli uomini carnali si mescolassero. **[189]** Ma perch'amano in modo assai diverso da l'uomo, con l'amore congiungono la natura umana a la divina e, quasi messaggieri, di qua e di là portano e riportano quel che a gli uomini è giovevole e necessario o a Dio caro e dovuto: e cari a Dio sono i devoti prieghi de' mortali e i voti e le lodi, ma a gli uomini sono necessarî e giovevoli i doni di Dio, i quali son tanti che non possono qua esser raccolti sotto numero determinato.[218]

[190] Ma pur se tu vuoi intendere de' doni naturali, puoi prendere il numero de le intelligenze de' pianeti: e sono l'acutezza del contemplare, che deriva da Saturno; la potestà del governare e del commandare, che depende da Giove; la grandezza de l'animo, che è virtù infusa da Marte; la chiarezza de' sensi e de l'opinioni, che è dono dato per mezzo del sole; l'amore, ch'è infuso da Venere; la prontezza al parlare e a l'interpretare, che viene da Mercurio; la fecondità del generare, che procede da la luna.[219]

[191] Qui tacque egli; e io dissi: A qual di questi doni ridurai le leggi, le quali pur anzi dicevi ch'erano a gli uomini state donate da gli dei? Le leggi,

218. In Prandi 2014, p. 136, si ricordano *GL* I 11 («Ma poi ch'ebbe di questi e d'altri cori / scorto gl'interni sensi il Re del mondo, / chiama a sé da gli angelici splendori / Gabriel, che ne' primi era secondo. / È tra Dio questi e l'anime migliori, / interprete fedel, nunzio giocondo, / giù i decreti del Ciel porta, ed al Cielo / riporta de' mortali i preghi e 'l zelo»; poi ripreso con lievi modifiche in *GC* I 14) e *MC* IV 627-648: «Queste divine e gloriose menti / Furon da Dio create il dì primiero / Inanzi al sole e i bei stellanti giri, / E poi da lui divise il giorno quarto / Ne' propi luoghi, come accorto duce / I suoi fidi guerrier distingue e squadra, / E 'n guardia lor dispone, e lor confida / Città forte et alpestra, o torre eccelsa. / Parte fu messa a raggirar nel corso / Non faticoso e non costretto a forza / Quelle sublimi sue lucenti rote; / E parte ancor fin dal principio eterno / A la difesa de le genti umane / Fur destinati da quel Re supremo; / E poi devean, quai messaggier volanti, / Far manifesto il suo voler in terra / Portando, e riportando, or grazie, or preghi: / Grazie divine, ogn'or veloci e pronte, / E preghi umani, spesso e lenti e tardi. / Altri, mai sempre al suo servizio intenti, / Stanno fidi ministri appresso e 'ntorno, / E sembran quasi innumerabil prole». *e cari a Dio sono i devoti prieghi*: «quanto i *devoti prieghi* le son *grati*» (*Par.* XXXIII 42, corsivo mio).

219. Come segnalato in Mazzali 1959, *ad loc.*, Tasso qui cita da Ficino, *Commentarium in Convivium* VI IV: «Hinc itaque fit ut planetarum animi nostris animis, corpora vero corporibus nostris septem illorum munerum vires a deo datas statim ab initio atque assidue confirment et roborent. Eidem officio praesunt naturae demonum totidem inter caelestes et homines mediae. Contemplationis donum Saturnus per Saturnios daemones roborat. Gubernandi et imperandi potentiam Iupiter Iovialium daemonum ministerio. Magnitudinem animi Mars per daemones Martiales. Sensuum opinionisque claritatem, unde vaticinium sequitur, Sol daemonum solarium adiumento. Amorem per Venereos Venus inspirat. Pronuntiandi et interpretandi solertiam Mercurialibus intercedentibus Mercurius adiuvat. Luna postremo Lunaribus demonibus conferentibus fovet generationis officium» (Platone-Ficino 1539, pp. 395-396).

rispose lo spirito, sono di tanta importanza che solo da Iddio grandissimo per mezzo degli iddii minori e de gli angeli possono esser donate buone intieramente: ed egli, mandandole a gli uomini, le manda accompagnate da sette messaggieri; ma perché uno nondimeno, in quel ch'appartiene a questa ambasceria, tiene il luogo principale, da uno pare ch'elle sian ricevute.[220] **[192]** A quel ch'io raccolgo, dissi io, l'ufficio lor altro non è che congiungere per via di messaggio la natura umana con la divina. Questo è a punto desso, rispose lo spirito.

[193] Allora io così cominciai a favellare: Assai ho io da te, cortese spirito, apparato; ma se noi contempliamo volentieri per esser poi più atti a l'operare, quel c'hai detto del celeste messaggiero vorrei che s'accompagnasse con alcuna cosa appartenente a l'umano ambasciatore.[221] **[194]** Convenevole dimanda è la tua, rispose lo spirito, e simile a quella del saggio re, il quale,

220. Le leggi – afferma lo spirito – sono donate agli uomini da Dio stesso, accompagnate da sette messaggeri (vale a dire dalle intelligenze celesti appena elencate). Sebbene siano coinvolte più figure, una di esse assume un ruolo preminente, cosicché agli occhi degli uomini le leggi sembrano provenire da un solo mediatore. Per una piena comprensione del passo, è utile far riferimento ai §§ 193-194 della *princeps* del dialogo. In quella sezione, in risposta alla domanda del suo interlocutore su quali fossero i doni trasmessi dai demoni, lo spirito menzionava, oltre alla divinazione e alla magia, anche le leggi, e ricordava alcune figure esemplari che, secondo la tradizione, avevano ricevuto forme di legislazione da entità superiori: Minosse da Giove, Licurgo da Apollo, Numa Pompilio dalla ninfa Egeria, Zalmosside (personaggio leggendario dei popoli della Tracia) da un non precisato «demone». Proseguendo, lo spirito spiegava che, sebbene i doni divini siano innumerevoli, i principali possono essere ricondotti alle intelligenze celesti, corrispondenti ai sette pianeti, ciascuna delle quali presiede a una specifica virtù o facoltà: dalla contemplazione alla poesia, dall'amore alla generazione. Tasso domandava dunque a quale di questi doni andassero associate le leggi e lo spirito, rispondendo, indicava la loro origine divina, la mediazione delle sette intelligenze e il ruolo di rilievo di una di esse (alludendo così ai casi poco prima evocati di Minosse, Licurgo, Numa e Zalmosside). Cfr. Platone-Ficino 1539, *In Minoem*, p. 49; Equicola 1525, VI 3, p. 236; Pigna 1561, Lib. I, c. 15*v* e Lib. II, c. 51*r*; Muzio 1571, Lib. III, p. 226.

221. Il dialogo passa dalla sezione filosofico-demonologica, più speculativa, a quella civile, legata alla figura dell'ambasciatore. Il valore e l'importanza delle riflessioni tassiane, consegnate alle ultime pagine del *Messaggiero*, vengono ben sintetizzate da Daniela Frigo, che scrive: «Richiamandosi direttamente al "perfetto cortigiano" di Castiglione, il profilo di Tasso testimonia della continuità di toni e di intenti fra l'Umanesimo e il tardo Rinascimento delle corti. Un clima culturale in bilico tra neo-platonismo ed aristotelismo, tra utopie etiche e richiami alla "realtà fattuale" delle cose, prima che il pensiero politico e con esso la riflessione *de legatiis* inclinino apertamente verso il pragmatismo e la ragion di Stato» (Frigo 2015, p. 243). Questa sezione sull'ambasciatore godrà di notevole fortuna negli scritti successivi sull'argomento: vd. Pirillo 2013, López-Cordón Cortezo 2015, Fedele 2018.

dovendo chiedere alcuna singolar grazia a Dio, non chiese la scienza di cose naturali o sopranaturali, ma il senno per governare.[222]

[195] Allora io soggiunsi: Ma forse gli accidenti ne' quali l'ambasciatore può mostrar la sua prudenza sono quasi infiniti: laonde io stimo che sia quasi impossibile il darne alcuna arte; tutta volta così del perfetto messaggiero mi pare che si possa ragionare come altri del perfetto oratore ragionò.[223] Così ci sono de' celesti oratori come de' messaggieri a' quali favellando si può aver riguardo, rispose lo spirito; ma se in altro modo di questa materia dovessi ragionare, che ne direi? Che l'arte oratoria a l'arte de la cucina fu assomigliata.[224] **[196]** E io risposi: Io mi terrei da te a pieno sodisfatto se tu m'insegnassi quel che fosse l'ambasciatore e quale l'ufficio e 'l fine, in quella guisa che queste cose medesime sono da gli altri ne l'oratore dimostrate; il qual convenendo nel nome con l'ambasciatore, è verisimile ch'in altro ancora siano somiglianti, e forse ne gli antichi secoli fu il medesimo essercizio.[225] **[197]** Molto volentieri m'apparecchio a compiacerti, rispose lo spirito, e, toccando solamente gli universali, studiarò d'esser breve, in modo però che tu non avrai cagione né d'accusar l'oscurità, né di desiderar la notizia del vero. Cotesto, dissi

222. Si tratta di Salomone, figlio del Re Davide e terzo sovrano del Regno d'Israele. Come si racconta in 3 Rg 3,4-15, una notte, presso Gàbaon, Dio apparve in sogno a Salomone, domandandogli cosa più desiderasse e il sovrano chiese la saggezza nel governare. Dio lo esaudì e, ammirato dalla sua nobile richiesta, gli concesse anche gloria e ricchezza. L'episodio viene ampiamente valorizzato in *Par.* XIII 91-111. Allotrio il rimando al re persiano Ciro (Xen. *Cyr*. I 6 8), presente in Mazzali 1959, *ad loc*. e nei commentatori successivi.

223. Si allude al profilo del perfetto oratore offerto da Cicerone nell'*Orator*. All'inizio del trattato (1-3), Cicerone dichiara che fornirà un ritratto ideale in senso platonico, di insuperabile perfezione, che non corrisponde a nessun oratore realmente esistito; in tal modo, gli sarà possibile andare al di là delle differenze contingenti che caratterizzano i diversi oratori del passato. In termini analoghi, sulla scorta soprattutto del *Libro del Cortegiano* di Baldassarre Castiglione (*Dedica* 33 [III]), si esprime il Forestiero Napoletano nel *Malpiglio overo della corte* (3-5). L'esordio dell'opera ciceroniana viene ripreso altresì in *Ficino* 47-50. Cfr. infine *Lettere*, II, n. 290 (a Curzio Ardizio, 27 giugno 1584).

224. Il paragone tra arte oratoria e arte culinaria, desunto da Pl. *Grg.* 465D-E, verrà impiegato (e maggiormente sviluppato) al § 205: come il cuoco con la varietà dei sapori rende piacevoli le vivande, così l'oratore con la sua abile eloquenza rende gradite le materie dei suoi discorsi. Nella prima edizione a stampa (1582) non abbiamo tale duplicazione; il paragone compare, infatti, solo più avanti, in corrispondenza dell'attuale § 205 (cfr. *Messaggiero I* 206).

225. Tasso esamina le affinità tra oratore, segretario e ambasciatore nel trattato del *Secretario* (*Prose diverse*, II, pp. 257 sgg.). In Alunno 1570, c. 105*r*, n. 779, alla voce *Ambasciadore*, si rimanda ai termini latini *legatus*, *nuntius* e *orator*. Nei testi latini rinascimentali dedicati a questa figura *legatus* e *orator* vengono impiegati spesso come sinonimi (Ménager 2013, pp. 125-131).

io, sarà molto a me caro: e in tal modo ho inteso che di tal arte trattò Ermolao Barbaro, famosissimo senatore, in un suo libretto, il quale ne le mie mani non è pervenuto, ma credo che sia molto degno de la sua dottrina e de l'isperienza ch'egli ebbe de le cose del mondo, e in particolare de l'ambasceria, nel qual ufficio egli spese gran parte de la sua vita, essercitandolo gloriosamente appresso i maggiori principi de' cristiani.[226] **[198]** Degno è veramente di lui il libretto ch'egli scrisse, soggiunse lo spirito; più viva imagine nondimeno de l'eccelenza ch'egli ebbe in quest'arte è il signor Francesco Barbaro suo pronepote, da cui tu più potrai apprender de la prudenza e de la gravità convenevole a gli ambasciatori che da quanti libri potessi rivolgere giamai.[227]

226. Ermolao (Almorò) Barbaro è stato un umanista, patriarca cattolico e diplomatico della Repubblica di Venezia. Nacque a Venezia nel 1453 (o 1454) e nel 1471 entrò a far parte del Maggior Consiglio; nel 1472 a Napoli scrisse la sua prima opera di rilievo, il *De coelibatu liber*. Senatore dal 1483, nel 1486 fu inviato a Bruges presso Federico III e il figlio di lui, Massimiliano. Nel 1488 venne nominato savio di Terra ferma, nell'aprile dello stesso anno fu mandato come oratore veneto alla corte milanese, mentre nell'aprile del 1490 ricevette la nomina di ambasciatore a Roma. Studioso di Aristotele, Dioscoride, Temistio, scrisse le *Adnotationes in Analyticos priores*, il *Compendium scientiae naturalis ex Aristotele* e il *De officio legati*. Il 6 marzo 1491 Innocenzo VIII gli conferì il titolo di Patriarca di Aquileia, ma la nomina era in contrasto con le norme della Repubblica di Venezia, secondo le quali era proibito agli ambasciatori accettare doni o cariche dai sovrani presso cui si trovavano in missione. Il Senato veneto impose a Barbaro di rifiutare l'incarico, il quale però fu costretto ad accettarlo, per volontà sia di papa Innocenzo VIII sia del suo successore, Alessandro VI. Finì i suoi giorni in esilio a Roma, dove attese alla composizione della sua opera più celebre, le *Castigationes plinianae et in Pomponium Melam*. Poco dopo la pubblicazione di quest'ultima, si ammalò di peste e morì, probabilmente nel luglio del 1493. Il *De officio legati*, al quale Tasso allude, fornisce un ritratto del perfetto ambasciatore, che anticipa le grandi trattazioni di Bembo, Castiglione, Della Casa, fervidi ammiratori del Barbaro (cfr. Bigi 1964; Figliuolo 1999). Vd. l'edizione critica del *De coelibatu* e del *De officio legati* a cura di Vittore Branca, Firenze, Olschki, 1969. Tasso menziona Ermolao Barbaro anche in *Forno* 46, chiamandolo «dottissimo filosofo, prudentissimo senatore ed eloquentissimo oratore» e ricordando la sua traduzione del commento di Temistio al *De anima* aristotelico. Il *De officio legati* viene menzionato da Tomaso Garzoni nella *Piazza universale di tutte le professioni del mondo*, dove si trova inoltre una parodia dell'elogio tributato da Tasso agli uomini illustri elencati in queste pagine encomiastiche del *Messaggiero* (Garzoni 1585, pp. 652-655).

227. Francesco Barbaro (1546-1616) è stato un politico e diplomatico della Repubblica di Venezia, prima di intraprendere, a partire dal 1585, la carriera ecclesiastica. Tasso lo celebra per la sua prudenza e gravità «convenevole a gli ambasciatori», e infatti dal 1578 al 1581 rappresentò la Serenissima a Torino, negli ultimi tempi d'Emanuele Filiberto di Savoia (alla cui corte Tasso aveva soggiornato tra il settembre-ottobre 1578 e il febbraio 1579) e nei primi di Carlo Emanuele I. Eletto savio di Terraferma nel 1584, l'anno dopo interruppe la carriera politica per quella ecclesiastica e nel 1593 divenne Patriarca di Aquileia (cfr. Benzoni 1964; Trebbi 1996, pp. 435-460). I precedenti commentatori del *Messaggiero* ritenevano che Francesco fosse nipote e non pronipote di Ermolao e che quindi Tasso si fos-

[199] Fortunato fra tante sciagure sono io veramente, soggiunsi allora, per la stretta conversazione ch'ho con questo gentiluomo così valoroso e di così raro giudicio; né men fortunato per la conoscenza c'ho del signor Ottavio Santa Croce, nunzio di S. Santità, prudentissimo e liberalissimo prelato, e che sostiene sì alta professione con somma autorità e splendore e con essempio di virtù e di religion singolare.[228] **[200]** Ma ove lascio il signor Vincenzo Laureo, non men eccelente ne la contemplazione che ne l'azione e ne l'una e ne l'altra di grandissima eccelenza, come hanno conosciuto con maraviglia grandissima de la sua virtù e del sapere non solo le barbare nazioni, ma i gloriosissimi regi e i potentissimi Augusti?[229] ove il signor Ippolito Capilupi,

se sbagliato. In realtà, dal matrimonio di Zaccaria Barbaro (1422-1492) e Clara Vendramin nacquero Ermolao (1453/54-1493), autore del *De officio legati*, e Daniele (1452-1497). Il figlio di Daniele Barbaro e di Andrianna Priuli, Francesco (1484-1549), sposò Elena Pisani; dal matrimonio tra il loro figlio Marcantonio Barbaro (1518-1595) e Giustina Giustinian nacque il Francesco Barbaro (1546-1616) qui menzionato da Tasso (cfr. Gullino 1996 e Marangoni-Pastore Stocchi 1996, *Appendice*, contenente gli *Alberi genealogici*, pp. 92-94, e le relative *Note biografiche*, pp. 95-99). Tasso menziona Francesco Barbaro nella lettera ad Aldo Manuzio il Giovane del 3 dicembre 1580 (*Lettere inedite e disperse*, n. XXIII, p. 22) e nel *Forno I* 175.

228. Nato a Roma l'11 giugno 1542, dopo gli studi giuridici a Bologna, Ottavio Santacroce fu governatore a Fermo e successivamente a Perugia. Il 18 luglio 1576 fu nominato Vescovo di Cervia e nell'estate del 1577 divenne nunzio apostolico a Torino. Nel 1581 gli venne affidata la nunziatura presso la corte imperiale. Morì il 3 settembre 1581 e fu sepolto nella cattedrale di Praga (cfr. Koller 2017).

229. Vincenzo Lauro (Laureo, Lauri) nacque a Tropea il 28 marzo 1523. La famiglia apparteneva a un ramo della casata dei Sanseverino; il Lauro crebbe alla corte del Duca di Nocera, Ferdinando Carafa, e fu allievo di Juan Padilia, maestro spagnolo di latino, greco e retorica. Il Carafa lo inviò a Napoli e in seguito a Padova per studiare medicina, filosofia e teologia. Terminati gli studi, si trasferì a Roma, dove divenne segretario del cardinale Pietro Paolo Parisi e dove conobbe Ugo Boncompagni, futuro papa Gregorio XIII, con il quale strinse un'amicizia durata tutta la vita. Entrato a servizio del cardinale François de Tournon, arcivescovo di Lione e grande inquisitore, a Parigi, conobbe il cardinale Ippolito II d'Este, con il quale nel 1565 rientrò in Italia. Nel gennaio del 1566 fu designato Vescovo di Mondovì e nell'estate dello stesso anno il pontefice lo inviò come nunzio in Scozia alla corte di Maria Stuart. Ritornato in Italia, fu nunzio prima presso Emanuele Filiberto di Savoia e poi, dal 1572, in Polonia. Dal 1580 al 1583 fu nuovamente incaricato della nunziatura sabauda e nel dicembre del 1583 ricevette la nomina a cardinale. Trasferitosi a Roma, divenne prefetto della congregazione dei Riti e della congregazione dei vescovi e regolari. Morì a Roma il 15 dicembre 1592, assistito da Camillo De Lellis, e fu sepolto nella basilica di San Clemente (cfr. Ronchi De Michelis 2005). Per i rapporti con Tasso vd. Solerti 1895, *ad indicem*. Vincenzo Laureo viene più volte menzionato nell'epistolario tassiano, spesso come "cardinale del/di Mondovì": *Lettere*, II, nn. 230, 396, 409; III, nn. 610, 704, 718, 779, 783, 788, 791, 900; IV, nn. 1040, 1157, 1162; e *Lettere inedite e disperse*, n. CVI; è inoltre destinatario delle seguenti missive: *Lettere*, II, n. 410; III, 910; IV, 1022, 1032, 1161, 1164. Nella lettera n. 230 si

ch'essendo fra i primi e più lodati poeti di questo secolo, non ha voluto esser men dotto o meno prudente oratore o men accorto cortigiano o men liberal signore o men sincero amico de gli amici?[230] ove il signore Annibale di Capova, in cui la nobiltà del sangue illustre e la grandezza del fratello è il pregio minore, tant'è egli adorno di lettere e di costumi, e in particolare di quella prudenza e di quella accortezza e destrezza d'ingegno ch'a quest'officio è necessaria?[231] ove il signor conte di Porzia, di cui né 'l più eloquente né 'l più

parla della sua amicizia con Bernardo Tasso e con Giovanni Angelo Papio (e vd. una lettera di Bernardo a Vincenzo Lauro in SOLERTI 1895, *Lettere di diversi*, II, n. XXII).

230. Ippolito Capilupi nacque a Mantova l'8 luglio 1511. Compagno di studi di Ercole Gonzaga, ne diventò segretario dopo l'elezione cardinalizia di questi nel 1527. Nel 1544 Ercole lo nominò agente mantovano presso il pontefice e pertanto Capilupi si trasferì a Roma, dove ebbe modo di stringere relazioni con molti uomini di cultura, tra cui Paolo Giovio, Annibal Caro, Giovanni Della Casa, Michelangelo Buonarroti. Il 21 gennaio 1560 divenne Vescovo di Fano e nel maggio dell'anno successivo nunzio del pontefice Pio IV presso la Repubblica di Venezia; ricoprì tale incarico fino al principio del 1564, quando rientrò nella diocesi di Fano. Si dedicò alla poesia latina e volgare e tradusse dal greco e dal latino. Il 31 gennaio 1567 rinunciò formalmente al vescovato e alle relative prebende e ritornò a Roma in forma privata. Fece da tramite tra la curia papale e la corte mantovana negli anni della lega di Lepanto, nel 1571, e a tale occasione risale un suo *Discorso diretto al duca d'Urbino circa il modo di conservare la lega fatta tra N. S. Pio V, il Re Cattolico, i Veneziani contro il Turco* (Biblioteca Apostolica Vaticana, ms. Urb. lat. 848, cc. 121*r*-138*r*). A Roma Capilupi riprese l'attività letteraria, elaborando una raccolta dei suoi versi latini, ai quali aggiunse quelli dei fratelli Lelio e Camillo, pubblicata nel 1574 ad Anversa (*Hippolyti Capilupi Carmina*, *ex officina Christophori Plantini*). La silloge, con il titolo *Capiluporum carmina*, fu nuovamente pubblicata a Roma nel 1590 con dedica a Vincenzo Gonzaga. Dal 1574 fece parte dell'Accademia degli Invaghiti di Mantova, città nella quale, nel 1585, per Francesco Osanna, vennero pubblicate le *Rime del s. Lelio, e fratelli de Capilupi*. Morì a Roma il 20 aprile 1580 e venne sepolto nella Basilica di Santa Maria in Aracoeli (cfr. DE CARO 1975; FERRARI 2018). Nella raccolta *Hippolyti Capilupi Carmina* del 1574 vi è un componimento latino per Bernardo Tasso (pp. 63-66). Nel 1580 Tasso scrisse a Capilupi una lettera, per chiedergli di intercedere in suo favore presso il Duca di Mantova (*Lettere*, II, n. 139). Vd. inoltre *Lettere inedite e disperse*, n. XIV. Il suo nome venne inserito nel *Messaggiero* dopo la stampa giuntina del 1582, pertanto dopo la morte del personaggio.

231. Tasso elogia Annibale e Ferdinando (o Ferrante) di Capua. Annibale di Capua, nato a Napoli verso la metà del XVI secolo, studiò giurisprudenza a Padova, dove conobbe Torquato Tasso che entrò a suo servizio per poter proseguire gli studi (BALDASSARRI 1999/3, p. 294). Divenuto *doctor utriusque iuris* a Pavia, si trasferì a Roma, diventando amico del cardinale Ugo Boncompagni. Quando questi ascese al soglio pontificio con il nome di Gregorio XIII, Annibale di Capua fu nominato referendario di entrambe le Segnature e cameriere segreto. Nel 1576 fu inviato a Praga quale nunzio straordinario alla corte di Rodolfo II, e poi venne eletto nunzio ordinario a Venezia. Nel 1579 divenne Arcivescovo di Napoli. Nell'estate del 1586 fu nominato nunzio con potere di legato a latere in Polonia. Tornato a Napoli nel 1591, riprese l'attività pastorale, impegnandosi anche nella censura della stampa.

dotto uscì mai de le scuole di Padova o di Bologna, né 'l più prudente partì mai dal Vaticano per muover gli animi de' prencipi o per compor le discordie de' re e de' popoli; al cui valore Roma, che è così grande, fu già picciolo teatro, e ora Germania, ch'è la maggiore e la più nobile de le provincie, a fatica pare che possa dar spettatori e ammiratori a bastanza?[232] ove il signor conte Fulvio Rangone, che ha pochi paragoni ne le lettere, ne l'acutezza e ne la maniera del negoziare, e pochi ne la nobiltà e ne lo splendore de la vita?[233] **[201]** Né debbo tacere di due nobilissimi cavalieri ferraresi, il Gualengo e il Fiasco, ch'in questa nobilissima professione in servizio del lor serenissimo principe tanto si sono avanzati che possono a' più saggi e più famosi d'Europa esser aguagliati.[234] **[202]** Né tacerò del signor Renato Cato, che, sì come ne la pru-

Morì a Napoli il 2 settembre 1595. Cfr. SANFILIPPO 1991 e, per i rapporti con Tasso, SOLERTI 1895, *ad indicem*. È menzionato in *Rinaldo* VIII 10 e a lui Tasso dedicò la canzone *Italia mia, che le più estranie genti* (*Rime* 1994, n. 1519). Cfr. inoltre *Lettere*, II, n. 552; IV, nn. 981 (anche in RUSSO 2020, n. XLV), 1116 (anche in RUSSO 2020, n. LII); V, nn. 1357 e 1438. Per quanto riguarda invece Ferdinando (o Ferrante) di Capua, Duca di Termoli (SOLERTI 1985, I, pp. 667 e 701), è menzionato anche in *GC* XX 139 5 (GIGANTE 1996, pp. 142-143) e in *Nifo* 52. Cfr. *Lettere*, V, nn. 1288-1289 e 1290. Il riferimento a Ferdinando di Capua viene inserito nel *Messaggiero* dopo la stampa giuntina del 1582. È privo di fondamento il rimando a Giulio Cesare di Capua presente in alcune edizioni commentate del dialogo.

232. Tasso dovrebbe riferirsi all'ambasciatore ecclesiastico Bartolomeo Porcia, nato intorno al 1540 e consacrato sacerdote nel 1566 da Carlo Borromeo (il quale, come Tasso stesso ricorda in *De la dignità* 154, lo ammise nell'Accademia delle Notti vaticane). Nel 1573 fu inviato come nunzio in Germania meridionale e nella primavera del 1576 partecipò alla Dieta imperiale di Ratisbona come consigliere del legato Giovanni Morone. Alla fine del 1577 fu mandato come nunzio presso la corte imperiale e alla fine di aprile 1578 iniziò il servizio alla corte dell'imperatore Rodolfo II a Praga, città nella quale morì il 12 agosto di quell'anno (cfr. KOLLER 2016). È destinatario di una lettera di Tasso del 13 novembre 1574 (*Lettere*, I, n. 18) ed è menzionato, oltre che – come abbiamo detto – nel *De la dignità*, in *Della precedenza* 30 (cfr. VAGNI 2020, p. 12).

233. Fulvio Rangoni (Rangone) fu un nobile modenese nato intorno al 1535. A partire dagli anni Cinquanta strinse rapporti di amicizia con il cardinale Ippolito II d'Este e con il duca Alfonso II, il quale negli anni successivi gli affidò diversi incarichi diplomatici. Durante l'ambasceria in Spagna nel 1562, Rangoni tentò di riabilitare agli occhi di Filippo II Bernardo Tasso. Nel 1563 aveva accolto nel palazzo avito di Castelvetro di Modena Torquato Tasso in fuga da Bologna, dove era stato accusato di aver composto una pasquinata contro alcuni studenti e professori. Dal 28 novembre 1571 fu governatore estense della città di Reggio, dove morì il 26 luglio 1588. Viene omaggiato da Tasso in *Rinaldo* VIII 12. Cfr. AL KALAK 2016; per i rapporti con Tasso vd. SOLERTI 1895, *ad indicem*. Cfr. *Lettere*, I, n. 3; II, nn. 157 e 598. Su Tasso e i Rangoni si veda RINALDI 2003.

234. Camillo Gualengo (Gualenghi) fu un gentiluomo nato a Ferrara forse nei primi anni Trenta del XVI secolo. Dal 1558 fu al servizio di Luigi d'Este e dal 1566 del duca Alfonso II. Conobbe Tasso, giunto a Ferrara nell'ottobre del 1565, con il quale strinse un rapporto di amicizia. Quando il poeta, nel 1577, cominciò a dare i primi segni di squilibrio e fuggì da

denza e ne la intelligenza de le lettere agguaglia il padre, così con l'affabilità de' costumi e con la coltura de l'umane lettere a ciascun altro si può pareggiare;[235] né meno tacerò del signor Battista Guarino, che la prudenza cortigiana ha accoppiata con tanto ornamento di scelte e polite lettere e di felicissima eloquenza, quanto basta a farsi conoscere per singolare.[236] **[203]** Io non ardisco di passare da la corte di Ferrara in quella di Toscana, percioché la mia fortuna non ha voluto che di lei abbi molta notizia; ma se dal prencipe si può far argomento qual sia il ministro, possiamo credere ch'ottimi e perfettissimi ambasciatori ne siano usciti: e tali estimo il signor Bernardo Canigiani,[237] il

Ferrara per raggiungere Sorrento, Gualengo ricevette dal duca l'incarico di occuparsi di lui. Negli anni successivi fu direttamente coinvolto nelle vicende della devoluzione del ducato estense. Morì a Roma nell'agosto del 1602. Cfr. Turchi 2003 e, per i rapporti con Tasso, Solerti 1895, I, pp. 274-279. Viene menzionato in *Forno* 270, nel *Rangone* (1-4, come protagonista di una disputa cavalleresca ivi rievocata), nelle *Lettere* (I, nn. 46 [*Lettere poetiche*, n. XXV, 12] e 109; II, nn. 162, 351 e 567) e nelle *Lettere inedite e disperse*, nn. XII e XIV. A lui sono dedicati o indirizzati diversi componimenti tassiani: *Rime* 1994, nn. 635, 809, 842, 843. Il 'Fiasco' invece è probabilmente Alessandro Fiaschi, ricordato in coppia con Camillo Gualengo anche nel *Forno* (270). Nato da nobile famiglia a Ferrara il 16 settembre 1516, fu uomo della corte estense a servizio prima di Ercole II e poi di Alfonso II. Tra il 1557 e il 1558, durante la guerra contro la Spagna, fu nominato da Ercole II commissario generale di guerra e negli anni successivi, sotto Alfonso II, svolse missioni diplomatiche di grande rilievo in Spagna, in Francia, in Germania. Morì a Ferrara tra il settembre e i primi di dicembre del 1595. Cfr. Grana 1997.

235. Renato Cato (Cati) nacque a Ferrara, probabilmente nel 1519, da Ludovico e da Ippolita Nigrisoli. Studiò in patria e fu allievo di Andrea Alciati, che il 17 giugno 1546 fu promotore della sua laurea in diritto civile e canonico. Divenuto lettore di diritto nello Studio, conservò la cattedra sino al 1598, sebbene numerosi incarichi diplomatici lo tennero spesso lontano dalla città. Suo padre Ludovico (1490-1553) era stato procuratore fiscale, carica che venne assunta da Renato alla sua morte. Morì a Ferrara il 7 marzo 1608. È fratello di Ercole Cato, con il quale Tasso ebbe uno scambio di sonetti risalente al 1581 e che tradusse la *Démonomanie des sorciers* di Jean Bodin (cfr. Selmi 2017, *passim*). Cfr. Ascari 1979; Ascari 1979/2; Ascari 1979/3. Per i rapporti con Tasso vd. Solerti 1895, *ad indicem* e *Lettere*, II, nn. 480, 494 e 547. Viene ricordato nell'*explicit* delle cinquanta *Conclusioni amorose*, che si sarebbero dovute difendere "sotto i suoi auspici" (*Prose diverse*, II, p. 69).

236. Battista Guarini, l'autore del *Pastor fido*, nacque a Ferrara il 10 dicembre 1538. Dopo gli anni della formazione a Padova, nel 1557 assunse l'incarico di professore di retorica e poetica nell'Archiginnasio di Ferrara. Membro dell'Accademia degli Eterei, fu in corrispondenza con i più importanti letterati dell'epoca. Nel 1567 divenne gentiluomo della corte estense e lungo il corso degli anni gli vennero affidati numerosi incarichi politici e diplomatici. I rapporti con Alfonso II si ruppero nel 1588. Cfr. Selmi 2003 e per il legame, esistenziale e intellettuale, con Tasso Selmi 2017, pp. 9-67.

237. Bernardo Canigiani è stato un letterato e ambasciatore del Granducato di Toscana, nato a Firenze il 21 settembre 1524. Membro dell'Accademia fiorentina, fu uno dei fondatori della Crusca. Fu ambasciatore in diverse città italiane, nonché in Germania, presso la corte

signor cavaliero Urbano[238] e il signore Camillo degli Albizzi.[239] **[204]** E se la virtù de l'ambasciatore non contenesse molte virtù, basterebbono la liberalità e la magnificenza sola per farli illustri: laonde, s'io togliessi da ciascun di loro alcuna perfezione, crederei di così poter formar l'imagine del perfetto ambasciatore, come il pittor di Crotone, rimirando in cinque bellissime donne, effigiò Elena in sovrana perfezione di bellezza.[240] Ma prima io vorrei che tu l'arte m'insegnassi, e poi forse, s'a te non sarà grave, l'idea del perfetto ambasciatore andremo considerando in quella guisa che del perfetto oratore Marco Tullio la considera dopo ch'egli l'arte de l'orare ebbe insegnata.[241]

[205] Qui io mi taceva espettando; ed egli da questo principio il suo ragionamento incominciò: Tu ti dèi rammentare che Platone, de l'arte oratoria ragionando, a l'arte de la cucina l'assomigliò:[242] paragone ch'a prima vista pare molto sconvenevol, percioché arte nobilissima ad arte vilissima è as-

imperiale, e in Spagna. Intervenne a favore di Tasso quando questi nel 1578 tentò invano di passare al servizio della casa medicea. Morì a Firenze il 15 settembre 1604. Cfr. Troncarelli 1975 e, per i rapporti con Tasso, Solerti 1895, *ad indicem*. Offrono importanti informazioni sulla vita di Tasso le lettere inviate da Canigiani al Granduca di Toscana raccolte in Solerti 1895, II, *Lettere di diversi*, *ad indicem*. È menzionato da Tasso in *Lettere*, I, nn. 59 e 103. L'elogio di Canigiani, come quelli successivi rivolti a Orazio Urbani e Camillo Albizi, è inserito da Tasso nelle fasi di revisione del dialogo successive alla *princeps*.

238. Basile 1991, *ad loc.*, ritiene che si tratti di Orazio Urbani, ambasciatore mediceo a Ferrara. A lui è indirizzata una lettera di Tasso (*Lettere*, II, n. 180) ed è dedicato un componimento delle *Rime* 1994 (n. 828). Cfr. le lettere dell'ambasciatore relative alla vita di Tasso raccolte in Solerti 1895, II, *Lettere di diversi*, nn. CLVI, CLXIX, CXLIX *bis*.

239. Camillo Albizi è stato, a partire dal 1584, ambasciatore del Granduca di Toscana presso la corte di Ferrara. Corrispondente di Tasso dagli anni di Sant'Anna, morì a Bologna sul finire del 1586. Tasso, forse sollecitato dall'amico Antonio Costantini, che era stato segretario dell'ambasciatore, scrisse alla moglie, Dorotea Geremia Albizi, una lettera consolatoria, dettata anche dalla volontà del poeta di mantenere aperti i rapporti con i Medici (cfr. Solerti 1895, *ad indicem* e *Consolatoria all'Albizi*, in particolare pp. XXIX-XXX e 45). Cfr. *Lettere*, II, nn. 470 e 472; III, n. 621. A Camillo è dedicato il sonetto delle *Rime* 1994, n. 1266, *Voi di merti e di grazie; io solo abbondo*.

240. Per dipingere Elena di Troia il pittore Zeusi (V-IV secolo a.C.) selezionò le cinque vergini più belle della città di Crotone e scelse di ciascuna la parte più perfetta. Il celebre aneddoto è menzionato in Cic. *Inv. rhet.* II I 1-3, in Plin. *Nat. Hist.* XXXV 64 (con alcune differenze rispetto a Cicerone) e in numerosi autori tra Quattrocento e Cinquecento (Leon Battista Alberti, Giovan Francesco Pico della Mirandola, Pietro Bembo, Baldassarre Castiglione): vd. Sabbatino 1997, pp. 13-60. Cfr. anche *Rime d'amore* 2016, n. XX, pp. 24 e 237, nonché *DPE* I, pp. 62-63.

241. Scrive Tasso nel *Secretario* I (*Prose diverse*, II, p. 257): «se vogliamo aver riguardo a Marco Tullio, il quale scrisse in libri separati l'idea del perfetto Oratore e gli Ammaestramenti retorici».

242. Pl. *Grg.* 465D-E. Il paragone è già stato impiegato al § 195.

somigliata; nondimeno chi a dentro la natura de l'una e de l'altra considera, trova fra loro alcuna simiglianza, percioché, sì come il cuoco con la varietà de' sapori e de' condimenti fa piacer le vivande che non piacerebbono per se stesse, così l'oratore ne' condimenti de la sua eloquenza condisce molte materie che parrebbono spiacevoli per sé: paragone certo assai strano, ma nondimeno tale che può dimostrare che le arti umane, quantunque nobili, sono assai a l'ignobili somiglianti, onde gran diligenza è necessaria d'usare per allontanarle da ogni indignità. **[206]** Paragone non men convenevole di quello mi par che si possa fare tra l'arte de l'ambasciatore e quella del ruffiano, percioché l'una e l'altra muove gli animi:[243] laonde non può esser bene essercitata se non da uomini conoscitori de gli animi, i quali, se dal cielo discendono, come già s'è detto, molto meglio possono esser conosciuti da gli angioli che là su gli rimirano a la luce del sole intelligibile, o da quelle anime beate che, volate al cielo, veggono se medesime con le altre sue compagne, che da quelli che, ricoperti da questo manto de l'umanità, con lungo studio appena riconoscono se stessi.[244]

243. Per ruffiano si deve intendere, come leggiamo nella Giuntina del 1582, colui che «d'amore tra gli amanti è conciliatore» (*Messaggiero I* 207). Nella stampa lo spirito aggiungeva, inoltre, che l'arte della cucina e quella della mediazione del ruffiano nascondono, «sotto la viltà de' nomi», «molto d'ingegnoso e d'industrioso», e paragonava tali attività al sileno d'Alcibiade, il quale «sotto brutta scorza nascondeva cose mirabili» (ivi 208). Si tratta di un altro riferimento al *Simposio* platonico e in particolare al discorso di Alcibiade (216C-217A).

244. Lo spirito sottolinea quanto sia necessaria una profonda capacità di comprendere gli animi umani per svolgere al meglio il ruolo di ambasciatore. In questo passo agiscono forse le considerazioni di Socrate spese nel finale del *Fedro* (270B-272C), in cui si afferma che chi compone e pronuncia discorsi, per essere persuasivo, deve prestare attenzione alla natura dell'anima dei destinatari. Tale principio diventerà in seguito un punto costitutivo della scienza retorica (anche aristotelica: si pensi, ad esempio, al II libro della *Retorica*) ed è qui ripreso dallo spirito perché in linea con il nesso ambasciatore-oratore sul quale Tasso intende ora insistere. Nella prima redazione l'arte dell'ambasciatore veniva accostata soltanto alle arti considerate «ignobili» (perché orientate ai diletti del senso), come la cucina e la ruffianeria. Nella terza redazione, invece, si aggiungono, in primo luogo, la raccomandazione che le arti «nobili», pur essendo prossime a quelle «ignobili», non si confondano con esse e, in secondo luogo, l'affermazione secondo cui la conoscenza degli animi è virtù celeste, propria degli angeli e dei beati, poiché è dal cielo che discendono sulla terra le anime degli uomini (i passi inseriti nella terza redazione sono i seguenti: *paragone certo assai strano... per allontanarle da ogni indignità*; *laonde non può esser... riconoscono se stessi*). Il brano tassiano riecheggia alcuni luoghi danteschi: *Cv* III XII 6-7 («lo sole spirituale e intelligibile, che è Iddio. Nullo sensibile in tutto lo mondo è più degno di farsi essemplo di Dio che 'l sole. Lo quale di sensibile luce sé prima e poi tutte le corpora celestiali e [le] elementali allumina: così Dio prima sé con luce intellettuale allumina, e poi le [creature] celestiali e l'altre intelligibili»); *Par.* X 52-54 («E Bëatrice cominciò: "Ringrazia, / ringrazia il Sol de gli angeli, ch'a questo / sensibil t'ha levato per sua grazia"»). Cfr. inoltre PICO, *Hept.* III 2 (PICO 1517, cc. $B_{iii}v$-$B_{iv}r$).

[207] Ma se gli animi nostri, dissi io, in queste membra sono ripieni di mille passioni, possono esser conosciuti da quelli che a le passioni non sono sottoposti? Possono, rispose, perché niuna cosa è nota a voi mortali che a gli immortali non sia nota in un modo più eccelente. **[208]** Tuttavolta il trattare de gli affetti appartiene più tosto al ruffiano che a l'ambasciatore, perché l'uno è congiungitore de gli amanti ne l'amore affettuoso, l'altro de' principi ne l'amicizia; la quale non è ne la parte affettuosa ma ne la volontà, s'intendiamo de l'onesta amicizia, non di quella c'ha per fine il diletto.[245] L'unione dunque de l'amor sarà il suo genere, il congiunger gli amanti e gli amici sue specie. **[209]** Ma lasciando che de l'arte del ruffiano altri discorra, io di quella de l'ambasciatore dico ch'ella altro non è ch'un'arte d'unire e di conservare i principi in amistà, la qual non può esser essercitata se non da uomo conoscitor de gli animi, e in particolar de' prencipi.

[210] Qui s'era alquanto fermo lo spirito; quand'io, cotal dubbio movendo, quel ch'egli di dire s'apparecchiava ritardai: Tu dici che l'ambasciatore è congiungitor di principi; ma a me pare che non ogni ambasciatore sia tale, perché, lasciando star alcuni vili messaggieri da parte e parlando de' nobili, di questi alcuni portano le disfide. **[211]** E se tu risponderai che loro si convenga anzi il nome d'araldo che d'ambasciatore, io replicherò che questa distinzione è più tosto distinzione d'usanza che di ragione; la quale usanza non è stata sempre sì fatta: anzi i Romani non giudicavano che si potesse altrui ragionevolmente mover guerra se prima non s'annunciava, perch'essi co' nemici osservavano alcune ragioni, le quali stimavano empia cosa il violare; e intorno a ciò si osservava tutto quello ch'essi chiamavano *ius feciale*.[246] **[212]** E questi ambasciatori annunciatori di guerra erano di dignità eguali a gli altri che trattavano la pace: e tali furono que' due ch'andarono a Cartagine nel tempo che i Cartaginesi espugnarono Sagunto, l'uno de' quali, dicendo di portar la guerra e la pace nel seno, poiché s'accorse che i Cartaginesi non accettavano le condizioni proposte da' Romani, gli sfidò a la guerra.[247] **[213]** E

245. *Ma se gli animi nostri... quella c'ha per fine il diletto*: passo aggiunto nella terza redazione, nel quale si riassume quanto è oggetto di una significativa riflessione nel *Manso* (67-81) attorno ai temi dell'amore e dell'amicizia, degli affetti e della volontà. Vd., oltre alle note di commento *ad loc.*, Russo 1998 e Centorbi 2017.

246. Con *ius feciale* si intende l'insieme delle norme che a Roma regolavano i rapporti di pace e di guerra fra le genti; al rispetto degli aspetti formali di tali leggi era preposto il collegio sacerdotale dei Feziali. Cfr. Cic. *Leg.* II 9 21 (Mazzali 1959, *ad loc.*). Le figure dell'ambasciatore e dell'araldo svolgono un ruolo significativo nella *Gerusalemme liberata*; a tal proposito, vd. l'analisi complessiva offerta in Hampton 2009.

247. Quinto Fabio Massimo (o, stando a Cassio Dione, Marco Fabio Buteone; cfr. frgm. 55, 10 Boiss. vol. I, p. 199) nel 219 a.C. in ambasceria presso i Cartaginesi affermò di recare pace o guerra nella piega della toga. L'episodio suggerì a Tasso l'analogo atteggiamento del

forse a' tempi nostri que' chiaussi che manda il Turco a dimandar gli altrui regni, altro non sono ch'ambasciatori di guerra, come fu quello che venne a richieder Cipri a' Veneziani:[248] laonde io stimo che quest'arte non sia congiungitrice d'amicizia, ma che possa unire egualmente e disunire gli animi.

[214] Non pare, rispose lo spirito, che si possa negare che l'arte de l'ambasciatore sia così acconcia a far guerra come pace. Ma tu sai che la pace è il fine de la guerra,[249] perché ciascun guerreggia a fine di riposar ne la pace: laonde l'uomo civile, benché gli si convenga egualmente il trattar de la guerra e de la pace, non dee procacciar guerra per sé, ma solo perché, quando che sia, può esser dirizzata a la pace; e se l'ambasciatore è uom civile, non può aver altro fine che la pace: e s'uno guerreggiasse per guerreggiare, non si proponendo il fine de la pace, sarebbe simile ad un arciero il qual saettasse senza aver mira ad alcuno bersaglio, solamente per mostra ch'egli sa saettare con leggiadria; il qual sarebbe vano, e simil vanità di fine non si de' conceder ne l'uomo di stato.[250] **[215]** Or, se l'arte de l'ambasciatore è una de l'arti sottopo-

musulmano Argante, ambasciatore al cospetto di Goffredo, narrato in *GL* II 89 (Mazzali 1959, *ad loc.*). Cfr. Martellotti 1983, che ricostruisce la storia di un vero e proprio *topos* classicistico, ricordando Liv. XXI 18 13; App. *Hisp.* XIII; Floro, *Epitome de Tito Livio* I XXII (*Bellum Punicum secundum*, II 6 7); Silio Italico, *Punica* II 380-90; Petrarca, *De viris illustribus*, *De Quinto Fabio Maximo Cunctatore* 3-4. Aggiungo due schede, di rilevanza tassiana, al repertorio offerto da Martellotti: l'episodio viene menzionato anche negli *Scholia* di Carlo Sigonio a Tito Livio (Sigonio 1556, p. 311, dove si rileva che la fonte di Livio è Polyb. III XXXIII 1-3) e nel *Chronicon abbatis Urspergensis* (Von Ursperg 1515, c. B$_{vi}$*r*), che Tasso menziona esplicitamente in *Lettere poetiche*, n. XXXVII, p. 335 e che utilizza come fonte storica per la stesura della *Liberata*.

248. Kubad, *chiaussi*, ossia 'messo', 'ambasciatore' (dalla voce turca *çavuş*, *ciaus*) del sultano dell'impero ottomano Selim II, nel marzo 1570 si recò a Venezia per chiedere alla Repubblica la cessione dell'isola di Cipro. La proposta venne rigettata e iniziò la quarta guerra turco-veneziana (1570-1573). Cfr. Barbero 2010, pp. 86-88.

249. La fonte prima di tale asserzione è Arist. *Pol.* VII 1333a e 1334a (Fedele 2018, p. 117). Cfr. inoltre, tra le riprese cinquecentesche, Equicola, *De natura de amore* III («Giustitia è causa de la guerra, de la guerra è fine la pace»; Equicola 1525, p. 115), Castiglione, *Cort.* IV 5 9 [IV XXVI] («il fine della vita attiva deve esser la contemplativa, come della guerra la pace, il riposo delle fatiche») e soprattutto, giacché all'interno di un discorso più ampio sulle qualità dell'ambasciatore, Possevino, *Dialogo dell'honore* II («il fine della guerra è la pace»; Possevino 1559, p. 69). Su diplomazia, guerra e ricerca della pace nella prima età moderna si consulti Bély 2007. La posizione di Tasso sarà oggetto di discussione (e contestazione) nella trattatistica successiva, come si dimostra in Pirillo 2013, pp. 148-152 e Fedele 2018, pp. 117-119, analizzando soprattutto il *De iure belli* e il *De legationibus* di Alberico Gentili.

250. Importante un appunto di Dante Fedele: «l'ambassadeur *est* qualifié pour la première fois d'"homme d'État", à notre connaissance, seulement dans *Il Messaggiero* de Torquato Tasso» (Fedele 2017, p. 560).

ste a la civile, non può ella nel preporsi il fine discordar da lei, ch'è quasi l'architettito:[251] dunque, se 'l fine de la civile è la pace, il fine de l'ambasceria è la pace; e come che si trovino alcuni ambasciatori ch'annunzian guerra, nondimeno l'ambasciator, considerato in universale, altro non è che congiungitor d'amicizia: laonde da la ragione de le genti gli è vietato di adoprar l'arme, e, adoprandole, commette errore gravissimo e dannosissimo e di pessimo essempio.[252] **[216]** E se tu ben ti rammenti di quel c'hai ne le istorie letto, que' tre ambasciatori che Romani mandarono a' Francesi perché cessassero da la guerra che movevano a popolo amico del popolo romano, entrando ne la battaglia, violaron la ragion de le genti con grandissimo sdegno de' Francesi, i quali, lasciando la prima impresa, se n'andarono diritto a Roma e, rotto l'essercito che lor venne a l'incontra, la presero, e assediarono il Campidoglio e furono vicini a ruinar la republica de' Romani.[253]

251. Le considerazioni svolte sulla necessità di individuare il fine delle proprie azioni affinché esse abbiano un senso nonché le relative immagini dell'arciere e della scienza civile quale 'arte architettonica' sono ispirate all'esordio di Arist. *Eth. Nic.* I 1094a-1095b (cfr. Fedele 2017, p. 562, dove si ricorda anche Thom. *Sententia libri Politicorum*, *Proemium* 7: «necesse est politicam inter omnes scientias practicas esse principaliorem et architectonicam omnium aliarum, utpote considerans ultimum et perfectum bonum in rebus humanis. Et propter hoc philosophus dicit in fine decimi Ethicorum quod ad politicam perficitur philosophia, quae est circa res humanas»). Sull'arciere vd. inoltre Castiglione, *Cort.*, *Dedica* 34 [III] e soprattutto Machiavelli, *Il principe*, Cap. VI (Ruggiero 2020, pp. 286-287).

252. La *ragione de le genti* è lo *ius gentium* o diritto naturale, che comprende quelle norme che non sono peculiari di un popolo o di una città, ma che sono comuni a tutti i popoli (*gentes*), perché fondate sulla ragione naturale (*naturalis ratio*) che è universale. Nel Cinquecento viene ampiamente discusso inoltre – ed è un elemento centrale per la nascita e lo sviluppo degli Stati moderni – il cosiddetto *ius legationis*, che consiste nella capacità di un soggetto di diritto internazionale (Stato sovrano o altro ente) di inviare o ricevere organi aventi carattere diplomatico e pertanto legittimati a godere dei trattamenti che sono inerenti alla funzione diplomatica. In questo passo del *Messaggiero* si sostiene che le norme relative allo *ius legationis* appartengono allo *ius gentium*. Cfr. Andretta-Péquignot-Waquet 2015. Che all'ambasciatore non sia consentito l'utilizzo delle armi è ribatito anche in *GL* II 95 1-4, a proposito del musulmano Argante, il quale, dopo l'ambasceria presso il capitano dell'esercito crociato Goffredo, decide di rimanere a Gerusalemme per partecipare alla guerra contro i cristiani: «Così di messaggier fatto è nemico, / sia fretta intempestiva o sia matura: / la ragion de le genti e l'uso antico / s'offenda o no, né il pensa egli, né 'l cura».

253. In Liv. V 35-51 e VI 1 si narra che i tre figli di Marco Fabio Ambusto erano stati inviati dai Romani per favorire un accordo tra Etruschi e Galli Sènoni (*Francesi*) che stavano assediando la città di Chiusi; i tre ambasciatori però, violando lo *ius gentium*, presero le armi contro i Galli e questi, sdegnati, decisero di muovere guerra contro Roma; l'esercito romano venne sconfitto presso il fiume Allia e la città venne incendiata e saccheggiata, secondo la tradizione, nel 390 a.C. (Baffetti 1998, *ad loc.*). Come si sottolinea in Fedele 2018, p. 118, l'episodio era stato commentato già da Niccolò Machiavelli nei *Discorsi* (II XXVIII-XXX) e

[217] Qui egli si ritenne di ragionare; e io dissi: A me non pare che quegli ambasciatori offendessero la ragione de le genti, perch'essi non presero l'arme contra Francesi se non quando conobbero ch'indarno s'affaticavano che si rimanesse d'offender gli amici.[254] La violaron senza alcun dubbio, rispose lo spirito, perché l'ufficio de l'ambasciatore dura mentre egli va, mentre sta e mentre ritorna: e mentre egli dura, sempre deve esser sicuro da tutte l'offese. **[218]** E perché la giustizia dee esser vicendevole, non dovendo esser offesi, non deono offendere: e s'egli è atto barbaro e inumano il far oltraggio a gli ambasciatori, ciò aviene perch'essi in occasione alcuna, mentre sostengono quella persona,[255] non debbono contr'altrui prender l'armi; onde come uomini innocenti e pacifici soglion esser riguardati: che se potessero guerreggiare, non si concederebbe loro il poter per tutto passare con sicurezza, e niuno aprirebbe la strada a coloro ch'in su 'l fatto d'ambasciatori inimici potessero divenire. **[219]** E quinci aviene ch'il tuo poeta, parlando de gli ambasciatori ch'Enea manda a Latino, dice:

> Tum satus Anchisa delectos ordine ab omni
> Centum oratores augusta ad moenia regis
> Ire iubet, ramis velatos Palladis omnes;[256]

perché l'oliva, ch'è arbore di Palla, è segno di pace; ed Enea, quantunque avesse scelti quegli ambasciatori da tutti gli ordini, non avea ad alcun data commissione d'annunziar guerra, ma da tutti gli ordini li aveva eletti per dinotare ch'egli chiedeva pace universale e per assicurar Latino che i suoi paesi non sarebbono infestati da latronecci, i quali da gli uomini di minor condizione sogliono esser commessi.

[220] Così diceva egli; e io, da le sue parole essendo mosso a dubitare, così soggiunsi: Ma se l'ambasciatore fosse di prencipe amico a prencipe amico, il quale guerreggiasse con un altro, potrebbe egli in questo caso vestir l'arme? Potrebbe, rispose lo spirito, con minor offesa de la ragione de le genti; non-

sarà largamente ripreso nella letteratura sull'ambasciatore a partire dagli scritti di Pierre Ayrault e Alberico Gentili.

254. Così, infatti, si narra in Liv. V 36: «Quodnam id ius esset agrum a possessoribus petere aut minari arma Romanis quaerentibus et quid in Etruria rei Gallis esset, cum illi se in armis ius ferre et omnia fortium virorum esse ferociter dicerent, accensis utrimque animis ad arma discurritur et proelium conseritur. Ibi iam urgentibus Romanam urbem fatis legati contra ius gentium arma capiunt».

255. Mentre svolgono quella funzione.

256. «Allora il figlio di Anchise ordina a cento ambasciatori, / scelti da ogni ordine, di andare all'augusta città del re, / tutti velati dei rami di Pallade» (*Aen.* VII 152-154).

dimeno non deve farlo perché si chiude la strada a l'accordo. **[221]** Diremo adunque che l'ambasciatore sia gentiluomo che appresso un prencipe rappresenta la persona d'un altro prencipe a fine di pace publica e d'amicizia: perché quelli che da privati a prencipi e da prencipi a privati o da privati a privati sono mandati, non meritano nome di ambasciatore. **[222]** Ma de' veri e nobili ambasciatori due sono le specie, perché di due maniere è la materia ch'a loro ufficio è sottoposta: alcuni sono mandati per trattazione di negozio, o sia di pace o di guerra o di tregua o di lega o di che altro si sia; altri sono mandati per una semplice dimostrazione di benevolenza e di stima o ⟨a⟩ rallegrarsi di nozze o di nascimento di figliuoli o di acquisto di vittoria o a condolersi di morte o d'altra sciagura o far altro simil complimento; e l'uno così avrà dal principe autorità di trattar ciò ch'a l'onore e a l'utile commune appartiene a fin d'amicizia, l'altro sarà mandato per dimostrazione di benivolenza e di stima pure a fine d'amistà. **[223]** Ma alcuni altri de l'una e de l'altra specie sono composti: e questi sono gli ambasciatori che risiedono appresso i principi stranieri, de' quali è ufficio non meno il fare complimenti che il trattare i negozî: e ove egli si dice ambasciatore, solo di loro s'intende per eccelenza.[257]

[224] Allora diss'io: Raccolgo da le tue parole che de gli ambasciatori alcuni risiedono e con piena auttorità di trattar ogni negozio e di far ogni ufficio, altri non riseggono, ma vengono per occasione particolare; e di questi alcuni per negozio, alcuni per complimento,[258] l'ufficio de' quali è d'adoprare acconciamente per unire gli animi, e 'l fine essa unione de gli animi: ufficio e fine nobilissimo oltre tutti quelli de l'uomo civile. **[225]** Allora io dissi:[259] Se ciascuno che unisce gli animi è mezzano fra coloro gli animi de' quali unisce, non pare che più debba esser d'un principe che de l'altro, perché sempre il mediatore egualmente partecipa de gli estremi;[260] ma da altra parte ciò pare molto inconveniente, perché l'ambasciatore è tutto di quel prencipe la cui persona rappresenta, non di quello appresso cui risiede: laonde devrebbe esser più tosto il suo fine di trattare i negozî a pro' e a sodisfazione del prencipe suo signore, senza aver alcun riguardo a l'utile e a l'onor de l'altro.

257. Dove si dice soltanto ambasciatore, s'intende ambasciatore residente presso il principe, con ambedue gli uffici.

258. *complimento*: omaggio.

259. Viene ripetuto «diss'io» (224) e «io dissi» (225): si tratta di un errore di distrazione; la ripetizione non compare nell'edizione a stampa, dove, al posto della seconda occorrenza, compariva un «Ma io dubito» (*Messaggiero I* 227).

260. Si applica all'ambasciatore e all'ambito delle relazioni politiche un principio classico, già presentato ai §§ 107-116 relativamente ai demoni, connesso alla visione dell'universo caratterizzata dalla cosiddetta 'scala dell'essere'. Su tali considerazioni relative all'ambasciatore quale «mediatore» vd. FEDELE 2017, pp. 570-572.

[226] Quel che tu dici, rispose, è vero de' mezzi naturali,[261] non de' voluntarî: percioché colui che è mezzo voluntario può piegare più a l'una parte che a l'altra, quantunque debba sempre a quella ove è maggior onestà; ma è forse onesto ch'egli ubbidisca al propio signore. **[227]** Ma s'egli non avesse anche qualche riguardo a la sodisfazione di colui appresso il qual risiede, troppo si discost⟨e⟩rebbe da l'umanità e da la cortesia; percioché, se la pace e l'amicizia son buone per sé, né ritrovar si possono se non fra due prencipi, ciascun de' quali desideri il bene e la sodisfazione de l'altro, come potrà l'ambasciatore procurar pace e amicizia al suo signore, ch'è il maggior bene, che insieme non procuri quella de l'altro?[262] **[228]** Ma perché assolutamente al prencipe suo signore è obligato, ov'egli avegna che siano due prencipi di volontà discordi, non dee lasciar cosa alcuna a dietro per la quale non cerchi condurre il prencipe amico ne l'opinion e ne la volontà del suo signore, usando in questo quelle persuasioni ch'egli giudica più acconcie e più grate a colui ch'ascolta. **[229]** E percioché ogni persuasione si fa o con gli argomenti o movendo gli affetti o mostrando i costumi,[263] dee egli fra le ragioni e gli essempi sceglier non solo i più possenti e opportuni, ma anco i più dolci e i più soavi, e mover passioni benigne più tosto che la malevolenza o altro movimento, seguaci de l'odio e de l'inimicizia, e in guisa ragionare che il prencipe ch'ascolta sia indotto a credere ch'egli sia uomo da bene e prudente e amator non meno del giusto che de la sua propia utilità; ma colui il quale con tai modi è atto a persuadere è buono oratore. **[230]** Non può dunque alcuno esser perfetto ambasciatore, ch'insieme non sia buon oratore: e quinci aviene che alcuna volta così allargano il freno a l'eloquenza come gli oratori de le cause sono usati di fare, percioché l'elocuzioni ancora e i modi del parlare concorrono a la persuasione.[264]

[231] Odi con quanta felicità d'eloquenza e con quanta grandezza di numeri e d'elocuzioni Ilioneo prega Latino che si contenti di dare abitazione a' Troiani:

261. *mezzi naturali*: entità intermedie che per necessità di natura possiedono caratteristiche dei due estremi tra i quali sono collocate (ad esempio, come si afferma al § 116, l'acqua si trova tra la terra e l'aria e manifesta qualità riconducibili a entrambe).

262. Il principio secondo cui esistono cose «buone per sé» deriva da ARIST. *Eth. Nic.* I 1096a-1097b.

263. Sono le tre tipologie di argomentazioni retoriche tecniche secondo Aristotele (*Rh.* I 1356a sgg.).

264. L'*elocutio*, ossia la capacità di utilizzare uno stile comunicativo efficace, è una componente essenziale tanto del perfetto oratore quanto del perfetto ambasciatore; è necessario che questi sia in grado, ove necessario, di "allargare il freno all'eloquenza", ossia di impiegare scientemente gli artifici retorici, come sono soliti fare gli avvocati (*oratori de le cause*). Nel trattato I *Del secretario* Tasso mette in luce alcune affinità tra ambasciatore e oratore, a cominciare dal comune obiettivo di persuadere gli animi fino alla magnificenza dello scri-

Quanta per Idaeos saevis effusa Mycenis
Tempestas ierit campos, quibus actus uterque
Europae atque Asiae fatis concurrerit orbis,
Audiit, et si quem tellus extrema refuso
Submovet Oceano et si quem extenta plagarum
Quatuor in medio dirimit plaga solis iniqui.
Diluvio ex illo tot vasta per aequora vecti
Diis sedem exiguam patriis littusque rogamus
Innocuum et cunctis undamque auramque patentem.
Non erimus regno indecores, nec vestra feretur
Fama levis tantique abolescet gratia facti,
Nec Troiam Ausonios gremio excepisse pigebit.
Fata per Aeneae iuro dextramque potentem,
Sive fide seu quis bello est expertus et armis,[265]

e quel che segue. **[232]** È certo che, s'io volessi questa orazione e quella di Drance ad Enea essaminar con le regole de' rettori, e insieme l'ambasciata di Mercurio e l'ambasciata e la risposta de gli ambasciatori che vanno a Diomede, si troverebbe raccolta e quasi rinchiusa ne' versi del poeta tutta l'arte de gli oratori.[266] **[233]** Ma lasciando questa considerazione a gli interpreti de' poeti, dico che, s'aviene che l'ambasciatore non possa a l'uno e a l'altro principe sodisfare, allora è obligato di proporsi per oggetto il piacer del prencipe al quale egli serve e la cui persona rappresenta.

vere e del parlare e alla prudenza con intendimento di virtù (*Prose diverse*, II, p. 258). Vd., inoltre, *Malpiglio* 39-40.

265. «Quale tempesta si sia riversata dall'aspra Micene / sulle terre dell'Ida, quali fati abbiano spinto a scontrarsi / i due mondi dell'Asia e dell'Europa, / lo sanno anche quelli che stanno lontano, nella terra estrema / dove rifluisce l'Oceano, o quelli che la zona del sole / feroce divide, al centro, dalle altre quattro. / Dopo quel diluvio, portati per tanto mare, / chiediamo per i nostri dei una piccola sede, una spiaggia / innocua, e l'acqua e l'aria aperte a tutti. / Non faremo disonore al tuo regno, e non sarà poca / la vostra fama, non svanirà la riconoscenza di un così grande / beneficio, gli Italici non si pentiranno di aver accolto Troia nel loro seno. / Giuro per i fati di Enea, per la sua destra possente – / lo sa chi l'ha provata nei patti oppure in guerra e nelle armi» (*Aen*. VII 222-235).

266. Gli altri luoghi virgiliani ricordati da Tasso: *Aen*. XI 122-131 (Drance, avversario di Turno, ringrazia Enea per aver concesso una tregua durante la quale sarà possibile seppellire i morti e per aver proposto di stipulare la pace tra i popoli in guerra); *Aen*. IV 265-276 (Mercurio, inviato da Giove, rimprovera Enea perché si è fermato a Cartagine, dimenticandosi della sua missione); *Aen*. XI 225-230 (Diomede, cui era stata mandata, dai Latini e dai Rutuli, un'ambasceria, non è disponibile a lottare contro i Troiani).

[234] A questo io così risposi: S'egli avenisse che 'l prencipe suo signore volesse cose ingiuste e l'altro de le oneste fosse desideroso, deve più tosto compiacere a l'iniqua volontà de l'uno ch'a la ragionevol voglia de l'altro?[267] Ed egli replicò: Non è ragionevole che meno compiaccia a la ragionevole volontà de l'uno che a l'iniqua cupidigia de l'altro; ma non può anco onestamente sodisfare altrui con mala satisfazione del suo signore, al quale, se può, dee dimostrare l'ingiustizia del suo volere, né potendo ciò fare, più tosto chieder licenza che esser essecutore di non onesti comandamenti.[268] **[235]** Ma con quali modi, dissi io, dee l'ambasciatore dimostrare al principe l'iniquità de' suoi voleri? con quelli forse i quali, dolcemente allettando, non tirano, ma conducono l'animo altrui ne la sua opinione? Qui parve che sorridesse lo spirito, e disse: Non è il principe quella parte de l'animo che è cupida de' diletti, né quella che è perturbata da l'ira, percioché elle son nate per ubidire: ma al principe conviene di comandare. È dunque il principe l'intelletto, il quale né per ira si muove, né per piacere né per alcun di quegli affetti che sono quasi venti contrari a la vita serena;[269] laonde colui persuade al principe che dimo-

267. Il problema dell'obbedienza dovuta nel caso di un ordine ingiusto si era affacciato nel *De oboedientia* di Giovanni Pontano (Pontano 1518-1519, I, Lib. IV, f. 38r) e in *Cort*. II 4 35-47 (II 22-23); lasciato cadere in seguito negli scritti sull'ambasciatore, esso viene affrontato per la prima volta da Tasso in questi paragrafi (Fedele 2018, p. 122).

268. Tale affermazione, secondo cui l'ambasciatore dovrebbe chiedere licenza al principe piuttosto che compiacere la sua volontà iniqua, compare solo nella redazione del 1587. Nell'edizione a stampa (1582) invece si sosteneva che l'ambasciatore, qualora non fosse riuscito a far cambiare idea al principe intenzionato a compiere il male, avrebbe dovuto eseguire i suoi comandi (*Messaggiero I* 236-237). Tutto il passo è oggetto di una significativa revisione da parte di Tasso, dal momento che in esso vengono affrontati temi rilevanti e spinosi, come la possibilità che un principe non sia «atto a conoscere intieramente quel ch'è bene e giusto per sé» (ivi 237) e che un ambasciatore possa concorrere alla realizzazione di un'azione moralmente scorretta. Tasso, tuttavia, in ultima istanza ritiene che qualsiasi cittadino o suddito che desideri dare un contributo all'interno della *civitas* deve essere disposto, se necessario, ad abbandonare «l'onestà rigida e severa» e scendere a compromessi.

269. «Al passar questa valle / piacciavi porre giù l'odio et lo sdegno, / vènti contrari a la vita serena» (*Rvf* 128 103-105). La strutturale analogia tra anima umana (nelle sue componenti intellettiva, irascibile e concupiscibile) e natura-gestione dello Stato viene esposta in Pl. *Resp.* IV 434D-445E. Essa viene ripresa anche in Arist. *Top.* V 129A, dove si sostiene che «il proprio della parte razionale dell'anima» è «comandare», di quella «desiderativa e concupiscibile» «il servire». Tale distinzione compare inoltre nell'*Allegoria del poema*, posta in relazione con Goffredo (l'intelletto costituito «da Dio e da la natura» «signore sovra l'altre virtù dell'anima, e sovra il corpo»), Rinaldo (l'«irascibile virtù») e Tancredi («la concupiscibile»).

stra a l'intelletto suo quel ch'è onesto e giusto per sé; gli altri, ch'in varî modi o raggirano l'opinione o lusingano l'appetito, al principe non persuadono.[270] **[236]** Ma se l'intelletto del principe, ripigliai io, o perché egli sia male avvezzo o per altra cagione, non potesse discernere quel ch'è giusto per sé e assolutamente giusto, che dee allora fare l'ambasciatore? Dura è veramente, rispose egli allora, la condizione di coloro che s'avvengono a sì fatto principe, o siano ambasciatori o giudici o capitani o consiglieri; i quali, a' suoi comandamenti ubidendo, buoni essecutori possono essere per aventura, ma uomini affatto da bene non mai. **[237]** E a l'incontro, s'alcuno non volesse aver alcun riguardo al prencipe o a la città, ma l'onestà rigida e severa, spogliata d'ogni utilità, si proponesse per fine, costui uomo da bene sarebbe senza alcun dubbio, ma non buon essecutore né buon cittadino potrebbe esser detto: e tale fu per aventura Catone, il quale, ne la cittadinanza di Romolo vivendo come se ne la republica di Platone fosse nato, di molti tumulti fu alcuna volta cagione.[271]

[238] Dura è la condizione, diss'io allora, de l'ambasciatore, poiché, potendo egli esser assolutamente uomo da bene, d'esser sì fatto per vaghezza

270. Se nell'edizione a stampa si riteneva che l'ambasciatore, per condurre il principe sulla strada della virtù, dovesse muovere gli affetti (*Messaggiero I* 238), nella redazione del 1587 si ritiene invece che egli debba rivolgersi non alle passioni ma all'intelletto, essendo questa la facoltà umana che idealmente corrisponde al principe. Così riteneva già Castiglione in *Cort*. IV 4 17-35 [IV XXI-XXIII]. In termini analoghi Tasso si esprime in *Malpiglio* 41 e in *Lettere*, I, n. 109 (a Francesco Maria della Rovere, [s.d.], datazione congetturale: 1578): «Onde meglio, e più a mio pro estimo il persuadervi con alcuna ragione, o lasciar che la conosciuta verità per se stessa vi persuada, che il piegarvi o l'agitarvi col movimento de gli affetti: nè tanto riguardo al mio utile, che non l'abbia insieme a la vostra reputazione. E sì come non ci sarebbe il vostro onore, c'alcun vostro servo a suo senno governasse, e disponesse del vostro stato; così non ci sarebbe, se la parte di voi affettuosa, serva de la ragionevole, fusse principal cagione d'alcuna vostra, quantunque per altro laudabil, operazione. Dovend'io dunque parlar non solo a voi, ma a quella parte di voi che solo del vero e de l'onesto è solita d'appagarsi...»; e ancora ivi, III, n. 651 (a Giulio Giordani, ivi datata 20 settembre 1586, ma probabilmente del 1578: cfr. Firpo 1948; il testo della lettera si legge ora in Firpo 1980): «Tra le potenze de l'anima nostra e i governi de la republica e del principato è tanta proporzione, che quel che ne' governi esteriori si conclude, si può anche conchiudere ne gl'interiori. Onde Platone da le parti de la republica truova le potenze de l'anima; la ragionevole, dico, l'irascibile, e la concupiscibile: e così va adattando quel di fuori a quel di dentro, che nulla discorda; e cagione a cagione, ed effetto ad effetto, e verità a verità mirabilmente corrisponde».

271. Il Tasso parafrasa qui un luogo celebre di Cic. *Ad Att*. II 1 8 («Nam Catonem nostrum non tu amas plus quam ego; sed tamen ille optimo animo utens et summa fide nocet interdum rei publicae; dicit enim tamquam in Platonis politeiai, non tamquam in Romuli faece, sententiam»), ricordato anche da Plut. *Phoc*. 3 (Mazzali 1959, *ad loc.*).

d'essere buono ambasciatore non deve curarsi. Non è più dura, rispose egli allora, di quel che sia la condizione di ciascun altro che ne l'azioni voglia affaticarsi: percioché né l'oratore può esser uomo da bene se non ne la perfetta città, né il giudice né il consigliero di stato né il capitano eziandio, il quale, se sempre volesse esser uomo da bene, non avrebbe per fine la vittoria, ma l'onesta vittoria: e onesta non può essere se ragionevole non è la guerra. **[239]** Ma s'alcuno è nel mondo che desideri d'essere perfetto, si ritiri ne le selve e ne le solitudini,[272] e viva contemplando come le intelligenze, ché eleggerà l'ottima parte; o pur cerchi, se ritrovar si può, prencipe o città perfetta: ché in lei potrà egli essere veramente uomo da bene ed essercitar l'ufficio de lo ambasciatore e ciascun altro perfettamente.[273] Che s'in questa corrozione de prencipi e di cittadinanze egli ad Aristide vorrà agguagliarsi, non gli dovrà esser grave soverchiamente s'egli per premio de la sua giustizia ⟨sia⟩ da le corti e da' tribunali sbandito.[274]

[240] Questo prencipe che tu dici, allora si ritroverà, dissi io, quando i filosofi regneranno o i prencipi filosoferanno; e come che io non speri giamai che i filosofi debbano regnare,[275] ho assai certa speranza che i principi debbano filosofare. Non è punto irragionevole la tua speranza, rispose lo spirito, perché quel giovinetto prencipe, del cui valore e de la cui cortesia tu conservi così graziosa memoria, in questa sua acerba età tale si suol mostrare quale i filosofi l'hanno formato ne le lor contemplazioni;[276] e s'uso corrotto del

272. *si ritiri ne le selve e ne le solitudini*: la selva, ossia il bosco o la dimensione naturale in genere, si connota spesso in Tasso quale luogo in contrapposizione alla corte, che rappresenta invece le dinamiche abituali delle convenzioni sociali e delle responsabilità civili. Si pensi al primo atto dell'*Aminta* (soprattutto il celebre episodio di Mopso, Scena II 552-652 e al Coro) oppure alla polemica anticortigiana della pastorale di Erminia in *GL* VII 8-14.

273. Chi desidera comportarsi sempre in modo moralmente ineccepibile deve abbandonare la città per dedicarsi alla contemplazione come le intelligenze angeliche. Il passo sembra assumere movenze evangeliche: «Si vis perfectus esse...» (Mt 19,21); «Maria optimam partem elegit, quae non auferetur ab ea» (Lc 10,42). Nella tradizione patristica Maria viene vista come modello della vita contemplativa, mentre sua sorella Marta di quella attiva: la scelta dell'«optima pars» è dunque connessa alla prima dimensione.

274. *Aristide*: uomo politico atensiese (540-462 a.C.), figlio di Lisimaco, ricordato per la sua probità e dirittura morale (Basile 1991, *ad loc.*). È menzionato in diverse opere tassiane e soprattutto in *Porzio* 44: «Aristide [...], cognominato il Giusto, non poté insegnare al suo figliuolo Lisimaco la giustizia in guisa ch'egli fosse più giusto de gli altri, benché paia che la giustizia con le leggi possa insegnarsi più agevolmente de l'altre virtù». Nel *Porzio* l'esempio di Aristide è mutuato, insieme ad altri, da Pl. *Men.* 93C-94D.

275. È il principio su cui si fonda il modello ideale della *Repubblica* platonica: affidare il governo della città ai filosofi.

276. Vincenzo Gonzaga, principe di Mantova e dedicatario del dialogo, ancora giovane all'altezza della prima stesura del *Messaggiero*.

mondo con false apparenze di bene non isvolgerà l'animo suo da l'amor de la filosofia, vera sapienza, vero sarà il tuo presagio. **[241]** Felice Mantova, dissi io, che l'hai prodotto, e felicissimi i parenti,[277] che n'hanno speranza, e felici coloro a' quali sarà conceduto d'esser nel numero de' suoi servitori annoverato.[278] Ma ritorniamo a parlar de l'ambasciatore.

[242] L'ambasciatore, ripigliò egli allora, ha dipendenza dal prencipe: onde, se 'l prencipe non è perfetto, non può esser perfetto l'ambasciatore; ma se 'l prencipe è perfetto, l'ambasciatore ancora può esser perfetto: e l'ambasciatore perfetto fa quanto è onesto, e l'onestà in ogni occasione antepone a l'utilità; ma l'imperfetto molte cose fa per usanza e molte per compiacere al suo signore: allora nondimeno più s'assomiglia al perfetto che cerca di volgerlo e d'indirizzarlo verso l'onesto. Questo a me pare, dissi io, ufficio più tosto di consigliere che d'ambasciatore.

[243] Non è sconvenevole, disse egli, che l'ambasciatore, scrivendo al principe, dia consiglio; ma colui che dà consiglio è consigliero. Allora io il dimandai: È mai lecito a chi dà consiglio con alcuna menzogna schifare alcun male o esser cagione d'alcun bene, o pur co 'l tacere il vero cagionare il bene e schifare il male? Se ben la verità, rispose, per se stessa è buona e la menzogna rea per sé, nondimeno ne le cittadinanze è tolerato che i principi e i magistrati le dicano per utilità de' soggetti, come a' medici è lecito di dir la bugia per salute de gli infermi.[279] **[244]** Ma se gli infermi fanno grande er-

277. I genitori di Vincenzo Gonzaga, Guglielmo ed Eleonora d'Asburgo. Guglielmo Gonzaga (Mantova, 4 aprile 1538-Goito, 14 agosto 1587) è stato il terzo Duca di Mantova e del Monferrato. Protettore di numerosi artisti e letterati (tra cui anche Bernardo Tasso), a lui è dedicato il *Floridante*, romanzo cavalleresco composto da Bernardo e corretto, terminato e pubblicato da Torquato. Nel 1578 concedette in sposa la figlia Margherita al Duca di Ferrara Alfonso II d'Este e nel 1586 accolse Torquato Tasso nella sua corte, al termine della lunga prigionia nell'Ospedale di Sant'Anna. A lui sono dedicati alcuni componimenti tassiani (*Rime* 1994, nn. 744-747, 1340-1341; inoltre, viene menzionato ivi, nn. 512, 790, 1253, 1320). Cfr. Tamalio-Besutti 2004 e, per i rapporti con Tasso, Solerti 1895, *ad indicem*. Eleonora d'Asburgo, Arciduchessa d'Austria (Vienna, 2 novembre 1534-Mantova, 5 agosto 1594), figlia di Ferdinando d'Asburgo e di Anna Jagellone, sposò Guglielmo Gonzaga nel 1561. Cfr. Pellizzer 1993. A lei sono dedicati il *Discorso della virtù feminile e donnesca* e il *Ghirlinzone*. Vd. inoltre *Rime* 1994, nn. 1007 e 1008.

278. *felici coloro a' quali... de' suoi servitori annoverato*: probabile riferimento alle esigenze e alle aspirazioni dello stesso Tasso.

279. Sull'eventualità che la bugia possa essere salutare invece che nociva si interrogano gli interlocutori del *Cataneo-idoli* 41. In quella sede, l'associazione tra bugia a fin di bene e medicina è ricondotta esplicitamente alla lezione dei "filosofi" (probabilmente, tra gli altri, Platone: in *Resp.* II 382C la menzogna è infatti definita *phàrmakon*). Ma a proposito di questo passo del *Messaggiero* in Girardi 2002, p. 229 si rimanda anche a *Resp.* III 389B, dove si parla della possibilità per i governanti di mentire ai cittadini o ai nemici per il bene dello Stato (nel

rore, dicendola a' medici, non minore la fanno i soggetti, dicendola a' principi: laonde, se l'ambasciatore è soggetto, non pare che a lui sia convenevole il dirla al suo principe: e per questa cagione assai da alcuni è lodato Omero, appresso il quale le ambasciate sono riferite con l'istesse parole con le quali furono dette.[280] **[245]** Ma non suole anco esser biasimato chi, portando le

postillato tassiano PLATONE-FICINO 1539 il passo è a p. 560, e accanto ad esso Tasso appone la postilla «Administrantibus Rempublicam mendacium utile pro medicamento». Il concetto viene ribadito anche da Ficino nell'*Argumentum* introduttivo al terzo libro della *Repubblica*, così postillato da Tasso: «Quod liceat quandoque uti mendacio», p. 557. Entrambe le postille in GIRARDI 2002, p. 229). Non si dimentichi inoltre quanto si asserisce in *Leg.* II 663D-E sulla menzogna utile per il bene dei giovani. Cfr. anche *Lettere*, II, n. 291, a Curzio Ardizio: «la menzogna che a' principi ed a le città può giovare [...] si può dir senza alcuna colpa e senz'alcun biasimo. E se ciò vero non fosse, nè Platone avrebbe concesso ne' dialoghi de la Republica e de le Leggi, ch'ella si possa dire; nè Aristotele avrebbe detto, che la poesia ha più del filosofico che de l'istoria» (si noti che, a differenza del *Messaggiero*, qui si ammette la possibilità di dire la bugia al principe); *Lettere*, IV, n. 1091, ad Antonio Costantini: «perchè la bugia che può far giovamento, è quasi una medicina che non può esser ricusata nè ripresa: così stimò Platone, così Origene, così Gieronimo: la malizia è di nuocer co 'l falso» (la fonte è GIROLAMO, *Apologia contra Rufinum* I 18, che cita, oltre a *Resp.* III 389B, un passo del libro VI degli *Stromati* di Origene, opera in dieci libri a noi nota solamente attraverso pochi frammenti); *Lettere*, V, n. 1116, ad Annibale di Capua: «Ma se crediamo a l'autorità d'Eusebio [*Praep. Evang.* XII XXI], niuna legge dee concedere che si dica la bugia ne la città, se non a chi è amico de la verità, per altrui giovamento, e per necessaria commodità: e de la medesima opinione furono prima di lui Platone, Diogene [DIOG. LAERT. VII 121], e molt'altri; e da poi san Girolamo, che, se fosse pur senza alcun altro, potrebbe valerci per molti». Molto interessante, su questi temi di storia del pensiero, la ricostruzione approfondita offerta in TAGLIAPIETRA 2001. Su Tasso vd. invece il vasto percorso proposto in GIRARDI 2002, pp. 207-250.

280. Le considerazioni relative a Omero segnano un netto cambiamento rispetto a quanto si asseriva nella prima stampa del *Messaggiero*, dove lo spirito, sottolineando la necessità che l'ambasciatore modifichi, secondo l'opportunità, le parole dei messaggi da recapitare, pur senza tradirne il contenuto, affermava: «E per questo non posso io se non riprender Omero, il qual introduce che i messaggieri riferiscano le cose con quelle parole istesse con le quali gli sono state imposte, percioché questa maniera ha molto del servile e del plebeio» (*Messaggiero I* 255). Il cambiamento di opinione pare essere determinato, oltre che da un passo dei *Moralia* di Plutarco (*Hom.* II 57, segnalato in BASILE 1991, *ad loc.*), dalla lettura del trattato di Jacopo Mazzoni *Della difesa della Commedia di Dante*; nel Cap. LXVII del Lib. III si parla, infatti, della tautologia o reiterazione che consiste nella replicazione, in una stessa opera, dei medesimi versi o delle medesime parole. Si tratta di una caratteristica peculiare dello stile di Omero, talvolta oggetto di critiche (Mazzoni ricorda, ad esempio, l'ironia di Marziale, *Ep.* I 45) e tuttavia difesa nel *Commento all'Iliade* di Eustazio di Tessalonica, arcivescovo e scrittore del XII secolo. In particolare, soffermandosi sul sogno di Agamennone nel Libro II e sul fatto che esso viene ripetuto tale e quale da Agamennone nell'assemblea dei capi, il filologo bizantino ritiene, stando alle parole di Mazzoni, che «la reiterazione di cose e di parole conviene a quelli c'hanno da sporre l'ambasciata d'altri. E per questo [Eustazio] dice ch'Agamennone, il quale fece l'ambasciata del sogno, la fece con

proposte d'un principe e riportando le risposte d'un altro, le ridice con altre parole, senza variare l'essenza de le commissioni, quantunque rade volte avvenga che per la diversità de le parole l'essenza de le cose non si varii in qualche parte.

[246] Percioché, sì come le piume che sono nel collo de la colomba, benché sian sempre l'istesse o de l'istesso colore, ora paiono del colore de' rubini, ora s'assomigliano a' zaffiri, ora questi a gli altri colori sogliono mescolare secondo che variamente sono volti a la luce del sole,[281] così l'azioni de gli uomini, tutto che siano l'istesse, posson prender diverse faccie secondo che diversamente sono rappresentate a l'altrui considerazione: onde una azione istessa, diversamente posta al lume de la ragione, or buona pare, or rea, or mista, or degna di laude, or di scusa, or di vituperazione. **[247]** E questo artificio di far cangiar faccia a le cose con la disposizione d'esse e de le circonstanze dee prender in presto l'ambasciatore da l'oratore, da cui anco il nome ha tolto: e sì come l'oratore non dee variar l'aspetto de la verità per opprimere l'innocenza,[282] così l'ambasciatore e ogn'altr'uomo di stato, rappresentando le cose a' prencipi con altro aspetto che co 'l proprio loro, deono farlo non a danno d'alcuno ma a beneficio o del prencipe istesso o de' soggetti suoi, ove co 'l bene de' soggetti il mal de' prencipi non sia congiunto e quasi implicato.

quelle parole colle quali l'havea ricevuta» (III, p. 586). Mazzoni aggiunge, inoltre, che tale difesa della reiterazione fatta da Eustazio è stata ripresa nei *Problemi* (IX) di Marco Antonio Zimara (1470-*ante* 1537). Si tratta di un testo, forse non ignoto a Tasso, che godette di grande fortuna nel Cinquecento, a partire dalla prima edizione uscita a Venezia (B. Stagnino) nel 1536. Per quanto riguarda Eustazio vd. *Comm. ad Il.* I 264-266 e per quanto riguarda i *Problemi* cfr. Zimara 1536, c. 155*r-v*. Lo Zimara viene ricordato in *Forno* 128. Nella Biblioteca Nazionale di Napoli (segnatura S. Q. XXXI C 105) è conservato un volume della *Difesa della Commedia di Dante* (Cesena, B. Raveri, 1587) postillato da Tasso; cfr. Russo 2000 (al quale si rimanda anche per la bibliografia critica precedente).

281. Come si segnala in Basile 1991, *ad loc.*, Tasso qui riprende Lucr. II 801-805: «pluma columbarum quo pacto in sole videtur, / quae sita cervices circum collumque coronat; / namque alias fit uti claro sit rubra pyropo, / interdum quodam sensu fit uti videatur / inter caeruleum viridis miscere zmaragdos». Nella prima stampa (*Messaggiero I* 251) si portava anche l'esempio della «coda del pavone», sempre sulla scorta di Lucr. II 806-809: «caudaque pavonis, larga cum luce repleta est, / consimili mutat ratione obversa colores; / qui quoniam quodam gignuntur luminis ictu, / scire licet, sine eo fieri non posse putandum est». Nel Fondo Barberiniano della Biblioteca Apostolica Vaticana è conservato un volume del *De rerum natura* largamente annotato da Tasso (Russo 2022, p. 388, n. 4. Le postille sono edite in Basile-Fanti 1975. I passi ora ricordati in questo esemplare sono sottolineati con linea parallela a margine, come si dichiara ivi, p. 123). Sul postillato cfr. inoltre Basile 1984, pp. 65-102, e più complessivamente su Tasso e Lucrezio Prosperi 2004.

282. Nell'edizione a stampa si asserisce che l'alterazione della verità è possibile solo per salvare il colpevole (*Messaggiero I* 252).

[248] Il che però pare impossibile se il prencipe è buono o almeno legitimo: perché il bene del prencipe è bene parimente di coloro ch'a la sua cura son, quasi agnelli, sottoposti; onde ragionevolmente da Omero Agamennone fu chiamato pastor de' popoli.[283] **[249]** L'ambasciatore dunque, portando e riportando le proposte d'un prencipe e risposte d'un altro, non userà sempre le parole istesse: ché agevolmente offenderebbe l'animo d'alcuno in modo ch'ove è suo fine di generare amicizia, generarebbe odio e mala sodisfazione; ma, conservando pura e ne la sua verità l'essenza de le commissioni, può con le parole e con le ragioni mutar loro aspetto e simiglianza; e s'alcuna cosa aviene fra' prencipi dura e acerba, egli con le dolci e piacevoli parole e co 'l destro e cortese modo di negoziare può ammolirla e raddolcirla, cercando l'opportunità del tacere e del ragionare: perch'egli, come tu leggesti in un de' tuoi perfetti oratori, è signore de' tempi e de le occasioni.[284] **[250]** E se l'ambasciatore altro non fosse che semplice riportatore de le cose dette, non avrebbe bisogno né di prudenza né d'eloquenza, e ogni uomo ordinario sarebbe atto a quest'ufficio; ma noi veggiamo che i prencipi con diligente investigazione fanno scelta de gli ambasciatori. Debbiamo dunque conchiuder ch'altro lor si convenga che portare e riportare semplicemente parole e ambasciate.

[251] Qui pose lo spirito fine a le sue parole; quando io, desideroso d'intender più oltre, gli addimandai: Ma di qual bene intendi tu che possa esser cagione l'artificio de gli ambasciatori? De la unione de' principi, rispose, de la quale niuna cosa può esser più giovevole a le città: percioché molte cose dette in un modo sono più acconcie a congiunger gli animi ne l'amicizia che

283. *Il.* II 243 e IV 413. L'epiteto viene ripreso in Arist. *Et. Nic.* VIII 1161a. La coincidenza fra il bene del re e quello dei sudditi è uno dei temi chiave del *Nifo* (in part. §§ 140-152). Tale principio è tematizzato anche in Ariosto, *Cinque canti* II 1-9 e in particolare all'ottava 2, dove la figura del buon sovrano è associata, come in questo passo del *Messaggiero*, all'immagine del buon pastore (con ripresa, in Ariosto, della pericope evangelica di Io. 10,11-16).

284. All'ambasciatore viene attribuita pertanto una certa autonomia, come si sostiene anche in *Malpiglio* 39-40 e nel *Secretario I* (*Prose diverse*, II, p. 261 e soprattutto p. 267: «Ma l'ambasciatore può nondimeno interpretar la commissione, s'ella non gli fosse stata dichiarata, ed è signore de' tempi e delle occasioni, come pare a Demostene: perciò che elle sono infinite, né possono esser determinate da colui che fa l'instruzione: e chi privasse l'ambasciatore di questa autorità, gli torrebbe quello che è proprio dell'ufficio suo»). A tal proposito, in Fedele 2017, p. 516, si rimanda a Demosthenes, *De falsa legatione* 3, 6, 8, 177-178, 186 e soprattutto 183 (già segnalato in Baffetti 1998, *ad loc.*), dove si trova l'espressione «κύριοι [...] λόγων καὶ χρόνων». Alla Vaticana è conservato un postillato tassiano con opere di Eschine e di Demostene, tra le quali il *De falsa legatione* (Russo 2022, p. 388, n. 5; per il passo indicato cfr. Demostene-Eschine 1545, pp. 72-73). Allotrio il rimando a *Rhetorica ad Herennium* II 4 7-8 presente in Basile 1991, *ad loc.* La posizione di Tasso sarà oggetto di un ampio dibattito tra Cinquecento e Seicento, come si dimostra in Fedele 2018, pp. 124-125.

dette in un altro, e molte in una maniera possono disunirle che in un'altra non possono. **[252]** Né intendo solo di quelle cose che si dicono a' principi stessi, ma di quelle ancora che molte fiate dice l'ambasciatore a' ministri di quel principe appresso a cui risiede. Egli nondimeno, che unisce gli animi de' principi, non può congiunger con quel del principe quel del tiranno, perché fra 'l buono e 'l reo non può esser unione; ma ben può egli essere mezzano fra 'l principe e la republica, percioché l'una e l'altra è specie di giusta signoria: tuttavolta più agevolmente può congiungere in amicizia i prencipi co' prencipi che i prencipi con le republiche, conciosia cosa che l'unione meglio può farsi tra uno e uno che tra uno e molti.[285] **[253]** E perché qua giù non è alcuna semplice unità, ma ciascuna cosa che è è moltitudine, e l'anima stessa è moltitudine, non si può qua giù fare alcuna perfetta unione, ma si può ella fare in quel che è semplicemente uno, per participazione del quale s'unisce tutto quel ch'è uno: in Dio solo adunque gli animi de' principi possono perfettamente unirsi.[286] Questa è la somma di quel ch'io stimo che possa dirsi de l'ufficio e del fine de l'ambasciatore e de l'artificio ch'egli dee usare, del quale per tua satisfazione ho ragionato.

[254] Non parlava più lo spirito; e a me pareva che nulla più avesse proposto di dire, onde ricominciai: Tu non hai favellato del decoro per lo quale egli suole essere onorato e tenuto in pregio, e per aventura nessuna parte del suo ufficio può esser ben essercitata senza decoro. Il decoro, rispose, si considera

285. Il § 252 è quanto rimane di una riflessione più vasta presente nella prima stampa del dialogo (*Messaggiero I* 256-260), dove, partendo dalla necessità di definire le differenze tra gli ambasciatori di un principe e quelli di una repubblica, si riprendeva la teoria aristotelica delle tre principali forme di governo («la signoria è o d'un solo o di pochi o di molti») con le loro possibili degenerazioni, per poi sostenere che l'ambasciatore può svolgere la sua funzione di mediazione non solo tra principe e principe e tra principe e repubblica, ma anche tra principe e tiranno (cosa invece esclusa, come si può notare, nella redazione del 1587): «L'unità nondimeno de' prencipi co' tiranni e con le republiche si può ancor fare, e molte fiate non men facilmente che la prima: perché, se ben naturalmente un prencipe è più inclinato all'amicizia dell'altro ch'all'amistà de' tiranni o delle repubbliche, nondimeno per molte cagioni accidentali può avvenire ch'un prencipe sia più inclinato all'amicizia d'un tiranno o d'una republica ch'a quella d'un altro prencipe». Sulla differenza tra chi presta servizio nelle signorie e chi nelle repubbliche vd. *Malpiglio* 22-38. Alla tripartizione tra le forme di governo (con le possibili degenerazioni di ciascuna di esse) fa riferimento anche il *Cataneo-idoli* (56 sgg.) a partire dalla *Politica* aristotelica (III 1279a-b). L'opinione secondo cui l'ambasciatore di un principe gode di maggiore libertà rispetto a quello delle repubbliche è già nel *De legato libri duo* di Ottaviano Maggi (Maggi 1566, I 2, ff. 22*v*-23*r*). Cfr. Fedele 2018, p. 125.

286. In questo passo, aggiunto nella terza redazione, si riprende un assunto fondamentale sviluppato diffusamente nel *Rangone*: la perfetta unità (costituita dalla pace e dalla concordia) è possibile solo in Dio.

ne le due persone de l'ambasciatore, l'una impostagli da la natura, l'altra dal principe e dal suo giudicio medesimo a se stesso accomodata.[287] **[255]** Perché, sì come colui che rappresenta Aga⟨me⟩nnone o Ercole o Teseo, mentre ragiona in iscena, caminando con portamento reale e magnificamente favellando, a' veri principi cerca d'assimigliarsi, ma poi che si ritira dentro la scena, quantunque sia vestito ancora d'abiti reali, nondimeno ripiglia la persona propria e naturale, così l'ambasciatore ne gli affari del principe e ne le publiche solennità dee a la grandezza del suo signore aver riguardo; ma ne' conviti domestici e ne' ragionamenti familiari, tutto ch'ancor sia ambasciatore, dee ricordarsi de la sua propria e natural condizione e la convenevolezza de la publica persona in guisa accompagnare con quella de la privata ch'egli si mostri piacevole con gravità.[288] **[256]** Questo temperamento ancora dee usare nel modo del vivere e del vestire e del raccoglier gli ospiti e del convitare e del nudrire e del mantener la famiglia: percioché, sì come dee eccéder l'uso e la magnificenza de' privati, così non dee agguagliare, benché fare il potesse, lo splendore de la vita reale. **[257]** E perché sempre si dee fare alcuna differenza tra la persona rappresentante e la rappresentata, istimo che non sia in tutto buono quell'uso secondo il quale l'ambasciatore tiene quel luogo appunto che terrebbe il suo principe se fosse presente: uso che, se non m'inganno, gli impone maggior obligo di spendere; e più ragionevole istimo quel di quelle città ne le quali si dà a gli ambasciatori luogo separato, distinguendo le persone rappresentanti da le rappresentate. **[258]** Come si sia, perché la persona e le persone da la natura son tali che non si possono più spogliar per altra persona sovraposta,[289] dee l'ambasciatore in tutte le azioni così pri-

287. Alla propria personalità privata l'ambasciatore deve aggiungere una personalità pubblica adeguata al profilo del principe che egli rappresenta.

288. Se le considerazioni svolte in precedenza si sono incentrate sul parallelo tra ambasciatore e oratore, ora invece lo spirito, toccando un nuovo argomento, stabilisce una correlazione tra l'ambasciatore e l'attore e tra la vita pubblica e il teatro. Il passo, di vasta fortuna nella trattatistica successiva (cfr. FEDELE 2018, p. 120), è forse influenzato (si propone ivi, pp. 120-122) dalla lettura di DECIO 1576, c. 11, *X* 1.29, f. 106*v*A-106*v*B, nn. 1-2, 4-12. Le stesse immagini desunte dall'ambito della rappresentazione scenica sono impiegate per la relazione padrone-servo in *Padre di famiglia* 96-97.

289. Per comprendere questo passo è utile riprendere quanto si sosteneva nella *princeps* del dialogo, quando si asseriva che l'ambasciatore «due persone sostiene: l'una, che dalla natura, l'altra che dal principe gli è stata imposta» (*Messaggiero I* 261); l'ambasciatore ha, potremmo dire, una duplice identità: una che gli deriva dalla natura, l'altra dalla funzione assunta in quanto rappresentante del principe. In questo passo della terza redazione lo spirito sta sostenendo che l'ambasciatore non può 'spogliarsi', ossia privarsi del tutto, della persona che gli è stata imposta dalla natura, e che pertanto in tutte le sue azioni, sia pubbliche sia private, non può non agire tenendo conto della sua propria identità, ossia di ciò che

vate come publiche ricordarsi de la persona naturale e de la sovraposta, ne le private più de la naturale e ne le publiche più de la sovraposta, così in quel ch'appertiene a la bellezza come ne l'ordine e ne l'ornamento atto a l'azione; ne le quali cose principalmente consiste il decoro.

[259] Ora, conchiudendo, dèi sapere che perfetto ambasciatore è colui che sa a beneficio del suo prencipe trattar i negozî con prudenza e far i complimenti con eloquenza, e che può sostenere con la gravità de' costumi, con la dignità de l'aspetto e con lo splendore de la vita la maestà del prencipe, e ne le publiche azioni e ne le domestiche mescolare in guisa il decoro de la persona propria con quel de l'accidentale ch'egli ne sia amato senza disprezzo e rispettato senza altrui mala sodisfazione. **[260]** Eccoti l'effigie e l'imagine del perfetto ambasciatore; a la quale formare è necessario che concorrano nobiltà di sangue, dignità e bellezza d'aspetto, modo da spender largamente e senza risparmio, e animo e deliberazione da farlo lietamente, esperienza de le corti e del mondo, cognizione de le cose di stato e de l'istorie e di quella parte de la filosofia almeno ch'appartiene a' costumi e al movimento de gli animi, fede e amor verso il suo prencipe, destrezza d'ingegno e accortezza e facondia e grazia nel spiegar i concetti, gravità e piacevolezza nel conversare, affabilità e cortesia nel favorire gli amici e conoscenti: le quali condizioni tutte perché forse in alcuno non si ritrovaranno giamai, resta che colui più al perfetto s'avicini il quale d'esse avrà maggior parte.[290] **[261]** E certo che coloro che poco dianzi furono nominati, tante hanno de le sopradette condizioni che manca poco a ciascuno d'essi ad esser perfetto. Ma tu pur rivolgi gli occhi a le cose terrene, ne le quali, teco ragionando, ho rimirato buona pezza, né riguardi ne l'idea dov'è l'essempio d'ogni virtù, da la quale meglio che da alcun'altra parte si può prendere. Ma tempo è ch'io ti lasci, ché troppo lungamente sono stato teco.

[262] Allora io per l'aviso de la sua partita cominciai a sospirare e dissi: O felice spirito, ne le tue felicità de le mie miserie ti sovvenga, e non m'esser

egli per natura è, sebbene per la sua funzione sia rappresentante del principe (e, viceversa, anche nelle situazioni private non deve mai dimenticare del tutto il suo ruolo ufficiale).

290. Il ritratto dell'ambasciatore riprende in modo sintetico molte delle caratteristiche del perfetto uomo di corte elencate nel *Cortegiano* di Castiglione. Anche il principio secondo cui l'uomo migliore è quello che più si avvicina all'ideale è desunto dal celebre trattato cinquecentesco (cfr. *Dedica* 34 [III]: «e se con tutto questo non potran conseguir quella perfettion, qual che ella si sia, ch'io mi son sforzato d'esprimere, colui che più se le avicinarà, sarà il più perfetto»). *esperienza de le corti e del mondo, cognizione de le cose di stato e de l'istorie* sembra riprendere invece MACHIAVELLI, *Il principe*, *Dedica* 2: «la cognizione delle azioni delli uomini grandi, imparata da me con una lunga esperienza delle cose moderne e una continua lezione delle antiche» (RUGGIERO 2020, p. 289).

scarso talora, oltra la consolazione, d'alcun cortese aiuto. Voleva oltre seguire, quando mi parve ch'egli accennando mi si togliesse da gli occhi e disparisse, spirando ne lo sparire soavissimi odori d'ambrosia e lasciando la camera de la sua celeste luce mirabilmente luminosa;[291] ma io, riscotendomi, m'accorsi che ne l'alta mia imaginazione aveva filosofato non altramente che gli uomini contemplativi sogliano ne la lor contemplazione.[292]

291. Il momento della sparizione del *messaggiero* si riallaccia a quello della sua comparsa: come all'inizio del dialogo il poeta, interrogandosi sulla natura dell'apparizione, aveva inviduato nello spirito una disposizione al conforto piuttosto che all'aiuto concreto, così ora la visione gli ha donato sì «consolazione», ma non il «cortese aiuto» desiderato e ora esplicitamente (e inutilmente) richiesto. Il dissolversi dello spirito sembra pertanto la trasposizione narrativa di un atteggiamento evasivo assunto da altri (forse come quello del dedicatario o di potenti e amici che non intervengono a sostegno del poeta). Grazie a una serie di rimandi intertestuali, inoltre, l'allusività della scena assume tratti latamente ironici. Lo scomparire dello spirito, infatti, riprende un passo delle *Stanze* di Pietro Bembo (XII 1-2), quando la dea Venere, congedando gli ambasciatori, svanisce dalla loro vista: «Così detto *sparve*, et le sue chiome / *spirar nel suo sparir soavi odori*» (corsivo mio). Il passo di Bembo è modellato su Verg. *Aen*. I 402-404 (Venere ed Enea), parimenti riecheggiato ora da Tasso: «Dixit et avertens rosea cervice *refulsit / ambrosiaeque comae divinum vertice odorem / spiravere*» (corsivo mio; l'episodio virgiliano, altro legame tra *incipit* ed *explicit*, era già stato ricordato al § 4).

292. *ma io, riscotendomi, m'accorsi... ne la lor contemplazione*: passo aggiunto nella terza redazione. Con questa integrazione l'autore desidera negare la veridicità in senso stretto dell'apparizione, in modo coerente a quanto sostenuto nella lettera del dicembre 1585 a Maurizio Cataneo: «Ma forse parrà ad alcuno ch'io contradica a me stesso; il qual nel dialogo del Messaggiero mostro di favellare con uno spirito: quel che non avrei voluto fare quantunque avessi potuto [...] Ma da poi i miei nemici hanno voluto prendersi gioco di me, e m'hanno fatto esempio d'infelicità, facendo riuscir in parte vero quel ch'io aveva finto» (*Lettere*, II, n. 456). Tuttavia, è significativo che la fine del ragionamento si colleghi all'approdo del viaggio oltremondano descritto nella *Commedia*: «A l'alta fantasia qui mancò possa» (*Par.* XXXIII 142); ma si ricordi anche *Purg.* XVII 25-26: «Poi piovve dentro a l'alta fantasia / un crucifisso dispettoso e fero», dal momento che lo stesso canto purgatoriale era stato citato esplicitamente nei paragrafi del *Messaggiero* dedicati all'immaginazione (44-45). Entrambi i passi danteschi sono citati in *DPE* II, p. 91, nella sezione in cui Tasso polemizza con la *Difesa di Dante* di Jacopo Mazzoni, sostenendo che la poesia, a differenza della sofistica «di cui è soggetto il falso e quel che non è», «imita le cose che sono, che furono e che possono essere» ed è pertanto assimilabile alla filosofia dialettica e, ancor di più, alla teologia mistica. Essa, infatti, impiega una forma di «imaginazione intellettuale», esercitata dall'intelletto e non dall'anima sensitiva e a tale facoltà, capace di cogliere le realtà sovrasensibili, Dante avrebbe inteso fare riferimento con la sua «alta fantasia» (ivi, pp. 86-91). Forse Tasso, all'altezza della terza redazione del *Messaggiero*, aveva già letto, almeno in parte, la *Difesa di Dante* (come abbiamo proposto alle note di commento al § 244) e pertanto, nella conclusione rifatta, egli intende, da un lato, negare la realtà effettiva dell'apparizione e ciò nonostante, dall'altro, evitare un declassamento del *Messaggiero* a mero esercizio retorico di natura sofistica; ciò parrebbe dimostrato anche dal fatto, assai significativo, che il ragio-

namento svolto nel dialogo venga qui assimilato all'attività filosofica degli «uomini contemplativi». Su Tasso e Mazzoni vd. Scarpati 1990; Russo 2000; Girardi 2002, pp. 159-187; Scarpati 2005. Su fantasia e immaginazione in Tasso cfr. Russo 2002, pp. 200-231 e Pignatti 2000, pp. 247-249.

Torquato Tasso
Dialoghi
Edizione commentata
a cura di Federica Alziati e Giacomo Vagni
Progetto editoriale e direzione scientifica di Uberto Motta
Con la collaborazione di
Vincenzo Caputo, Angelo Chiarelli, Maiko Favaro,
Ottavio Ghidini, Luca Granato, Pietro Montorfani

TOMO II

Composto in:
Lyon
Kai Bernau, Commercial Type
Fedra Serif
Peter Biľak, Typotheque
Newzald
Kris Sowersby, Klim Type Foundry

Progetto grafico e impaginazione:
Rinaldo Zanone

Stampato e rilegato in Italia,
per conto di BIT&S,
da Global Print - Gorgonzola (MI)

GIUGNO 2026

TORQUATO TASSO

Dialoghi

BIT&S
TASSIANA
5
**

I *Dialoghi* di Tasso sono uno dei frutti più affascinanti del tardo Rinascimento italiano ed europeo. Composti nell'arco di circa due decenni, rispecchiano le ambizioni e i tormenti di un'intera epoca, compresa tra la Riforma protestante e la Rivoluzione scientifica. Intrecciando etica e storia, poetica e psicologia, diritto e teologia, essi perseguono un ideale universale di saggezza e giustizia, destinato a principi e scrittori, eruditi e donne di corte. A partire dall'edizione critica di Ezio Raimondi, con circostanziate correzioni, dei *Dialoghi* si propone qui il primo commento scientifico integrale, che, facendo tesoro delle acquisizioni dei precedenti studiosi, colloca l'opera al cuore dell'esperienza tassiana. Di ciascun dialogo l'annotazione fa emergere la sostanza filosofica, la trama dei modelli e l'impianto retorico. I cappelli introduttivi forniscono le indispensabili coordinate circa la genesi e la tradizione dei testi, i temi e lo schema argomentativo, l'ambientazione e gli interlocutori, le fonti, le edizioni a stampa e la bibliografia di riferimento.

Federica Alziati è docente a contratto presso l'Università Cattolica e l'Università degli Studi di Milano. Oltre che della produzione dialogistica tassiana, si è occupata prevalentemente del Romanticismo milanese e di Alessandro Manzoni (di cui ha curato una recente edizione commentata del dialogo *Dell'invenzione*).

Giacomo Vagni è professore associato di Letteratura italiana presso l'Università degli studi eCampus. Ha curato l'edizione critica e commentata delle rime di B. Castiglione e C. Gonzaga, e pubblicato studi sulla letteratura del Rinascimento, sulla poesia in Arcadia e sulla cultura letteraria del Settecento.

Uberto Motta è professore ordinario di Letteratura italiana presso l'Università di Friburgo. Nelle sue ricerche si è occupato prevalentemente della letteratura italiana del Rinascimento e del Seicento, e della tradizione poetica e critica del Novecento.

9 791280 391674 >