

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PARMA
Dottorato di ricerca in Italianistica e Fil. Romanza
Ciclo XXIV

**«Nel laberinto delle idee confuse»
La riforma letteraria di Gianvincenzo Gravina**

Coordinatore:

Chiar.ma prof.sa Gabriella Ronchi

Tutor:

Chiar.ma prof.sa Francesca Fedi

Dottoranda: Annalisa Nacinovich

Premessa

L'interesse per gli scritti e la figura di Gravina è dipeso, o almeno è stato fortemente condizionato, dalla loro fortuna: il rilievo che la riflessione di questo intellettuale di fine Seicento ha avuto, fin dal principio, negli scritti dei contemporanei ha indotto un approccio critico alla sua opera talora poco attento alla contestualizzazione e volto a privilegiarne gli aspetti di novità e di rottura¹, in un'analisi tesa a giustificare suggestioni e permanenze anche molto lontane e successive: un dato che, in qualche misura, è riconoscibile anche all'origine di questo lavoro, come testimoniano i contributi raccolti nel quarto capitolo, «Oltre Gravina».

In altre occasioni, invece, il perdurare di formulazioni e termini legati a concezioni estetiche precedenti ha giustificato la sostanziale svalutazione del suo pensiero, stimato meno rilevante dell'esperienza vichiana, e ridotto entro i confini dello scontro fra la “nuova” cultura europea (e napoletana) e la tradizionale arretratezza della Roma pontificia². Immagini, entrambe, sia quella del geniale precursore che l'altra, del testimone sconfitto, che rendono difficile una piena comprensione delle caratteristiche e delle reali dimensioni della riflessione di Gravina, autore nella cui opera non è facile tracciare precisi confini, in grado di separare interessi giuridici, letterari, linguistici, storici e teologici, opere latine e opere italiane.

Questo lavoro risponde all'istanza di ricostruire con maggior attenzione il contesto in cui si collocano i diversi scritti che, dagli esordi romani del *De lingua etrusca* (che Gravina non pubblicò mai) e dell'*Hydra mystica* alla *Ragion poetica*, scandiscono la prima, fondamentale fase dell'elaborazione

¹ In questa direzione sono andati soprattutto i recenti contributi sull'estetica graviniana incentrati, prevalentemente sulla *Ragion poetica*, di TIZIANA CARENA (curatrice della più recente edizione del testo: *Critica della Ragion poetica di Gian Vincenzo Gravina. L'immaginazione, la fantasia, il delirio e la verosimiglianza*, Milano, Mimesis, 2001) e ROSALBA LO BIANCO (*Gian Vincenzo Gravina e l'estetica del delirio*, Palermo, Aesthetica Preprint, 2001)

² Un approccio caratteristico dei pionieristici studi di Quondam che ha informato pressoché tutta la critica successiva.

critica graviniana. Un'indagine che, seguendo l'avvicinarsi degli interlocutori con cui, nell'arco di quasi venti anni, Gravina dialoga, ha mostrato la ricchezza degli stimoli culturali che il giovane letterato trovò nella Roma di fine Seicento, ma, soprattutto, l'ampiezza europea dei suoi interessi e legami.

Il primo capitolo cerca, così, di ricostruire il ruolo che ebbero gli interlocutori toscani, che Gravina incontrò arrivato a Roma, nella precoce elaborazione di una nuova idea di eloquenza e nel fondersi, in essa, delle riflessioni letterarie e linguistiche con gli interessi filosofici e teologici suscitati dalla polemica intorno al *peccato filosofico* che caratterizza la fine del pontificato di Alessandro VIII. Il secondo propone un'analisi delle *Egloghe* e degli scritti ad esse connessi, con particolare attenzione ai legami che il loro autore instaura con i sostenitori del cardinale Albani, dedicatario dell'edizione dell'*Endimione* di Guidi corredata dal *Discorso di Bione Crateo* e riferimento della «setta dei luminosi» a cui Gravina fu accusato di appartenere: la ricognizione delle fonti classiche, in particolar modo lucreziane, riconoscibili nella definizione del ruolo del sapiente e della sua poesia, ha teso ad individuare il significato del classicismo di cui Gravina si fa promotore in Arcadia, e, in prospettiva, le ragioni della più tarda polemica con Crescimbeni.

I dibattiti connessi alla nascita dell'Arcadia, la cui fondazione problematica (su cui già Quondam richiamò l'attenzione) ben testimonia le difficoltà e i conflitti in cui naufragherà all'inizio del secolo successivo il pontificato di Clemente XI³, filtrano nell'opera di Gravina, contribuendo allo sviluppo della riflessione sulla favola che approda alla stesura della *Ragion poetica*, nel clima, ormai profondamente mutato, della guerra per la successione spagnola⁴. Il terzo capitolo interpreta il progressivo concentrarsi della speculazione graviniana

³ Il cardinal Albani è sostenitore e, almeno così si ritenne, addirittura ispiratore della politica di distensione verso la Francia di Luigi XIV a cui si improntò il pontificato di Innocenzo XII (Pignatelli, cui l'Albani succedette nel 1700).

⁴ Il 7 luglio 1707 le truppe imperiali entrano a Napoli, e nel febbraio dell'anno successivo muore Gregorio Messere, il maestro di greco di Gravina, legato, come molti degli amici napoletani del nostro (dal Caloprese all'editore Antonio Bulifon), al duca di Medinaceli; di lì a pochi mesi, nell'anno dell'edizione della *Ragion poetica* l'esercito austriaco invade lo Stato Pontificio: Clemente XI era ormai estromesso da qualsiasi possibilità di trattativa.

sulla natura della favola in relazione al dibattito francese fra portorealisti e gesuiti, accogliendo l'invito più volte ripetuto di ampliare i confini della polemica Orsi-Bouhours oltre i testi e gli interlocutori fissati dall'edizione primo-settecentesca di essa⁵.

⁵ Mi riferisco alle *Considerazioni sopra la Maniera di ben pensare ne' componimenti*, già pubblicata dal padre Domenico Bouhours della Compagnia di Gesù. S'aggiungono tutte le scritture, che in occasione di questa letteraria contesa uscirono a favore, e contro al detto Marchese Orsi. Colla di lui vita, e colle sue rime in fine, Modena, Soliani, 1735.

Avvertenza

Le citazioni dalle opere graviniane, delle quali in bibliografia si indica sempre la data e il luogo della prima edizione, utilizzano l'edizione QUONDAM [1973] per quanto concerne il *De lingua etrusca dialogus*, il *Discorso sopra l'Endimione*, gli *Opuscula*; fanno riferimento, salvo esplicita dichiarazione, all'edizione LOMONACO [2002] quelle da *Hydra mystica*; all'edizione IZZI [1991] quelle da *Ragion poetica*.

Il primo paragrafo del quarto capitolo raccoglie in forma parzialmente modificata il contributo *Arcadia/Arcadie nel Settecento: Sannazaro, Menzini, Morei* in corso di stampa informatica negli atti del Convegno ADI "La letteratura degli Italiani. Centri e Periferie" (16-19 settembre 2009); le pagine rielaborate nel secondo paragrafo sono state presentate al convegno foscoliano tenuto a Parma nell'ottobre del 2011.

Elenco delle abbreviazioni

B.A.V. = Biblioteca Apostolica Vaticana di Roma

B.N.N. = Biblioteca Nazionale di Napoli

B.N.V. = Biblioteca Nazionale Marciana di Venezia

B.P.P. = Biblioteca Palatina di Parma

B.U.P. = Biblioteca Universitaria di Pisa

D.B.I. = Dizionario Biografico degli Italiani, Roma, Treccani.

Cap. 1

Fra Napoli e la Toscana: l'esordio romano di Gravina

1.1 Il «gran teatro del mondo»

Roma è una città dove confluiscono i begl'ingegni di tutto il mondo per farvi fortuna, ma non tutte le nazioni arrivano a farvi corpo per contrastare il primato, fuorché la Napolitana e la Toscana, giacché quella del paese cede il campo di battaglia ai forastieri. Male adunque si soffrì da chi voleva primeggiare, che un giovane napolitano appena giunto in Roma emergesse con tanto strepito e si attirasse tanti seguaci con plauso de' primi e più qualificati soggetti⁶.

Così una delle due biografie antiche di Gravina, quella del Passeri, ripubblicata poi nell'edizione milanese delle *Opere scelte*, spiega le ragioni delle aspre polemiche in cui egli si trovò coinvolto fin dai primi anni del soggiorno romano. Anni fondamentali, prima di tutto, perché solo l'arrivo sul palcoscenico del «gran teatro del mondo»⁷, come appariva Roma ai contemporanei, induce il «giovane napoletano» a pubblicare le sue prime opere; ma, anche, perché è solo degli anni romani che possediamo una documentazione diretta⁸. Della precedente formazione napoletana, infatti, sappiamo solo quanto viene detto dall'ex-allievo Passeri, che coincide con quanto si legge nella biografia del Serrao, ricognizioni, entrambe, piuttosto tarde (edita l'una nel 1769 e l'altra nel 1758), che si limitano a ricordare la frequentazione della scuola di Caloprese e, successivamente, del giurista Serafino Biscardi e del grecista Gregorio Messere; i necrologi più vicini alla morte del Gravina, poi, sono assai parchi di informazioni e volti a celebrare soprattutto la fama europea del grande studioso

⁶ GIANBATTISTA PASSERI, *Vita di Gravina*, in apertura alle *Opere scelte di Gianvincenzo Gravina*, Milano, Della Società de' Classici Italiani, 1819, p. IX.

⁷ Così l'aveva definita FULVIO TESTI, *Lettere*, a cura di MARIA LUISA DOGLIO, Bari, 1967, *passim*.

⁸ La fonte principale per la ricostruzione dell'attività romana del Gravina è il cospicuo gruppo di lettere conservate alla Biblioteca Nazionale di Napoli che documentano la sua attività di inviato di Francesco Pignatelli, vescovo di Taranto (edite in VINCENZO GRAVINA, *Curia Romana e Regno di Napoli. Cronache politiche e religiose nelle lettere a Francesco Pignatelli (1690-1712)*, a cura di ANTONIO SARUBBI, Napoli, Guida, 1972). Viceversa sulla precedente formazione napoletana le informazioni sono poche e tutte mediate dai due biografi antichi del Gravina, il citato Passeri (*Biografia di Gian Vincenzo Gravina*, in *Nuova Raccolta di Opuscoli scientifici e Filologici*, t. XVII, Venezia, 1768, riproposta in GRAVINA [1819]) e ANDREA SERRAO (*De vita et scriptis Jani Vincentii Gravinae commentarius*, Roma, De' Rossi, 1758).

di diritto⁹: le pagine a lui dedicate nelle *Notizie storiche degli Arcadi morti*, redatte dal napoletano don Giuseppe Cito (in Arcadia Panfilo Teccaleio) sono in tal senso significative¹⁰.

Di qui, il concentrarsi degli studi sulle ricostruzioni di ambiente che, per quanto ricche e dettagliate, hanno teso, forse, ad una sovrainterpretazione dell'etichetta di *napoletano* con cui Passeri presenta l'amato maestro¹¹. Che cosa significhi essere *napoletano* rimane, cioè, da chiarire, come dimostrano efficacemente gli studi giuridici di Raffaele Ajello, ma, anche, la diversa posizione che un napoletano per Gravina importante, il suo maestro e cugino Gregorio Caloprese¹², assumerà rispetto alla celeberrima scissione d'Arcadia di cui egli fu, come è noto, sfortunato protagonista.

Sarà allora utile soffermarsi su ciò che dice Passeri della Roma di fine Seicento: essa manca di una precisa connotazione giacché la “nazione locale” cede il posto ai “forestieri”; l'enorme confluire entro i suoi confini di dotti provenienti da ogni parte del mondo la rende, cioè, luogo cosmopolita per eccellenza, meta ambita di chiunque intenda confrontarsi con i dotti della sua epoca. Suggerisce di interpretare in tal senso, piuttosto che in quello della inadeguatezza culturale, il riferimento ai letterati autoctoni, evitando di assumere quel filtro “risorgimentale” che ha impedito, e a tratti ancora impedisce, alla moderna storiografia di cogliere la peculiarità della situazione

⁹ Il giusto interesse per l'opera giuridica di Gravina ha visto un'intensificarsi delle pubblicazioni su questo argomento negli anni più recenti: oltre all'importante monografia di FABRIZIO LOMONACO, *Le Orationes di Gianvincenzo Gravina: scienza, sapienza e diritto*, Napoli, La città del sole, 1997, si vedano: GRAVINA, *Originum juris civilis libri tres (Napoli, F. Mosca, 1713)*, a cura di F. LOMONACO, Presentazione di FULVIO TESSITORE; CARLA SAN MAURO, *Gianvincenzo Gravina e il De romano imperio liber secundus*, Napoli, Guida, 2004; Idem, *Gianvincenzo Gravina giurista e politico*, Milano, Franco Angeli, 2006 al quale rimando per una aggiornata bibliografia.

¹⁰ *Notizie storiche degli Arcadi morti*, a cura di G.M. Crescimbeni, t. I, Roma, De' Rossi, 1720, pp. 205-211.

¹¹ Sovrainterpretazione particolarmente evidente nei pionieristici studi di Amedeo Quondam (soprattutto nel celebre *Cultura e ideologia di Gianvincenzo Gravina*, Milano, Mursia, 1968) e che ne rappresenta, come già segnalò Raffaele Ajello (*Arcana juris. Diritto e politica nel Settecento italiano*, Napoli, Jovene, 1876), il principale limite; ma che permane, nella sostanza, anche nelle interpretazioni più recenti dell'opera di Gravina.

¹² Sull'interessante figura di Caloprese oltre alla voce a cura di Quondam sul DBI XIV (1973), pp. 801-805, cfr. il recente RENA A. SYSKA LAMPARSKA, *Letteratura e scienza. Gregorio Caloprese teorico e critico della letteratura*, Napoli, Guida, 2005; le opere di Caloprese si possono ora leggere in GREGORIO CALOPRESE, *Opere*, a cura di FABRIZIO LOMONACO e ALFONSO MIRTO, Napoli, Giannini, 2004.

romana al di fuori di giudizi di valore sostanzialmente positivistici¹³, non solo l'itinerario di Gravina, per il quale Roma è meta finale del percorso di formazione e affermazione sociale, ma anche la vicenda di Emmanuel Martì¹⁴, l'erudito spagnolo a cui egli rimase legato per tutta la vita.

Anche quest'ultimo, infatti, giunge a Roma per poter completare gli studi (nella sua città, Valenzia, non si trovano maestri di greco ed egli, nel 1686, si reca nella capitale pontificia per potersi finalmente dedicare agli studi eruditi); e del soggiorno romano conserva sempre un prezioso ricordo come testimoniano le lettere, tanto che, quando sarà costretto a tornare in Spagna, nel 1697, al seguito di Ludovico di Cerda, oratore di Carlo II a Roma, che ne ha richiesti i servizi, se ne lamenterà con Gravina in termini significativi: nell'esilio spagnolo («hoc sexennium incredibili maerore atque animi aegritudine»¹⁵) gli mancano le vaste biblioteche romane¹⁶, ma, soprattutto, il confronto con i dotti di cui rimpiange le libere conversazioni in virtù delle quali Roma si mutava nell'attica Atene¹⁷.

Una città dalla ricca vita culturale, quindi, negli anni in cui la fragile situazione della diplomazia pontificia di fine secolo, sulla quale incombeva lo

¹³ Malgrado i rilievi che, a proposito della Roma Settecentesca, Venturi compiva già nel 1963 (*Elementi e tentativi di riforme nello Stato Pontificio del Settecento*, «Rivista storica italiana», 1963, n. 4, pp. 778-817), la tentazione di valutare la situazione romana e più latamente italiana in relazione alla maggiore o minore adesione al modello dell'assolutismo francese o, in economia, alla diffusione o meno di teorie mercantilistiche, continua ad esercitare una certa influenza negli studi, impedendo di cogliere la reale dimensione di alcuni dibattiti e il ruolo di certi ambienti di evidente richiamo e riferimento culturale.

¹⁴ Una dettagliata notizia biografica (*Auctoris nondum defuncti vita*), importante per ricostruire anche l'attività romana di Gravina, si legge premessa a EMMANUELIS MARTINI *Epistolarum libri duodecim*, Amtelaedami, apud Westenum et G. Smith, 1737, pp. 1-96.

¹⁵ Lettera al Gravina dell'ottobre 1702, in MARTÌ *Ep.*, p. 5.

¹⁶ Prima di passare al servizio del duca di Cerda era bibliotecario del cardinale d'Aguires e amico del prefetto della Biblioteca Vaticana Enrico Noris, esperto in cronologia, e di Lorenzo Zaccagna, con i quali condivideva gli interessi eruditi. Importanti informazioni sugli interessi e i legami reciproci di questi eruditi romani si leggono in ELVIRA CHIOSI, *Andrea Serrao. Apologia e crisi del regalismo nel Settecento napoletano*, Napoli, Jovene, 1981; saggio utile per comprendere il contesto di rinnovata attenzione all'opera di Gravina in cui si collocano le citate biografie di Serrao, appunto, e di Passeri.

¹⁷ Sulle *noctes atticæ* passate a Roma durante la permanenza di Martì è significativo quanto scrive Gravina in risposta al letterato spagnolo il 1 Dicembre 1716: «amicitiam tibi cum Bulifonio [Filippo Bulifon, figlio dell'editore napoletano amico di Gravina] meo isthic junctam esse vestra utriusque causa gaudeo: quamvis discrucior absens, quando animo praecipio sermones vestros, ac vix mecum habitare queam: prasertim cum in memoriam mihi redegeritis Langladii suavissimi doctrinam, et humanitatem in colloquiis versatam vestris, pro quibus vel Athenas Atticas mutaverim, nedum horum temporum Romam», in MARTÌ *Ep.*, p. 15.

spettro pauroso della guerra per la successione spagnola, offriva alle due «nazioni» capaci di «farvi corpo per contrastare il primato» lo spazio per un serrato confronto. La rilevanza di questa indicazione del Passeri, che invita a inserire in un contesto per dir così “toscano” gli esordi romani di Gravina, trova un’eco importante nell’inedito dialogo *De lingua etrusca*, vera opera prima del giovane letterato napoletano e importante testimone degli interlocutori che egli trova e sceglie appena giunto nella capitale pontificia.

1.2 Il *De lingua etrusca*: interlocutori toscani del giovane Gravina

La prima edizione del *De lingua etrusca dialogus* si deve a Luigi Biondi che lo pubblicò sul primo numero del «Giornale arcadico»¹⁸, nel 1819 nel pieno della polemica classici-romantici e nel vivo delle sue implicazioni linguistiche come segnalava il medesimo editore presentando l’inedito graviniano¹⁹. Dopo questo episodio, però, esso cadde nuovamente nell’oblio, finendo per venir trascurato anche dalla critica più recente, malgrado gli auspici di Quondam, nell’ormai lontano 1973, in occasione della pubblicazione da lui offertane nell’edizione nazionale²⁰.

Eppure, il *De lingua etrusca* offre indizi significativi per far luce sulle ragioni e, per così dire, gli antefatti dei dibattiti letterari in cui Gravina si trovò coinvolto appena giunto a Roma; non solo, esso permette di documentare

¹⁸ «Giornale Arcadico di scienze lettere ed arti», gennaio-febbraio-marzo 1819 (e non 1818 come erroneamente segnalato nella nota al testo in GRAVINA, *Scritti critici e teorici*, a cura di AMEDEO QUONDAM, Roma-Bari, Laterza, 1973), Roma, De Romanis, pp. 33-54.

¹⁹ Così Biondi nella pagina di presentazione del dialogo: «fra le Opere inedite di coloro, che lasciano morendo fama, e desiderio di sé, quelle più che altre ci sono a grado, le quali, come che antiche, toccano materie, intorno cui gli autori moderni si affaticano questionando. Perciocché ci sembra per così dire, che que’ dottissimi, e venerabili uomini alzino il capo fuor dell’avello, e dispogliati d’ogni umana qualità entrino nell’arringo quasi Giudici pacificatori. Per la qual cosa, ardendo ora in Italia la gran contesa intorno alla Lingua nostra [...] credo far cosa gradita di molto ai Leggitori pubblicando un Dialogo latino composto per lo gravissimo autore Giovanni Vincenzo Gravina» («Giornale Arcadico», genn.-marzo 1919, p. 33). Il dialogo suscitò l’interesse dei principali “campioni” del classicismo primo ottocentesco, in particolare di Vincenzo Monti che gli dedicò ampio spazio nella sua *Proposta di alcune correzioni ed aggiunte al Vocabolario della Crusca*.

²⁰ QUONDAM [1973], pp. 5-22.

l'origine delle relazioni amicali e culturali che nella capitale pontificia egli strinse e di spiegare meglio la rapidità con cui si inserì nei principali salotti e circoli letterari. Il carteggio con Francesco Pignatelli, infatti, pur rimanendo fonte importantissima per documentare l'attività romana di Gravina, ne racconta prevalentemente gli incarichi diplomatici svolti nella veste di informatore e mediatore degli interessi del suo committente, mentre trascura quasi completamente la cronaca letteraria di quegli anni; ben poche sono, inoltre, le lettere relative ai primi anni del soggiorno romano: solo quattordici fra il 1690 e il 1699 (se ne conservano ben centosessantuno fra il 1700 e il 1703²¹), e, fra queste, una sola (quella del 20 giugno 1699) che faccia riferimento agli impegni letterari di Gravina, con l'allusione alle satire del Sergardi²². Ben poco si evince, quindi, dalle lettere al Pignatelli, dell'intensa riflessione culturale cui si dedicò il giovane segretario dell'arcivescovo di Taranto dal 1689, anno del suo arrivo a Roma, al giugno 1699 quando, come apprendiamo ancora dalla lettera appena citata, spera di essere prossimo alla pubblicazione del *De ortu et progressu juris civilis*, il primo degli *Originum juris civilis libri tres*, edito in realtà due anni dopo, nel 1701²³.

Prima di lasciarsi assorbire dagli studi giuridici in vista dell'impegno di riformatore degli studi della Sapienza e degli incarichi ad esso connessi come professore sulla cattedra di diritto civile (1699) e di diritto canonico (1703),

²¹ L'epistolario si intensifica in prossimità della morte di Innocenzo II (Antonio Pignatelli, zio di Francesco, al cui servizio è Gravina, muore nel settembre 1700) e del tormentato conclave che eleggerà Clemente XI (Gian Francesco Albani, papa dal 23 novembre 1700) per proseguire molto fitto fino al dicembre del 1703, quando si interrompe per l'arrivo a Roma del Pignatelli; riprende, quindi, il 5 luglio 1707 e prosegue fino al 7 maggio 1712. Sulle caratteristiche di questo importante documento dell'attività di Gravina presso la corte pontificia si veda l'Introduzione premessa da ANTONIO SARUBBI all'edizione del carteggio (GRAVINA *Ep.*, pp. V-XLIII).

²² Nella lettera Gravina si dice meravigliato che «costi risuonino ancora quelle vane maldicenze quando qui, non solo sono smorzate a fatto, ma quei che ne eran sospetti, sono l'altra settimana stati da me sino a casa per discolarsi e levarsi ogni ombra [...]. Sicché, adesso, quel che fanno qui è solo occulto, più con sussurri ove possono, che con scritture, le quali forse mandan lontano perché credono far altrove quel colpo che non han potuto far qui: ove esteriormente hanno voltato ogni discorso apparente in lode» (GRAVINA, *Ep.*, p. 25). Sulle *Satyræ* del Sergardi (edite con lo pseudonimo di Quinto Settano) cfr. AMEDEO QUONDAM, *Le satire di Ludovico Sergardi. Contributo ad una storia della cultura romana tra Sei e Settecento*, in «La Rassegna della letteratura italiana» LXIII (1969), pp. 206-272 e l'edizione delle medesime, LODOVICO SERGARDI, *Le satire*, a cura di AMEDEO QUONDAM, Ravenna, Longo, 1976.

²³ GIANVINCENZO GRAVINA, *De ortu et progressu juris civilis, qui est Originum primus*, Napoli, 1701.

secondo il progetto del Cardinale Albani (papa Clemente XI dal 1700), però, Gravina aveva scritto, e in gran parte pubblicato, il suo primo importante nucleo di opere: l'*Hydra mystica* (1691)²⁴, il *Discorso sopra l'Endimione* (1692)²⁵, il *Discorso delle antiche favole* (1696)²⁶ e gli *Opuscula* (1696)²⁷; inoltre le *Egloghe*, inedite fino al 1723, ma note e ampiamente circolanti²⁸ e il citato *De lingua etrusca*, databile, come già aveva osservato il Biondi, «circa l'anno 1690»²⁹. Anni cruciali, quindi, e sui quali la prima opera che egli scrisse, il *De lingua etrusca*, appunto, offre alcune interessanti informazioni. Ad introduzione del dialogo vero e proprio, infatti, Gravina premette una dedica, *Ad amplissimum et ornatissimum virum Paulum Falconerium*, che non permette solo di stabilire il *terminus post quem* della stesura di quest'opera, ma suggerisce, soprattutto, di collocarla in un preciso contesto. Queste le parole che aprono la dedica³⁰:

²⁴ PHRISCI CENSORINI PHOTISTICI [ma GRAVINA], *Hydra mystica sive de corrupta morali doctrina. Dialogus*, Coloniae [ma Napoli], 1691. Recentemente riedito, dopo QUONDAM [1973], con la ristampa della traduzione italiana del 1761, a cura di FABRIZIO LOMONACO, Napoli, Rubettino, 2002.

²⁵ *Endimione di Erilo Cloneo Pastore Arcade con un discorso di Bione Crateo*, Roma, Komarek, 1692; riedito nell'edizione delle *Opere italiane*, Napoli, Raimondi, 1757; ora in QUONDAM [1973].

²⁶ GIANVINCENZO GRAVINA, *Delle antiche favole*, Roma, de Rossi, 1696. Riedito in QUONDAM [1973]; recentemente ne è stata riproposta una edizione anastatica: GRAVINA, *Delle antiche favole*, a cura del Centro Studi "G.V. Gravina", con un saggio di TIZIANA CARENA, *La scienza poetica: studio critico sulla favola*, Cosenza, Brenner 2003.

²⁷ J. VINCENTII GRAVINAЕ, *Opuscula*, Romae, de Rubeis, 1696. Riedito in QUONDAM [1973].

²⁸ Le prime tre egloghe vengono edite la prima volta all'interno delle *Rime scelte di varj illustri poeti napoletani*, vol II, Firenze, Muzio, 1723; si leggono poi anche in GRAVINA, *Opere italiane*. Sulla loro fortuna e circolazione si vedano le osservazioni di Quondam nell'edizione moderna delle stesse, QUONDAM, *Filosofia della luce e luminosi nelle Egloghe del Gravina. Documenti per un capitolo della cultura filosofica di fine Seicento*, Napoli, Guida, 1970. Si consideri, però, che, al di là della loro effettiva pubblicazione, molte opere avevano un'ampia circolazione manoscritta come testimonia il celebre *Satyromastix* con cui Martì prese le difese del Gravina contro gli attacchi di Sergardi, che, malgrado il successo di cui godette (cfr. la presentazione che ne fa il Mayans nella biografia di Martì: «inter literatos eo tempore vix de alia re, quam de Notis Criticis sermo erat. [...] Denique eo deventum, ut plures Legati Regii ad suos Principes miserint Notas illas» MARTÌ, *Vita*, p. 10) è, a quanto mi risulta, tutt'ora inedito.

²⁹ Così BIONDI [1819], p. 32-33: «due cose sono da dedurre da questo dialogo: l'una che fu scritto in Roma, ove dimorava Falconieri, al quale l'Autore lo intitolò: l'altra che allor quando fu scritto non ancora la Gerusalemme del gran Torquato aveva ottenuto di essere citata dagli Accademici della Crusca come Testo di Lingua. Or sapendo noi che il Gravina si recò in Roma l'anno 1689, e che la Gerusalemme non prima fu annoverata fra i Testi di Lingua, che nella edizione del Vocabolario fatta l'anno 1691; non possiamo andare errati affermando, che il Dialogo fosse scritto circa l'anno 1690, mentre il Gravina era giunto all'anno ventesimosesto della età sua».

³⁰ GRAVINA *De lingua etrusca*, p. 7.

cum in familiaribus colloquiis ad quae me, vir eruditissime, pro tua humanitate saepe ac libenter adhibes, crebro inciderit sermo de recto linguae etruscae usu et bonorum imitatione scriptorum prolatae in medium fuerunt variae ac discrepantes doctorum virorum super ac disputatione sententiae.

Di questi familiari colloqui il dialogo intende dar conto, illustrando la posizione del Falconieri in fatto di lingua attraverso le parole di Callidoro, «cui traditae sunt sanioris sententiae partes», che tranquillizza il giovane Lesbonico, suo interlocutore, spaventato dalle intransigenti dichiarazioni dei fautori del fiorentino.

Gravina, di cui il dotto Callidoro, che solo al latino si è affidato e che ha scelto per tutto ciò che dice *fontes tullianes atque plautines* (come apprendiamo da Lesbonico nell'apostrofe con cui inizia il dialogo³¹), è maschera, si propone, cioè, quale portavoce delle idee udite e condivise nel cenacolo di dotti che il procuratore mediceo a Roma riuniva intorno a sé; idee testimoniate da una lettera che Paolo Falconieri avrebbe, in uno di questi incontri, mostrato a Callidoro: l'epistola, scritta dal fratello di Paolo, Ottavio, conterrebbe una supplica a Leopoldo de' Medici perché il "napoletano Tasso" venga compreso nel novero degli autori di riferimento del Vocabolario della Crusca³². Nell'economia del dialogo essa è testimone importante, perché voce di quella stessa "congregazione" che, nelle proteste di Lesbonico, toglierebbe a chiunque non sia nato e cresciuto in Firenze il diritto all'espressione scritta³³; più che per

³¹ Il dialogo si apre sull'amara, e ironica, allocuzione di Lesbonico che quasi rimprovera a Callidoro di essersi "rifugiato" nel latino per esprimere liberamente le proprie opinioni senza incorrere nelle critiche della Crusca. Così Lesbonico: «Quam bene tuis rebus, Callidore, consuluisti, qui tantam latini sermonis hausisti e tullianis atque plautinis fontibus copiam, ut possis, qua velis rivos deducere, nec vetitum tibi sit animi sensus aperire» (GRAVINA *De lingua etrusca*, p. 9).

³² Questo il passo in cui Callidoro offre a Lesbonico la prova definitiva dell'esagerazione dei suoi timori e dell'erroneo giudizio sui Fiorentini e la Crusca in cui egli ritiene che il giovane sia caduto: «non ea mens est Florentinorum, non ea sententia, quam tu ipsis affingis: quin et saepe nos in familiaribus colloquiis ex eorum ore non mediocrem laudem exterorum expressimus, quibus ii pure, propriaeque scribendi laudem abunde detulerunt. Ac vir inter illos doctrina et morum probitate ac generis illustris, non diu est, cum obtulit mihi epistolam sane perelegantem, olim a fratre suo (is est Octavius Falconerius) doctissimo viro conscriptam [...]. In ea vir probus ac integer obsecrat cardinalem Leopoldum Medices, ut Torquatam Taxum neapolitanum redigendum curet in numerum auctorum, quorum libris recte pureque scribendi regulae ac exempla concluduntur» (GRAVINA *De lingua etrusca*, p. 13).

³³ Ottavio era, infatti, membro della Crusca, per la quale compì una serie di studi preparatori in vista della terza edizione del vocabolario (1691), quella in cui, grazie in gran parte alle sue insistenze e al suo contributo, sarà compresa l'opera di Tasso. La rilevanza della posizione linguistica del Falconieri proprio in relazione alla sua appartenenza all'Accademia è esplicitamente sottolineata

smorzare i “timori” di Lesbonico, però, il riferimento a Ottavio Falconieri³⁴ è utile per cogliere la reale estensione, la dimensione non solo toscana, del dibattito.

Infatti, a differenza di Paolo, i cui incarichi presso la corte pontificia cominciano a causa della prematura morte del fratello (avvenuta nel 1776) che egli, di fatto, sostituisce, Ottavio visse quasi sempre a Roma (dove morì) svolgendovi un ruolo centrale nei rapporti fra la curia e gli intellettuali granducali fin dalla metà del Seicento. Giunto nella città pontificia giovanissimo, meno che ventenne, si inserisce subito nel salotto di Cristina di Svezia, fresca di abdicazione, per la quale stende una breve composizione encomiastica nelle tre lingue di cultura che vedremo accomunate anche nel dialogo graviniano, il greco, il latino e l'italiano. Membro, dunque, dal 1756, del circolo di letterati che si raccoglie intorno alla principessa svedese e accolto, l'anno successivo nelle fiorentine accademie della Crusca e del Cimento, connette strettamente le istanze di rinnovamento romane e toscane, garantendo il dialogo fra i fautori fiorentini di Galileo, suoi amici e sodali, e quanti, come il cardinale Giovanni Giustino Ciampini³⁵, sono impegnati nel dibattito culturale romano in anni difficili per il pontificato, stretto fra la questione giansenista e una politica dell'equilibrio dai contorni sempre più utopistici³⁶.

dallo stesso Callidoro (GRAVINA *De lingua etrusca*, p. 13-14: «Cujus viri [i.e. Ottavio Falconieri] testimonium eo gravius est reputandum, quod et ipse unus erat ex collegio eruditorum, qui tam acriter adversum Torquatum insurrexerant»).

³⁴ Sulla importante figura di Ottavio Falconieri si veda la voce del DBI n. 44 (1994) redatta da Matteo Sanfilippo.

³⁵ Già QUONDAM [1968] segnalò in Ciampini uno dei riferimenti romani di Gravina, che ne avrebbe frequentato la casa partecipando alle accademie che vi si organizzavano. Sulla figura di questo importantissimo organizzatore culturale della Roma del secondo Seicento, redattore del «Giornale de' letterati» e coinvolto in prima persona nelle adunanze preparatorie della conferenza dei concili, progetto che mirava alla sistemazione di tutta la complessa materia sinodale attraverso lo studio storico dei decreti concistoriali a cui lavorò dal 1671 al 1690, si veda almeno la voce sul DBI n. 25 (1981) a cura di SILVIA GRASSI FIORENTINO. L'Accademia che Gravina frequentava in casa Ciampini era, come segnala la redattrice della voce biografica, «una conversazione notturna frequentata da personale della Curia, intellettuali di varie tendenze – da G. Fontanini a G.V. Gravina – e da autorevoli ecclesiastici quale G. F. Albani», che si riuniva negli stessi anni della privata Accademia sui concili che il Ciampini aveva aperto presso di sé in risposta alle difficoltà di dialogo con quella ufficiale subentrata a partire dal 1690, e non, tanto, quella di orientamento fisico-matematico (attiva dal 1677, quando era sorta con il patrocinio di Cristina di Svezia) cui sembra alludere Quondam.

³⁶ Testimone della fragilità della diplomazia pontificia in questi anni è la stessa vicenda del Chigi, papa Alessandro VII dal 1655 al 1667, e protettore del “galileiano” Falconieri, ma legato agli ambienti

La sua figura viene evocata dal Gravina fin dalle prime battute, quando, a uno sconcolato Lesbonico, che lamenta di non possedere una lingua da cui trarre «verba [...], quae hareant chartis», Callidoro risponde ironicamente³⁷:

Quis te prohibet, quae loquendo oscitanter effunderis, meditando mandare literis, dum ne quidem ex te adversus aristoteleorum placita diffluat?

Nota era, e finanche ovvia per un napoletano allievo di Caloprese³⁸ come Gravina, la professione di galileismo di Ottavio Falconieri e dei suoi amici toscani, affidata qualche anno prima al sonetto caudato in *Abiurazione del Peripateticismo* che egli aveva indirizzato a Lorenzo Magalotti, suo amico e corrispondente, nonché segretario dell'Accademia del Cimento³⁹. Sembra, dunque, lecito supporre che all'allusione ai *placita* si consegnasse l'incarico di preparare l'ingresso nel dialogo di Ottavio, con un riferimento ad Aristotele che rimarrebbe, altrimenti, in larga misura incongruo rispetto al complessivo svolgersi del discorso.

Essa permette, inoltre, di individuare più specificamente gli interlocutori di Gravina, giacché chiama in causa quel Magalotti sulle cui relazioni napoletane

gesuitici: egli è nunzio pontificio prima a Colonia (1639) e poi a Bruxelles (1642-43), dove si confronta precocemente con la questione giansenistica e sperimenta personalmente l'impotenza del papato negli scontri interni alle diplomazie europee. Difficoltà con le quali si misura il Falconieri stesso, inviato nei Paesi Bassi e in Germania nel 1658-59 e poi a Bruxelles e in Fiandra con l'incarico di interessarsi delle condizioni dei cattolici olandesi che avrebbe dovuto tutelare nella stipulazione della pace fra Francia e Olanda: nel 1673, vista la sua impossibilità di intervenire in alcun modo in quei conflitti, chiederà di poter tornare a Roma. In tale contesto di "difficili equilibri" bisogna collocare anche l'attività culturale, e le alterne fortune, di Ciampini.

³⁷ GRAVINA *De lingua etrusca*, p. 9.

³⁸ Sulla cultura scientifica toscana di fine seicento si sono concentrati alcuni recenti e importanti studi ai quali senz'altro rimando: *Il carteggio degli Huguetan con Antonio Magliabechi e la corte medicea*, a cura di ALFONSO MIRTO, 2005; *Toscana e Europa. Nuova scienza e filosofia tra Seicento e Settecento*, a cura di ABBRI e RUCCIANINI, Milano, Franco Angeli, 2006. Per quanto riguarda i rapporti fra Napoli e la Toscana, per i quali l'editore Bulifon fu un tramite importante, cfr. *Lettere dal Regno ad Antonio Magliabechi*, a cura di AMEDEO QUONDAM e MICHELE RAK, Napoli, Guida, 1978; più recentemente ALFONSO MIRTO, *Rapporti culturali tra il Viceregno e la Toscana nella seconda metà del Seicento*, «Calabria letteraria» XLII (1994), 10-12, e SILVIA CONTARINI, *Il mistero della macchina sensibile*, Pisa, Pacini, 1997.

³⁹ Il ruolo del Magalotti viene ricordato esplicitamente nella chiusa del sonetto, quando Falconieri invita l'amico a testimoniare «anche per scrittura» la sua avvenuta conversione al galileismo e conclude: «E giacché siete il nostro Segretario // Scrivete nel Diario / in buona forma, a lettere ben grosse: / questi dal suo letargo alfin si scosse». Il sonetto fu pubblicato, con l'erronea attribuzione a Paolo Falconieri, nel volume delle *Satire* di Jacopo Soldani (J. Soldani, *Satire con annotazioni date ora la prima volta in luce*, Firenze, Albizzini, 1751), alle pp. 73-76. Nell'edizione, a cura del Gori, esso faceva da glossa ad un verso della IV satira del Soldani, rivolta, appunto, contro Aristotele.

si è, finora, ben poco indagato⁴⁰; e, questo, malgrado egli sia non solo figura di spicco della cultura toscana di fine Seicento e inizio Settecento, ma, anche, collegamento “naturale” fra Napoli e Firenze, appartenendo ad un’illustre famiglia nobile le cui propaggini, e possedimenti, si distribuivano, appunto, fra Napoli (dove risiedette fino alla morte il fratello minore, Alessandro, amico e frequentatore del Valletta), Roma (dove stava il padre) e Firenze (dimora di Lorenzo): i suoi continui viaggi per curare gli affari di famiglia, intensificatisi a partire dal 1687 (anno della morte di Alessandro), contribuirono in maniera rilevante a intessere quel dialogo e confronto in cui Roma era, e forse non solo geograficamente, punto medio fra Napoli e la Toscana. Non solo: l’ironica provocazione di Callidoro, suscitando la risposta icastica e risentita di Lesbonico, «non rebus vitium, sed verbis inest»⁴¹, contribuisce a delimitare in modo significativo l’ambito del confronto che Gravina intende instaurare con i suoi interlocutori: non l’accademico del Cimento, ma l’esponente della Crusca sarà, infatti, protagonista della riflessione che il *De lingua etrusca* conduce; l’attenzione si è, insomma, spostata dalle *cose* alle *parole*.

Sin dalle prime battute, però, la questione linguistica si carica di significati etici e civili, e non tanto per gli attributi che designano i fautori della linea, appunto, «sanioris», quanto per il problema che Lesbonico solleva della mancanza di una lingua da cui trarre «verba [...], quae hareant chartis» per chi non sappia padroneggiare il latino; una lingua scritta che sia indice di pensiero razionale e scientifico⁴², come chiariscono le citate parole di Callidoro che

⁴⁰ Basti citare, a titolo di esempio, la scarsa considerazione in cui la critica graviniana ha finora tenuto lo scambio epistolare fra Gravina e Magalotti, che, benché di sole tre lettere (due di Gravina e una di risposta del Magalotti), presenta, come vedremo, un notevole interesse. Le lettere, due delle quali (quella di Magalotti del 14 settembre 1696 e la risposta di Gravina del 22 settembre 1696) sono conservate presso la BUP nel ms. 45 “Fabroni-Zibaldone” cc. 67-68, si leggono, anche se con errori di datazione, in Magalotti, *Delle lettere familiari del conte Lorenzo Magalotti e di altri insigni uomini a lui scritte*, Firenze, Cambiagi, 1769. Sul Magalotti, oltre alla *Vita* premissa alla citata edizione delle *Lettere* si veda la voce del DBI n. 67 (2007) a cura di C. Preti – L. Matt, in cui si segnala, però, una grave svista nell’erronea indicazione di Gravina quale destinatario di alcune delle trentasette *Lettere Familiari* contro l’ateismo (Venezia, Coletti, 1719).

⁴¹ GRAVINA *De lingua etrusca*, p. 9.

⁴² L’intima connessione fra *credo* galileiano e modi dell’approccio letterario e erudito è esplicita in Ottavio Falconieri, autore di una lettera al Dati in cui propone una “analisi galileiana” del bollo di un mattone del Pantheon (in F. NARDINI, *Roma antica*, Roma, De’ Romanis, 1818-20, vol. IV, pp. 44-59; I ed. 1666). Ad una più attenta valutazione della connessione fra cultura scientifica e nuovi indirizzi

oppongono il *loquendo effundere* al *meditando mandare literis*; parole che diano voce all'*ingenium*⁴³, che possano «res et cogitationes hominum aperire», formando una «*communis lingua scriptoribus*»⁴⁴. In Italia l'unico volgare capace di rispondere a queste esigenze è l'*etruscus*, che Callidoro così presenta⁴⁵:

Num una est latina lingua, quae possit res et cogitationes hominum aperire? Est suus cuique regioni vulgaris sermo, et consuetus. Cultus quidem apud aliquos. Apud nos vero, si graecum atque latinum excipias, etruscus longe praestantior, qui copia et ubertate sua profert abunde quidquid, cum ad exponendum tum ad exornandum atque augendum in qualibet re ac omni dicendi genere necessarium. Huic labia admoveas, si piget ad Latinorum fontes accedere.

Il toscano è, cioè, il più duttile di quei volgari che si caratterizzano, rispetto al novero delle parlate regionali, per essere “lingua colta” ed è, quindi, impiegabile in sostituzione del greco e del latino, umanisticamente indicati come altrettante lingue della cultura italiana a pieno titolo.

Una risposta, questa, che lascia profondamente insoddisfatto Lesbonico: ciò che il dotto amico gli propone gli appare, in sostanza, impraticabile, suggerito da chi non ha mai realmente affrontato la questione di individuare «*linguam inter Italos [...], quae pateat cunctis et simul sit ad scribendum idonea*»⁴⁶. La Crusca, il terribile tribunale eretto quale custode della lingua fiorentina «cui nomen a furfure furfureum», ha di fatto impedito, dice infatti Lesbonico, che l'*etruscus* cui Callidoro lo invita divenisse realmente lingua nazionale. Che questo sia il senso delle parole del giovane appare chiaro non tanto dal fatto che, all'intero del suo discorso⁴⁷, egli opponga i Fiorentini a quanti userebbero

della riflessione estetica sono informati i contributi più recenti alla critica graviniana: sia il saggio di ROSALBA LOBIANCO, *Gianvincenzo Gravina e l'estetica del delirio*, Palermo, Aesthetica preprint, 2001, che molto deve ai precedenti studi di Lomonaco (in particolare LOMONACO [1997]); che quello di TIZIANA CARENA, *Critica della ragion poetica di Gian Vincenzo Gravina. L'immaginazione, la fantasia, il delirio, la verosimiglianza*, Milano, Mimesis, 2001.

⁴³ Cfr. il lamento di Lesbonico a nome degli autori italiani che, come lui, non padroneggiano il latino e, dovendo usare il volgare, incontrano «*eos scopulos, in quibus omne nostrum infringitur atque quassatur ingenium*» (GRAVINA, *De lingua etrusca*, p. 10). Sulla centralità del termine *ingenium* nei dibattiti linguistici fra Sei e Settecento si veda STEFANO GENSINI, *Volgar favella. Percorsi del pensiero linguistico italiano da Robortello a Manzoni*, Firenze, La Nuova Italia, 1993.

⁴⁴ Secondo la definizione che ne dà Lesbonico (GRAVINA, *De lingua etrusca*, p. 10).

⁴⁵ Ibidem, pp. 9-10.

⁴⁶ Ibidem, p. 10.

⁴⁷ Questo il passo del discorso di Lesbonico che dovette, comprensibilmente, interessare assai da vicino i patrioti risorgimentali primi editori di questodialogo graviniano: «At hic [cioè all'uso del

linguam communem, quanto dalla scelta di proporre quale arma più resistente di quel «*plumbeum pugionem*» con cui Lesbonico ha affrontato i “municipalisti” la lettera di Ottavio Falconieri in difesa di Tasso. Infatti, nel giudicare arma spuntata la sostanziale riproposizione dell’antico contrasto fra fiorentino e lingua italiana, all’esistenza della quale Callidoro neppure crede, i protagonisti del dialogo concordano: la questione è stata (e forse, in parte, è ancora) l’atteggiamento della Crusca, la cui terza edizione del Vocabolario, dell’organizzazione della quale il Falconieri era stato *magna pars*, era imminente.

L’exasperazione, per bocca di Lesbonico, delle posizioni dei fautori del fiorentino, apertamente dichiarata nella dedicatoria⁴⁸, serve a Gravina per presentare la vera, auspicata, *mens* di quei *docti florentini* alla cui amicizia e saggezza Callidoro si è riferito fin dalle prime battute della discussione e di cui intende farsi portavoce davanti al giovane interlocutore. Così Callidoro⁴⁹:

non ea mens est Florentinorum, non ea sententia, quam tu ipsis affingis: quin et saepe nos in familiaribus colloquiis ex eorum ore non mediocre laudem exterorum expressimus, quibus ii pure, proprieque scribendi laudem abunde detulerunt. Ac vir inter illos doctrina et morum probitate ac genere illustris, non diu est, cum obtulit mihi epistolam sane perelegantem, olim a fratre suo (is est Octavius Falconerius) doctissimo viro conscriptam [...]. In ea vir probus ac integer obsecrat cardinalem Leopoldum Medices, ut Torquatam Taxam neapolitanam redigendum curet in numerum auctorum, quorum libris recte pureque scribendi regulae ac exempla concluduntur: ne tam insigne decus clarissimique scriptoris auctoritas extra suum orbem atque commune solum evagetur. Cuius viri testimonium eo gravius est

toscano]omnino mihi clausus et obductus est: positi enim sunt in hujus linguae custodia Florentini, qui severum quoddam atque censorium constituere tribunal, cui nomen a furfure furfureum. Ab hoc omnia judicia manant, omnia pendent arbitria. Ab his omnis bene scribendi spes exteris est interdicta. Quicquid enim suum non est continuo damnant: quod suum est aliis negant, nec quicquam opum suarum, praeterquam suis civibus proferunt. Non enim probant ullum eorum, qui non certae regionis linguae, sed Italiae communi sermone sensus suos exposuerit, quamvis ornamentum et elegantiam adperserit: nec patiuntur ullam linguam inter Italos versari, quae pateat cunctis et simul sit ad scribendum idonea, sed ex florentina tantum conflari atque prodire cultum et elegantiam posse contendunt. [...] Jaceat igitur ac in fimo delitescat vulgaris linguae usus, deplorableque ceterae Italiae regiones fatorum acerbitatem, quando communis data non est lingua scriptoribus: singulae vero, aut rudes sunt aut barbarae, una tantum superest florentina, quae affixa est et adscripta solo, nec se nisi suis civibus offert. Te itaque, Callidore, jure omnes beatum praedicerent, qui premature ista provideris atque omnem curam tuam ad latinam linguam adijeceris, cuiusque iam e vadis emersit oratio atque praetervecta est eos scopulos, in quibus omne nostrum infringitur atque quassatur ingenium».

⁴⁸ Ibidem, p. 7: «Lesbonicum adolescentem [...] Florentinis aliquanto acerbiorem induxi, quo aptius illorum causa posset explicari».

⁴⁹ Ibidem, p. 13-14.

reputandum, quod et ipse unus erat ex collegio eruditorum, qui tam acriter adversus Torquatam insurrexerant.

Dove l'allusione alle aspre polemiche intercorse fra Tasso e la Crusca serve a indicare la discontinuità dell'opera e dei progetti di Ottavio Falconieri, tanto che alle proteste di Lesbonico sull'onore che non l'autore, ma l'Accademia avrebbe avuto nell'annoverarlo, Callidoro risponde spazientito che l'argomento non gli interessa: la ricerca di una lingua comune non è questione di precedenza; il tema realmente importante, una volta acquistata la disponibilità dei fiorentini a farsi interpreti di una lingua nazionale (volontà che il Falconieri rappresenta⁵⁰), sono le caratteristiche di questa lingua condivisa, che, come si apprende poco dopo, devono essere per Callidoro ricercate negli antichi scrittori che «discrimina linguarum constituunt»⁵¹.

Su questa considerazione crolla l'argomento della lingua italiana alternativa al toscano: a differenza della Grecia⁵², l'Italia non ha tante letterature quanti dialetti e non possiede, dunque, lingue colte capaci di fondersi in una lingua comune; se Lesbonico desidera, come dice, una lingua scritta da tutti usata e compresa deve accettare quella di cui la Crusca è emblema; e, alla sconcertata osservazione del giovane che «scriptores igitur omnes, etrusca lingua, non italica sunt usi», Callidoro replica: «imo vero, et italica, nisi nolis Etruriam Italiae finibus contineri». Il ruolo centrale affidato agli scrittori è, così, nel procedere del ragionamento, non solo e non tanto la ragione della supremazia del fiorentino, quanto lo strumento attraverso cui l'*etruscus* supera la dimensione municipale paventata da Lesbonico; insiste, infatti, Callidoro⁵³:

si bene advertas animum: nec ipse summum iudicium ab exteris ad solos Florentinos abduco: nec illi scribendi laudem ad se solummodo transferunt. Nec enim quia scriptorum lingua e Florentia exiit, ideo in solis Florentinis, submotis exteris, iudiciorum potestas et orationis cultus ac puritas permanebit.

⁵⁰ Così chiosa le ragioni del suo riferirsi alla lettera di Ottavio Callidoro: «id [cioè il comportamento di Ottavio Falconieri] adduxi, ut noscas non eos esse Florentinos, qui, Hebreorum more, omnes a se putent alienos».

⁵¹ Ibidem, p.17.

⁵² Il modello greco era stato avanzato da Lesbonico a sostegno della lingua comune italiana (ibidem, p.12).

⁵³ Ibidem, p. 16.

Egli, perciò, forte di questa estensione della *judiciorum potestas*, intende sviluppare la riflessione sul criterio con cui stabilire le leggi dello scrivere.

L'omaggio che Gravina offre a Paolo Falconieri attraverso la celebrazione delle idee del fratello Ottavio diviene, allora, anche una presentazione di sé, autopromozione del giovane intellettuale napoletano che (come Tasso) chiede di essere ammesso alla discussione sulle prospettive del rinnovamento linguistico-letterario di cui di lì a poco si farà interprete l'*Arcadia*. Entrando nel vivo del dialogo, pertanto, Callidoro propone la sua ricostruzione della storia della lingua italiana dalla quale intende rimuovere «tenebras omnes, quas impetus atque jactatio contentionum et disputationum effudit»⁵⁴. Il suo punto di vista, estraneo alla violenza della disputa originaria perché non pronunciato da un fiorentino di nascita⁵⁵, si basa sui *praeclara accensaque lumina* dell'antichità latina che forniscono il primo argomento a vantaggio del toscano-italiano.

I meccanismi attraverso cui si è forgiata la lingua latina offrono una solida prospettiva per guardare alle ragioni dell'affermarsi di un volgare sugli altri: infatti, finché le parole e le espressioni usate da un popolo non rivivono nei libri dei dotti, nessuna regione può rivendicare la propria supremazia linguistica sulle altre; solo gli scrittori, cioè, possono decretare il successo o meno di uno specifico “volgare” a scapito dell'uso letterario delle altre lingue locali⁵⁶. Riconoscendo questo principio generale è possibile interpretare correttamente il significato dell'*etruscus* al cui uso Callidoro invita il suo interlocutore e comprendere «quo pacto» esso prevalse sugli altri volgari della penisola: una sintetica digressione racconta come venissero da Firenze coloro che per primi squarciarono le tenebre e la barbarie in cui si trovava un tempo l'Italia e

⁵⁴ Ibidem, p. 17.

⁵⁵ Callidoro non è, infatti, toscano, ma solo amico e frequentatore di toscani. Il dialogo non ne dichiara la provenienza, ma costruisce nella sua figura di esperto di lingue classiche e studioso di giurisprudenza (come egli dichiara a p. 19) un chiaro alter ego di Gravina.

⁵⁶ Così nelle parole di Callidoro: «cum itaque vocabula et rerum appellationes ex usu populi, tamquam e capite perfluant, certe dum sermo tantum per populi ora vagatur, nec dum ex imperita multitudine ad eruditorum libros migravit, nulla regio poterit alteri loquendi laudem eripere et dicendi gloriam ad se tamquam suo jure transferre. Scriptores tantummodo discrimina linguarum constituunt, eas artificio suo expolientes, augentes, illustrantes, squallorem et sordes abolentes, ut, quae majori optimorum copia scriptorum enituit, ea vincat obruatque ceteras» (ibidem, p. 17).

offerissero, in tal modo, a quanti giunsero immediatamente dopo «stratam [...] jam ac patefactam viam»; ecco, conclude Callidoro⁵⁷,

quo pacto aliae [linguae] spretae atque contemptae jacuerunt; una florentina industria patriorum et consensu exterorum scriptorum inter omnes caput extulit et cultum atque nitorem accepit.

Il comune consenso, che valse al fiorentino la vittoria sugli altri volgari e la conquista del titolo di italiano, non fu, però, tanto il risultato di un semplice diritto di “primogenitura”, quanto l’esito di una precisa scelta culturale, una particolare *industria* dei suoi scrittori che «cultum et orationis ornamenta ex Latinorum et Graecorum fontibus ad suam linguam primi deduxerunt»⁵⁸.

Le preoccupazioni di Lesbonico sono infondate, perché prescindono dal ruolo fondamentale che Callidoro-Gravina attribuisce agli scrittori: la Crusca perde ogni connotazione municipale nel momento in cui se ne interpreti l’operato nel senso dell’attento studio degli antichi autori. E che questa sia la direzione in cui Callidoro ritiene andasse, o dovesse andare, l’impegno di Ottavio Falconieri è evidente dall’insistenza con cui, nella parte finale del ragionamento, egli ricorda al suo giovane interlocutore che «rectum iudicium petendum [est], non ex sensu vulgi et auribus multitudinis sed ex antiquorum observatione scriptorum»⁵⁹, o, in altre parole, poco dopo, che «avocandum est a multitudine iudicium et omnis ratio ex antiquorum scriptorum usu derivanda, ex quorum studio et imitatione oritur laus decusque scribendi»⁶⁰. Per questa via l’equiparazione fra fiorentini e “stranieri” è un fatto compiuto, poiché si basa su una corretta educazione all’antico⁶¹.

Il dialogo si chiude con l’elogio di un altro fiorentino recentemente scomparso, Orazio Rucellai, acclamato Priore della Crusca il 27 settembre 1667, e in questo ruolo evocato da Ottavio Falconieri nel sonetto caudato *Abiurazione*

⁵⁷ Ibidem, p. 17.

⁵⁸ Ivi.

⁵⁹ Ibidem, p. 18.

⁶⁰ Ibidem, p. 19.

⁶¹ Ancora Callidoro: «exterus aequae ac florentinus possit hac super re suum ferre iudicium, si ambo fuerint in veteribus scriptoribus aequae versati: cum hic non recens usus valeat, sed ex antiquorum observatione deducta ratio» (ibidem, p. 19).

del *peripateticismo*⁶² cui già abbiamo accennato. La scelta di terminare la riflessione riferendosi all'autore dei *Dialoghi filosofici* è interessante. Rucellai è preso ad esempio dello scrivere che Callidoro auspica (il suo ruolo nella Crusca deve servire a confermare e tranquillizzare ulteriormente Lesbonico), ed è indicato come uno di quelli «in meditando ed inveniando acutos et in scribendo perelegantes»⁶³, eletto, cioè, per la sua capacità di fondere gli interessi per la filosofia e la scienza con l'eleganza antica dello scrivere⁶⁴. Significativa, in tal senso, la rilevanza data agli inediti⁶⁵ *dialoghi filosofici* sui quali in particolare si sofferma l'analisi di Callidoro che così li presenta⁶⁶:

in elegantissimis illis dialogis, quibus omnem veterum sapientiam complexus est, praecipue vero socraticae ac platonicae scholae decreta, illata novorum inventorum luce, mira facilitate patefecit, exemplo nobis ostendit, quanta diligentia et industria avocanda et abstrahenda oratio sit ab ea, quae nunc viget, consuetudine loquendi et veterum imitatione ac studio excolenda.

Dove i *decreta* della scuola di Socrate e Platone rimandano, per opposizione, ai *placita aristoteleorum* cui, ironicamente, si suggeriva a Lesbonico di attenersi in apertura del dialogo, e avvalorano il riferimento ad un ambiente in cui gli interessi di riforma linguistica convivevano con l'adesione alle prospettive della nuova scienza galileiana⁶⁷. Gli scritti filosofici di Rucellai divengono, così,

⁶² Cfr. n. 33.

⁶³ GRAVINA, *De lingua etrusca*, p. 21.

⁶⁴ Dice Callidoro: «hic ad summa ornamenta, quae sibi ex philosophiae ac scientiarum studio comparavit, insignem dicendi cultum adjecit» (ibidem, p. 21).

⁶⁵ Furono editi solo all'inizio dell'Ottocento, anch'essi, come già il graviniano *De lingua etrusca*, nell'ambito dei rinnovati interessi linguistici: ORAZIO RUCELLAI, *Dialoghi filosofici*, Firenze, Magheri, 1823. Essi erano, però noti, come testimonia il testo di Gravina, e affidati, come anche le filosofiche *Lettere familiari* del Magalotti (su cui cfr. il paragrafo 3 di questo capitolo) alla diffusione manoscritta.

⁶⁶ GRAVINA, *De lingua etrusca*, p. 21.

⁶⁷ Rucellai è autore di un capitolo a Magalotti (*Il filosofo Rucellai al filosofo Magalotti in Prose e Rime inedite di Orazio Rucellai, di Tommaso Buonaventuri e d'altri*, Firenze, Magheri, 1822, pp. 124-127) in cui ironicamente abiura alle sue convinzioni filosofiche dichiarando di rinunciare alle consuete dilettevoli letture dei filosofi antichi per prepararsi alla morte. Così la chiusa del capitolo che indica, in maniera per noi significativa, a quali filosofi antichi erano ispirati i *Dialoghi filosofici*: «Allor la mia virtute al cor ristretta / cangia in giusto timore ogni letizia, / né Epicuro, o Platon più mi diletta: // Ogni cosa ch'i' fo, parmi stoltizia, / veggendomi avviare a poco a poco, / ove si legge aperta ogni malizia. // Gittiam dunque i Dialoghi nel fuoco, / che questo libro solo ho a portar meco / là dove prego non avrà più loco. [...] Voglio esser un altr'uom da quel ch'io sono, / e lo ti scrivo, o mio Lorenzo, in rima, / perché ponendo il mondo in abbandono // Vo', che d'ogni altro tu lo sappia prima».

modello per una nuova eloquenza, finalmente emancipata dalla *consuetudine* barocca e ricondotta alle sue fonti antiche, dalle quali attinge non solo esempi di buono stile, ma anche principi filosofici su cui le *nuove invenzioni* gettano luce in quello che potremmo definire un ripristinato dialogo.

Con questo ultimo “autorevole esempio” Gravina sviluppa l’idea di una *maturam eloquentiam* i cui aspetti di linearità (Rucellai è «scriptor lenis et facilis») e naturalezza (l’*oratio* è «pura» e «libere fluit» e le regole della composizione sono tanto dissimulate da rimanere inavvertite) rendono così realistica la finzione letteraria da coinvolgere in essa completamente il lettore, che ha l’impressione di parteciparvi «mente atque animo»⁶⁸. L’autore dei *Dialoghi* diviene, insomma, emblema della toscanità che Callidoro invita a seguire, in esplicita opposizione alla retorica di importazione francese che caratterizza *recentius tempus*: un progetto “linguistico” le cui implicazioni culturali e ideologiche vengono qui, precocemente, esposte al giudizio e alla condivisione di una comunità che, nella Roma di fine secolo, perde la sua caratterizzazione regionale per proporsi in quella dimensione nazionale che, comprensibilmente, affascinò le generazioni primo-ottocentesche. Questa, infatti, la perorazione finale di Callidoro⁶⁹:

hunc [=Rucellai] sequamur, nec patiamur orationem nostram inquinari recentiorum temporum sordibus et peregrinis barbarisque vocabulis, quae praesertim e Gallia in nostram linguam quotidie fluunt. Tu vero [...] hanc defigas in mente sententiam et totum te trade studio et imitationi veterum scriptorum, qui etruscam linguam inter nos jam communi usu receptam exornarunt, ut rectum dicendi genus, purum et integrum haurias: nec dubites, si illud in succum verteris, quin bonorum scriptorum numero adscribaris, quamvis peregrinus et exterus Etruriae fines, ne summo quidem pede contigeris.

Il progetto di una nuova eloquenza italiana passa, cioè, dall’appropriarsi di

⁶⁸ GRAVINA, *De lingua etrusca*, p. 21. Questo il passo completo: «Amplius enim scriptor est, lenis et facilis ac summa cum suavitate sublimis, cujus reconditas exquisitasque sententias mollis et perlucens vestit oratio, quae tam pura est, ut nihil liquidius, ita libere fluit, ut numquam adhaertescat, nec quidquam tam tenerum quam illius comprehensio verborum. Haec eadem adstricta numeris varie dissimulanterque conclusis et multis verborum atque sententiarum distincta luminibus. Accedit ordo rerum plenus artis et mire mos dialogorum expressus, ut cum diutius in eorum lectione moreris ad eadem loca atque colloquia, quae tibi inducuntur, tota mente atque animo videaris esse translatus».

⁶⁹ Ibidem, pp. 21-22.

quell'*etruscus* cui la terza edizione del vocabolario della Crusca dovrà fissare i nuovi confini; ma auspica il concorso e il contributo di quanti, benché non abbiano mai messo neppure la punta di un piede in Toscana, ne condividono gli intenti di rinnovamento.

Il giovane Lesbonico è invitato a non sottrarsi all'impresa e lo stesso Gravina, attraverso il magistero di Callidoro, dichiara il suo contributo in tal senso: egli, benché napoletano, non è nuovo ai temi del rinnovamento retorico, anzi; l'apprendistato alla scuola di Messere⁷⁰ ne fa un esperto per ciò che riguarda quell'educazione all'antico nel dialogo a più riprese invocata, e l'attività didattica e culturale dell'altro suo maestro, Gregorio Caloprese⁷¹, non era ignota ai suoi interlocutori granducali che, attraverso la fitta e vastissima rete dei rapporti epistolari del Magliabechi, erano stati costantemente aggiornati sui dibattiti e le ricerche che si conducevano nella Napoli di quegli anni. Proprio l'opera di Tasso, poi, a cui il dialogo legava esplicitamente il nome di Ottavio Falconieri, offriva la recente testimonianza del nuovo modo con cui il magistero calopresiano suggeriva di avvicinarsi ai testi⁷².

1.3 Prospettive “eloquenti” dell'educazione letteraria: la *Lettura sopra*

⁷⁰ Un'idea dell'importanza del magistero di Gregorio Messere nella formazione classicista di Gravina si trae da un testimone antico e sul quale avremo modo di riflettere in seguito, il napoletano Biagio Garofalo, voce notevole fra quanti scrissero a sostegno dell'Orsi nella polemica con il padre Bouhours.

⁷¹ Tutte le informazioni che abbiamo sull'innovativo metodo didattico adottato da Gregorio Caloprese vengono dalla puntuale descrizione che ne fa un suo allievo, Francesco Maria Spinelli, nella sua autobiografia (*Vita e Studi di Francesco Maria Spinelli scritta da lui medesimo*, «Raccolta di Opuscoli scientifici e filosofici» t. 49, Venezia, Occhi, 1753) di cui è stata edita recentemente una ristampa anastatica a cura di Fabrizio Lomonaco, Genova, Il Melangolo, 2007. Sull'importanza e la novità del metodo educativo di Caloprese cfr. LAMPARSKA [2005].

⁷² Sulla tempestiva diffusione della *Lettura* di Caloprese anche al di fuori del contesto napoletano nel quale si inseriva è testimonianza significativa la recensione che ne pubblica il «Giornale de' letterati di Modena», t. V (1692), pp.133-140. Il principale intermediario fra il Bacchini, estensore del giornale modenese, e le novità letterarie napoletane era, come si legge a più riprese nelle pagine stesse della rivista, Antonio Magliabechi. Significativa, poi, nell'ottica di una interpretazione della *Lettura* in dialogo con i toscani, è la lettera del Bulifon al Magliabechi del 12 maggio 1691 (la n.122 in Quondam – Rak [1979]), con la quale l'editore napoletano accompagna la spedizione di venti copie della *Lettura* da destinare, fra gli altri, «a' signori Redi, Filicaia, Magalotti, Malpighi, Marchetti, in nome dell'autore». La lettera viene opportunamente citata da LAMPARSKA [2005] che sottolinea: essa «testimonia il rapporto tra questi tre centri di cultura: Modena – Napoli – Firenze, nonché il posto di rilievo che vi occupò Gregorio Caloprese» (p. 104).

la concione di Marfisa di Gregorio Caloprese.

Nel 1690 Gregorio Caloprese aveva proposto all'Accademia degli Infuriati di Napoli una *Lettura sopra la concione di Marfisa a Carlomagno, contenuta nel Furioso*; in essa, pubblicata l'anno successivo presso l'editore Bulifon⁷³, egli proponeva anche una «sposizione» dell'*artificio* usato dal Tasso nell'orazione rivolta da Armida a Goffredo. L'opera si collocava, così, almeno apparentemente, nell'ambito della tradizionale questione della preferenza da accordare all'uno o all'altro scrittore: se questo poteva essere stato, forse, il “pretesto accademico” dell'orazione⁷⁴, Caloprese ne rigettava, però, l'assunto, dichiarando, fin dalle prime pagine, “incontrastabili” le due “concioni”, e trasformando la sua riflessione in una discussione sui fondamenti dell'eloquenza, come avvertiva la premessa all'opera nell'edizione napoletana⁷⁵:

[la moderna eloquenza è stata] ridotta dall'imperitia de' moderni scrittori ad una somma difformità. Certamente in leggendo le loro opere, non pare che sia più quella, che era solita di adoperarsi per celebrare le laudi del sommo Iddio, e degli Heroi; per salvare la vita degl'innocenti; per placare gl'impeti dell'imperita moltitudine, qual'hora mal consigliata, e spinta da cieco furore corre da se stessa alla sua ruina; per imprimere negli animi l'amore delle virtù, e l'abborrimento del vizio; per istabilire le leggi ne' Senati; per riempire i petti de' soldati di vigore, e d'ardire [...]; ma squallida, e priva d'ogni maestà, e d'ogni convenevol decoro, non pareva, che fusse ad altro uso, che per trattenere con vano strepito di parole l'orecchie, e le menti degli huomini più scioperati.

Con una definizione destinata a riproporsi durante tutto il secolo successivo (basti pensare al rifiuto delle “canore bagatelle” con cui Gioacchino Pizzi, in Arcadia Nivildo Amarinzio, inaugura, quasi ad un secolo di distanza, nel 1772, il suo custodiato⁷⁶), Caloprese indica qui, precocemente, l'estensione di una

⁷³ GREGORIO CALOPRESE, *Lettura sopra la concione di Marfisa a Carlomagno, contenuta nel Furioso al canto trentesim'ottavo nella quale, oltre l'artificio adoperato dall'Ariosto in detta concione, si spono ancora quello, che si è usato dal Tasso nell'orazione d'Armida a Goffredo*, Napoli, Bulifon, 1691; leggibile in ristampa anastatica in CALOPRESE *Op.*

⁷⁴ Cfr. CALOPRESE, *Marfisa*, p. 5: «essendosi determinato di discorrersi in un medesimo tempo per due Accademici di due orazioni; delle quali l'una è quella di Marfisa a Carlo Magno appresso dell'Ariosto, e l'altra è quella, che fa fare il Tasso da Armida a Goffredo; a me, che sono il più debole, [è] [...] caduta in sorte la causa inferiore».

⁷⁵ Ibidem. Le pagine di premessa non hanno numerazione.

⁷⁶ Per le vicende di questa importante fase della vita dell'Accademia d'Arcadia mi sia permesso

polemica antibarocca che, fin dal suo esordio, assume prospettive non certo e non solo esclusivamente stilistiche. La ragione principale del contrasto con la prassi letteraria immediatamente precedente deve essere ricercata, nel ruolo che essa ha assunto, nella funzione in cui la poesia, fino a questo momento, si è spesa, rivolgendosi agli «huomini più scioperati» e decretando quel rapido declino dell'eloquenza a cui il sapiente impegno di Francesco Giudice, presidente dell'Accademia degli Infuriati e dedicatario della *Lettura*, intende opporsi.

La scelta di pubblicare l'orazione di Caloprese diviene, così, anche e soprattutto, un modo per proporre un esempio di virtuosa accademia, come sembra suggerire la recensione dell'opera apparsa sul «Giornale de' letterati di Modena»⁷⁷: in essa ci si compiace dell'intento dell'autore di lodare i poeti che hanno scritto «prendendo lume dalle parti della filosofia principalmente de' costumi, che in verità può dirsi la materia prima della buona Rettorica» e hanno, così facendo, «erudi[to] nel medesimo tempo [...] la lingua, e la mente»⁷⁸; la *Lettura* propone un approccio di studio dei testi poetici che da qualche anno non è più praticato, ragion per cui, prosegue il redattore del «Giornale de' letterati»⁷⁹

comparisce come un fiore forastiero benché non isconosciuto, il presente ottimo libro del signor Caloprese, mentre in esso ha per fine il tenere la natura delle sagge esposizioni, intermesse da moltissimo tempo, sopra i migliori Poeti, ch'abbia prodotti la nostra Italia.

Parole significative, queste, per cogliere l'intento con cui Bulifon offriva il volumetto da lui appena edito ai letterati d'Italia⁸⁰ e con cui, probabilmente, Gravina si presentava, a Roma, ai riformatori toscani impegnati nel progetto della terza edizione del Vocabolario della Crusca. Che la riflessione estetica di Caloprese individuasse un riferimento privilegiato negli interlocutori fiorentini

rimandare al mio *“Il sogno incantatore della filosofia”*. *L'Arcadia di Gioacchino Pizzi 1772-1790*, Firenze, Olschki, 2003.

⁷⁷ «Giornale de' letterati di Modena», t. V (1692), pp. 133-140.

⁷⁸ *Ibidem*, p. 134.

⁷⁹ *Ivi*.

⁸⁰ All'origine della recensione qui riportata bisogna, infatti, ritenere la lettera con cui l'editore napoletano aveva informato il Magliabechi della sua novità libraria (cfr. n. 67).

suggerisce, infatti, anche la dedica a Cosimo III delle successive *Sposizioni alle Rime di M. Gio. Della Casa*, pubblicate, ancora da Bulifon, nel 1694⁸¹; e l'ipotesi trova conferma nelle lettere con cui l'editore napoletano teneva informato il Magliabechi sul procedere del commento al Casa fin dal 20 febbraio 1690⁸².

Sia la recensione alla *Lettura* che la successiva dedica a Cosimo III premessa da Bulifon alle *Sposizioni* insistevano sulla "novità" e "rarietà"⁸³ dell'impresa calopresiana, che invitava a riflettere su ciò che gli «altri spositori di rime» hanno sempre trascurato e che, invece, è «il punto più difficile e più essenziale», cioè, come scriveva Francesco Antonio Gravina, fratello di Gianvincenzo, nella premessa *A' lettori*⁸⁴:

il dimostrare le virtù, e le cagioni, per le quali i buoni componimenti entrano con tanto piacere negli animi, che per poco ne vengono dalla loro dolcezza rapiti: e circa l'aprire agli altri la via, onde si rendessero atti ad acquistare la medesima facoltà.

La prospettiva degli impegni letterari assunti da Caloprese si fondava su due aspetti altrettanto rilevanti nell'ottica della restaurazione dell'antica eloquenza: innanzitutto il ruolo centrale che, nella ricerca delle vie di accesso all'animo umano, veniva riservato alla poesia⁸⁵; poi, l'idea che nell'indagine dell'artificio poetico lo strumento più utile non fosse tanto la retorica, quanto la filosofia. A

⁸¹ DELLA CASA, *Rime sposte per M. Aurelio Severino secondo l'Idée d'Hermogene, con la giunta delle Sposizioni di Sertorio Quattromanni et di Gregorio Caloprese. Dedicate all'Altezza Serenissima di Cosimo terzo Granduca di Toscana*, Napoli, Bulifon, 1694; ora in Caloprese *Op.*, pp.169-481. Che Magliabechi e la Toscana fossero gli interlocutori privilegiati di Bulifon rispetto ai suoi progetti editoriali (soprattutto quelli che coinvolgevano Caloprese) testimonia il carteggio dell'editore napoletano con Magliabechi pubblicato in QUONDAM – RAK [1978].

⁸² Cfr. QUONDAM – RAK [1978], vol. I lettera 116. Sulla parte del carteggio Bulifon-Magliabechi inerente all'attività di Caloprese si è opportunamente soffermata LAMPARSKA [2005] a cui senz'altro rimando.

⁸³ Così la dedica al granduca di Toscana: «Et nel vero, se si pon mente alla sua novità, essendo antico privilegio della Casa Medici, che tutte le *nuove e rare imprese letterarie* abbiano avuto il principio, e il nascimento sotto la sua ombra; non era convenevole, che questa non godesse la medesima fortuna dell'altre» (Caloprese *Op.*, p. 171; il corsivo è mio).

⁸⁴ *Ibidem*, p. 173.

⁸⁵ A questo proposito particolarmente interessante è il commento dedicato al VI sonetto del Casa: «Non ha cosa tutta l'Eloquenza, che sia più propria, del Poetico stile; e che vaglia con più forza a destare gli affetti negli animi altrui, e a porre le cose con più vivezza avanti gli occhi, quanto quella virtù del parlare, per mezzo della quale si spiegano le cose con concetti e parole tali, che abbiano forza di destare la Fantasia a farne imagine, e dargli corpo, e ancor moto tal volta» (*Ibidem*, p. 234).

quest'ultima affermazione dedicava ampio spazio il recensore del «Giornale de' letterati» che riassumeva nel suo articolo le parole dell'introduzione premessa da Caloprese alla sua *Lettura*; e di essa faceva centro del suo ragionamento anche Francesco Antonio Gravina rivolgendosi ai lettori nella citata edizione delle *Sposizioni*.

Caloprese, scriveva la rivista di Modena, aveva fatto «indarno [...] ricorso a' precetti de' Rettorici per conoscere la finezza dell'invenzione dell'Ariosto»: tutta «l'arte prescrittiva» non era servita allo scopo, ed egli si era perciò risolto a «prender il lume dalla meditazione filosofica»⁸⁶: senza la conoscenza della «Filosofia de' Costumi», infatti, non sarebbe stato possibile valutare l'efficacia dell'imitazione compiuta dal poeta e, di conseguenza, fondare il proprio giudizio sulla «convenevolezza» dell'opera. Su una simile rielaborazione del principio di Ermogene si basava la radicale presa di distanza dall'estetica barocca su cui la *Lettura* fondava il suo rifiuto di confrontare Tasso e Ariosto: il criterio della «vera e diritta gravità» (come – dice Caloprese – Ermogene chiamava la «convenevolezza») veniva, infatti, ricercato non tanto nell'*elocutio* e, quindi, nella precettistica retorica, quanto nell'*inventio* alla quale si attribuiva la responsabilità di ricercare, volta per volta, gli “artifici” più adatti all'argomento che si doveva proporre. Cadeva, allora, il senso della contrapposizione fra i due grandi poemi epici della nostra tradizione, giacché, come si sostiene nella parte introduttiva della *Lettura*⁸⁷:

io farò vedere, che sì come in quella del Tasso si è adoperato tutto quello artificio, che si conviene alla persona, e alla causa d'Armida, così in questa dell'Ariosto non si sia mancato a niuna delle cose richieste dal costume, e dall'azione di Marfisa.

La scelta di dedicarsi, innanzi tutto, all'«invenzione», a cui è riservata la prima (e unica, poiché Caloprese non pubblicò mai le restanti tre⁸⁸) parte dell'orazione

⁸⁶ «Giornale se' letterati di Modena», t. V (1692), p. 136.

⁸⁷ CALOPRESE, *Marfisa*, p. 6.

⁸⁸ Così nell'avvertenza dello stampatore al lettore: «Ti maraviglierai, che promettendoti l'autore quattro parti di quest'opera, al presente non te ne faccia vedere più che una» (ibidem, senza n. di p.). Questa, secondo quanto dichiara Caloprese al termine dell'introduzione, avrebbe dovuto essere la scansione complessiva dell'opera: essa sarà divisa in «quattro parti. Nella prima si cercherà del soggetto, dello stato, e dell'altre cose appartenenti all'Invention. Nella seconda tratterò della

accademica assume, così, un significato più ampio di quello che l'allusione al fatto che essa sia la meno indagata dai «primi filosofi»⁸⁹ farebbe pensare. Come il progetto di edizione delle *Sposizioni* chiarisce, è nella rinnovata importanza attribuita all'inventio e al ruolo in essa dell'*ingenium* che si misura la distanza della proposta di Caloprese dalle retoriche precedenti e se ne coglie la dimensione di risposta agli attacchi che proprio in quegli anni il gesuita Bouhours aveva mosso alla lingua e letteratura italiana, e al Tasso in particolare, preso ad emblema dell'artificiosità moderna⁹⁰.

Il «fiore forastiero» con cui «Il giornale de'letterati di Modena» aveva salutato la novità della *Lettura* potrebbe, in quest'ottica, alludere a quanto della prospettiva del polemista francese essa accoglieva, mentre il riferimento ad un genere di «sagge esposizioni, intermesse da moltissimo tempo» suggeriva di cercare nella tradizione nazionale i modelli a cui Caloprese si era ispirato. Se, infatti, l'insistere sul carattere imitativo dell'arte condivideva il richiamo alla “naturalzza” che costituiva il fondamento della presunta superiorità della lingua francese, l'irriducibile alterità che, sulle orme dei filosofi antichi, si individuava fra realtà e imitazione correggeva le affermazioni di Bouhours svelandone, per così dire, gli aspetti mistificanti; scriveva, così, Caloprese:

la via dell'imitazione, quantunque nell'esser più piana, e meno tenebrosa sormonti di gran lunga quella dell'arte; ella nondimeno non è così agevole [...]; e essendo per lo più dagli Scrittori gli artifici del dire con profonda dissimulazione ricoveriti; è cosa molto agevole, che a quelle persone che per tal via camminano, intervenga loro quello che dice Cicerone, che interveniva a' suoi tempi a certi imitatori di Tucideide, i quali

disposizione, e della forma del dire adoperate dal poeta nella struttura di essa [...]. Nella terza risponderò ad alcune opposizioni fatte dal Tasso contro la prima ottava. Nella quarta ripigliando da capo il filo dell'oratione, vi si andranno osservando, e spianando tutti que'luoghi, li quali o per oscurità, o per artifici, o per dottrina in essi contenuta, si sono da me stimati degni di considerazione e di esame» (ivi, p. 9).

⁸⁹ CALOPRESE, *Marfisa*, p. 10.

⁹⁰ Così Bouhours: «i poeti italiani non son naturali, ed imbellettano che che sia; e il Tasso in questa sola parte sopravanza Virgilio di molto. Quanta v'è di differenza fra l'addio di Didone ad Enea, e quel d'Armida a Rinaldo? Tutto quello, che pensa e che dice la Reina cartaginese è un'espressione d'amore, il più tenero e il più violento che sia mai stato; ed è la stessa natura, che fa parlarla: laddove Armida di quel che pensa, e che dice, quasi nulla è naturale» (BOUHOURS [1687], p. 73). Gli scritti polemici di Dominique Bouhours, *Entretiens d'Ariste et d'Eugène* e *De la manière de bien penser dans les ouvrages d'esprit*, uscirono a stampa, rispettivamente, nel 1671 e nel 1687, diversi anni prima, quindi, della risposta che ad essi dedicò Giovan Gioseffo Orsi (1703) dalla quale una lunga tradizione di studi fa iniziare “ufficialmente” la nota polemica italo-francese.

non penetrando molto a dentro nella gravità, e grandezza di quello Autore, lasciando da parte le migliori virtù, che sono in esso [...] e [...] che s'osservano dagl'intendenti in quel grande storico; si credeano d'essergli simili, con esprimere il rompimento de' periodi, e l'asprezza, e severità usata ne' numeri, e nella struttura delle parole. Hora un tal fallo, e altri somiglianti, che si commettono da coloro, che tutta la gloria dello scrivere, e del parlare nell'imitatione ripongono; da altra cagione non può procedere, se non dalla difficoltà, che si ritrova in ravvisare la bellezza, e gli artifici degli scrittori⁹¹.

Il critico francese della letteratura italiana era incorso nell'equivoco dei "non intendenti", non solo per gli errori macroscopici compiuti nell'interpretazione di testi e autori della nostra tradizione (sui quali in particolare si soffereranno le *Considerazioni* di Orsi), ma, prima di tutto, per aver ignorato, come in altri tempi i cattivi imitatori di Tucidide, la peculiarità della scrittura che consiste sempre nell'impiego degli «artifici del dire». Non può, in altre parole, esistere un'opposizione fra espressione "naturale" e "artificiale", ma solo una valutazione della "convenevolezza" con cui gli artifici retorici vengono volta per volta utilizzati. Questa nuova accezione di convenienza permetteva di rifiutare la contrapposizione fra Tasso e Ariosto, così come, nelle *Sposizioni*, di superare quella fra Petrarca e Della Casa, ma, soprattutto, implicava un impegno diretto degli "intendenti" nella spiegazione delle bellezze dei grandi autori della tradizione letteraria. Un approccio critico che, se si avvaleva del modello induttivo già sperimentato nelle indagini scientifico naturalistiche dell'Accademia di Mezinacoeli⁹², trovava, però, il suo stimolo originario all'interno della riflessione estetica.

La ricerca delle fonti dell'eloquenza portava, nella riflessione di Caloprese, ad un recupero della specificità del linguaggio poetico, fra tutti il più eloquente⁹³, e, individuandone il peculiare ambito di efficacia, imponeva di vagliare la riuscita dell'imitazione al di là e al di fuori delle strettoie dei precetti

⁹¹ CALOPRESE, *Marfisa*, pp. 2-3.

⁹² Su questa ipotesi del trasferimento in ambito letterario di approcci originari del contemporaneo pensiero scientifico insiste LAMPARSKA [2005]. Sull'Accademia di Mezinacoeli e la partecipazione ad essa di Caloprese cfr. SILVIO SUPPA, *L'Accademia di Mezinacoeli fra tradizione investigante e nuova scienza civile*, Napoli, Istituto italiano per gli studi storici, 1971; le lezioni calopresiane *Dell'origine degli imperi* sono ora edite in *Lezioni dell'Accademia di Palazzo del duca di Mezinaceli (Napoli 1698-1701)*, a cura di MICHELE RAK, Napoli, Istituto italiano per gli studi filosofici, 2000.

⁹³ Cfr. il passo delle *Sposizioni* citato alla n. 80.

retorici: nel rendere sensibile ciò che non lo è, nel dare corpo e immagine concreta agli affetti o alle idee filosofiche la fantasia, di cui il testo poetico era espressione, si guadagnava un importante statuto cognitivo, divenendo mediatrice fra sensi e intelletto, mente razionale e realtà sensibile; una dimensione di cui la *lettura* dei testi offerta dagli intendenti doveva rendere conto e per documentare la quale – spiega Francesco Gravina nell'introduzione alle *Sposizioni* - Caloprese ritenne «di poter cavare dalla philosophia, la quale egli stima il vivo fonte di tutte le cose, qualche metodo assai migliore di quelli che si possono cavare dai retori»⁹⁴.

Il ricorso alla filosofia, e in particolare, nel commento al Casa, alla riflessione di Cartesio⁹⁵, era stato indotto proprio dalla scelta di occuparsi dell'*inventio*, iniziando l'analisi del testo poetico dall'individuazione della materia di cui esso tratta⁹⁶: se, infatti, come si legge nelle *Sposizioni* (più ricche, rispetto alla *Lettura* di digressioni prettamente teoriche) «la mescolanza di molti affetti in uno aggruppati è uno dei più sovrani pregi della poesia»⁹⁷, la caratteristica per mezzo della quale le immagini dei poeti sembrano «veri e vivi corpi e non finti», la cartesiana “scienza degli affetti” è strumento imprescindibile per valutare la verisimiglianza con cui Della Casa dipinge nei suoi sonetti i moti dell'animo. Insomma, il difetto dell'«affettazione», nel quale sono caduti molti recenti poeti, non è tanto una questione linguistico-stilistica (un'eccesso di ornato a cui sarebbero indotti particolarmente i poeti italiani accusati da Bouhours di «imbelletta[re] che che sia»⁹⁸), ma, piuttosto, un'incapacità di imitazione; nel momento in cui l'efficacia della rappresentazione dovrà essere

⁹⁴ CALOPRESE *Op.*, p. 176.

⁹⁵ Sull'originale rielaborazione della filosofia cartesiana ad opera di Caloprese si veda l'importante introduzione di LOMONACO, *Un "gran filosofo renatista"*, in CALOPRESE *Op.*, che parla della «filosofia in quanto misura fondamentale dell'approccio calopresiano al testo letterario»

⁹⁶ Come dichiarava apertamente Caloprese in apertura al commento ariostesco: «deesi molto commendare l'accorgimento di Orazio, il quale nel trattato della Poetica per quella parte, che spetta alla materia consigliò il suo poeta, che dovesse andare a raccorla più tosto da' vivi, e copiosi fonti della Filosofia, che da' piccioli rivoli della retorica» (CALOPRESE, *Marfisa*, p. 11).

⁹⁷ CALOPRESE *Op.*, p. 231. Autorizza una lettura sincronica dei due commenti (quello affidato alla *Lettura* e quello delle *Sposizioni*) la loro contestuale stesura da parte del Caloprese, testimoniata dal carteggio Bulifon Magliabechi.

⁹⁸ BOUHOURS [1687], p. 73.

ricercata nell'ingegnosità con cui essa imita una situazione reale, nella "meravigliosa" incarnazione dell'affetto che si vuole evocare, l'istanza di rinnovare il principio della meraviglia già fondamento dell'estetica barocca esprime un'esigenza non tanto retorico-stilistica, quanto filosofico-civile.

Nell'invito a non considerare «la via dell'imitazione [...] agevole»⁹⁹ si riassume, dunque, la critica delle tesi del gesuita Bouhours: il ruolo fondamentale degli «intendenti» nello svelare e insegnare le vere bellezze degli scrittori si contrappone, infatti, al ricorso alla «comune credenza» o, ancora, alle formule retoriche «naturalizzate per così dire dall'uso»¹⁰⁰ che il protagonista del dialogo francese, Eudosso, proponeva quali regole per valutare l'ornato; e lo scarto che esso impone nell'interpretazione dei testi, così come nel giudizio su di essi, è evidente nel commento stesso di Caloprese. La concione di Marfisa, infatti, offre il pretesto per considerazioni solo parzialmente e, potremmo dire, marginalmente, stilistiche: la parte principale della *lettura* è tesa a spiegare l'affezione umana, la situazione, concreta e realmente possibile, che il testo letterario imitando rappresenta; ampio spazio vi si dedica, così, ad esempio, a chiarire in quale significato vi si trovi l'idea di sapienza coinvolta nel novero delle virtù che formano l'ottimo principe, in una digressione che ben testimonia il criterio con cui Caloprese intende l'analisi linguistica e nella quale non manca un esplicito e polemico riferimento all'*Arte di ben pensare*. Queste le parole a glossa della lode di Marfisa a Carlo¹⁰¹:

⁹⁹ CALOPRESE *Marfisa*, p. 2.

¹⁰⁰ BOUHOURS [1687], p. 13; questo il significativo passo, nel quale Eudosso concede a Filanto, giovane entusiasta delle acutizzazioni della letteratura italiana e spagnola, alcune "eccezioni lecite nell'uso dell'iperbole": saranno ammissibili «alcune Iperboloi meno ardite [...] le quali, benché trapassino la comune credenza, non però eccedono la ragionevole misura: ed altre naturalizzate per così dire, dall'uso, e talmente approvate, che più non offendono [...] [;] quelle poi, che si preparano, e si conducono passo passo all'eccesso, non si inimicano l'animo dei lettori, o degli uditori; che anzi io non so come se ne guadagnano, per sentimento d'Ermogene, la fede; e quel di più falso che dicono, diventa almen verisimile». Il riferimento all'uso come discriminante fondamentale per valutare la naturalezza, compare fin dal primo dialogo, quando Eudosso replica a Filanto, preoccupato che il dotto amico rinunci a scrivere «segu[endo] il suo gusto», che il gusto «è sempre in pericolo d'errar contro all'uso, quando sull'uso non si rifletta» (p. 8), e dichiara di aver esteso ai pensieri quella stessa massima di ambito linguistico che impone di dubitare delle cose che non dipendono precisamente dall'uso e ci si presentano come ingegnose e ammirabili.

¹⁰¹ CALOPRESE *Marfisa*, p. 26, il corsivo è mio.

né sia chi si maravigli se delle quattro virtù raccolte da Salomone noi ne abbiamo nominate solamente tre: perché le due, cioè il consiglio e la prudenza le abbiamo abbracciate nella sola prudenza; [...] perché il sacro scrittore avendo voluto distinguere con speciali voci la prudenza civile dalla militare, la prima la nominò Consiglio, e la seconda col nome di Prudenza chiamolla: con che venne a fare della virtù regia due idee, una tutta civile formata dal Consiglio, e dalla Sapienza: e un'altra tutta militare costituita dalla Fortezza, e dalla Prudenza; la qual cosa non fu conceduta all'Ariosto, non avendo per avventura il nostro linguaggio voci da far ciò con *brevi e semplici parole*.

La questione non è tanto quella di rinvenire “parole brevi e semplici” (nelle quali riecheggia l'invito di Bouhours), quanto quella di dar corpo a concetti e a una materia ampia e complessa sulla quale si concentra, prima di tutto, l'attenzione dell'espositore “intendente”: il pregio del passo ariostesco non risiede solo nella maniera con cui offre i suoi contenuti, ma soprattutto nel significato che sa dare ai termini, gareggiando con Salomone nella precisione ed efficacia con cui describe le virtù di Carlo, ottimo principe. La letteratura si apre alla scienza politica e non rifugge i grandi temi della morale nella minuta rappresentazione delle passioni dell'animo, delle virtù e dei vizi degli uomini. Proprio l'Armida di Tasso, aspramente criticata dal gesuita francese, diviene emblema della «maestria dell'artificioso poeta»¹⁰² che ne fa quasi l'ipostasi della menzogna che ella così ben rappresenta; non solo, è all'analisi di questo personaggio tassiano che la *Lettura* affida la riflessione che meglio describe la funzione attribuita alla poesia come maestra di eloquenza.

Replicando a quanti ritengono inverosimile che Armida non si sia lasciata ingannare dallo zio, Caloprese ricorda l'incostanza e incertezza dei malvagi, tormentati dai molteplici stimoli di vizi diversi, e attribuisce all'adesione all'insensata massima «che gli uomini siano tutti malvagi e scellerati» l'incapacità di questi critici di riconoscere la «continua battaglia, tra la parte ragionevole e la sensitiva: e che tal'hora l'una, e tal'hora l'altra rimanga superiore; secondo che i motivi dell'una, o dell'altra parte sono rappresentati per la fantasia, o per la mente più, o meno vigorosamente»¹⁰³; ma, conclude, «chi non sa, che in noi, l'educazione, gli studi, gli stati, l'età, le passioni hanno

¹⁰² Ibidem, p. 40.

¹⁰³ Ibidem, p. 65.

forza di farci mutare, così di pensieri, come di volontà, e di costumi?»¹⁰⁴

Nell'idea di un'educazione attraverso le passioni, di una poesia che per mezzo delle parole illustri le cose, Caloprese rivendica un ruolo sociale e civile per la letteratura cui spetta il compito di confrontarsi con le verità morali e umane rinunciando a quel pubblico «degli uomini più scioperati» cui si era rivolta la moderna corrotta eloquenza e divenendo, al contrario, luogo fondamentale dello studio dell'animo umano. In questa accezione l'opera di Tasso si libera di ogni caratteristica negativa per divenire, al contrario, ambito del superamento della retorica aristotelica, o, meglio, spazio della sua conciliazione e integrazione con le teorie di Cartesio: il cantore di Armida, che di Aristotele fu «grande ammiratore e seguace»¹⁰⁵, usa nella costruzione dell'orazione del suo personaggio un'idea delle passioni che più che sui principi esposti dal filosofo greco, si basa su «quello che ne insegna Renato delle Carte»¹⁰⁶; la compassione che Armida intende suscitare nell'animo di Goffredo è, cioè, quella che, assente in Aristotele, è stata indagata da Cartesio e descritta da Sant'Agostino e San Tommaso¹⁰⁷. Chi non apprezza la grandezza di Tasso mostra di non aver colto la profonda e filosofica disamina delle passioni su cui egli ha fondato il suo poema. Il dissenso intorno al grande autore della letteratura italiana veniva ricondotto allo scontro fra diverse concezioni dell'uso e del ruolo della parola che il gioco dei rimandi e delle citazioni chiarisce: i dialoghi sopra la *Maniera di ben pensare* si aprivano, infatti, con l'avvertimento che essi non avevano niente a che fare con l'*Arte di pensare* (cioè *La logique où l'art de penser* dei filosofi di Port-Royal¹⁰⁸), opera che «ha per soggetto il regolamento delle tre operazioni dell'intelletto secondo il metodo di Aristotele,

¹⁰⁴ Ivi.

¹⁰⁵ Caloprese *Marfisa*, p. 69.

¹⁰⁶ Ibidem, p. 71

¹⁰⁷ Così Caloprese: «hora unendo noi la dottrina dell'uno [=Aristotele], e dell'altro [=Descartes] filosofo, possiamo affermare, che vi siano tre sorti di compassione, due nate dall'Amor proprio, e una da virtù, e da generosità [...]: e che Goffredo, come uomo forte, giusto, e prudente, dalla prima in fuori, da tutte l'altre potea esser mosso, ma assai più dalla terza» (ibidem, p. 76).

¹⁰⁸ ANTOINE ARNAULD, *La logique où l'art de penser*, Paris, Savreux, 1662. Sulla presenza della retorica di Port-Royal nella riflessione di Caloprese cfr. LAMPARSKA [2005].

o piuttosto secondo i principi di Cartesio»¹⁰⁹. La rilevante presenza di Descartes nelle opere di Caloprese dedicate alla letteratura assume, quindi, ulteriore interesse se connessa con la polemica italo-francese, della quale contribuisce a chiarire le ampie implicazioni, non solo estetico-linguistiche, ma anche filosofico-teologiche e etico-politiche che ne rimarranno, ancora per molti anni, la questione di fondo.

Una testimonianza tarda, e di valore ben minore, permette di cogliere il profondo legame della riflessione linguistica e di quella morale cui la *Lettura* rimanda: si tratta della *Dissertazione dogmatica e morale contro l'uso materiale delle parole* di Giuseppe Agostino Orsi, fiorentino. Il volumetto, edito la prima volta a Roma nel 1727, è scritto in polemica con una raccolta di prediche all'epoca di un certa notorietà, le *Lezioni sacre* del gesuita Carlo Ambrogio Cattaneo, pubblicate per la prima volta a Milano nel 1713 e riedite successivamente a più riprese nelle *Opere* dell'autore. In apertura al primo capitolo questo Orsi "minore"¹¹⁰, chiarendo «quale sia l'occasione o motivo della presente dissertazione»¹¹¹, inserisce la sua riflessione nella più ampia «disputa» sulla natura del linguaggio «celebre fra gli eruditi» fin dalla trattazione che ne fece Platone nel *Cratilo*: la questione «se libero ed arbitrario, e in tutto, e per tutto dipendente dal beneplacito, e volere di ciascun uomo sia l'uso e significato de' nomi, come pareva ad Ermogene, oppure fisso, e stabilito dalla natura, come sosteneva Cratilo»¹¹², è stata, con gran pericolo della società e della morale, risolta a favore di Ermogene dal Cattaneo che ha riproposto nella XLIV lezione l'idea della legittimità della menzogna, poggiata sull'autorità dei singoli di attribuire significato alle parole. Il gesuita ha ardito portare alle estreme conseguenze alcune riflessioni già dei filosofi antichi, che, però, non caddero mai nella follia di ridurre i vocaboli «a guisa di una moneta, cui dal

¹⁰⁹ BOUHOURS [1687], p. 5.

¹¹⁰ L'operetta di Agostino Orsi viene riedita a dieci anni di distanza (Roma, Mainardi, 1737), a ridosso, quindi, dell'edizione completa della polemica del più celebre Orsi, Giovan Gioseffo, con Bouhours (ORSI [1735]), a ulteriore testimonianza della lunga vita della polemica tardo seicentesca inaugurata dalla *Manière de bien penser*.

¹¹¹ Questo il titolo del I paragrafo del capitolo I.

¹¹² ORSI [1737], p. 1.

volere del Principe sia stato tolto il valore, con cui prima correva»¹¹³. La «gran questione se in alcuni casi siano lecite le menzogne»¹¹⁴ riceve da Orsi una trattazione storica che, attraverso l'analisi delle posizioni degli antichi e, soprattutto, delle erronee interpretazioni che ne sono state proposte, ambisce a restituire significato al linguaggio e alla poesia, che di esso è principale espressione. Il luogo comune della perversa interpretazione dei passi platonici ad opera di alcuni dei primi interpreti del cristianesimo getta luce sul perdurare di un costume contro cui già Sant'Agostino si era opposto¹¹⁵, e che l'autore della *Dissertazione* segnala all'origine delle scelte di molti antichi poeti e pittori, indotti all'errore dalle parole di «così accreditati maestri», in termini per noi significativi¹¹⁶:

l'Arte Poetica, non meno che la Pittura, fu sempre più sollecita del verisimile che del vero, e stimò suo maggior pregio, colorire artificiosamente una tavola, che esporre candidamente una semplice verità. A' poeti, come a' Pittori, fu sempre libero il fingere; onde non è maraviglia, se, stimandosi in un certo modo di promuovere la propria causa, presero a spalleggiare quella della menzogna.

L'ambito dell'imitazione viene coinvolto qui, esplicitamente, in una discussione sulla verità in rapporto al verisimile che costituisce l'argomento principale della elaborazione teorica affidata da Gravina alla *Ragion poetica*¹¹⁷, e che colloca la riflessione estetica all'interno di una più ampia discussione morale e civile sul ruolo sociale del linguaggio. I moderni sostenitori dell'«uso materiale delle parole» hanno pervertito, al di là di qualsiasi intenzione degli antichi¹¹⁸, l'uso

¹¹³ Ibidem, p. 3.

¹¹⁴ Ibidem, p. 9.

¹¹⁵ Così Orsi a proposito di uno dei cattivi lettori di Platone: «Filone Ebreo [...] con pessimo esempio fu il primo ad adoperarsi, non tanto per divinizzare, e sollevare all'altezza de' nostri Dogmi la Platonica Filosofia (la qual cosa tentò poi con lodevole studio Sant'Agostino) quanto per platonizzare, dirò così, e deprimere alla bassezza de' platonici insegnamenti, de' nostri celesti oracoli l'intelligenza» (ibidem, p. 16). Sulla centralità della riflessione su Platone fra Sei e Settecento cfr. NICOLA BADALONI, *Introduzione a Vico*, Milano, Feltrinelli, 1961 che rimane ancora il saggio più utile per distinguere fra le varie e diverse sfumature di questo platonismo.

¹¹⁶ Ibidem, p. 15.

¹¹⁷ Il paragrafo *Del vero e del falso, del reale e del finto* è assente nel *Discorso delle antiche favole* e costituisce la principale «novità», oltre alla mutazione della dedica, apportata al testo del 1696 dal primo libro della *Ragion poetica* (cfr. la nota al testo nell'edizione nazionale QUONDAM [1973], p. 647).

¹¹⁸ Malgrado la ricasazione, d'obbligo, degli errori di Platone e dei suoi seguaci (del 1700 è uno dei più noti libri sull'erronea interpretazione della dottrina platonica ad opera del cristianesimo, *Le platonisme dévoilé*, di Matthieu Souverain, pubblicato anonimo a Colonia dopo la morte dell'autore e

della lingua, sostenendo, cosa che «niuno s'è mai sognato, che la comunità de' mortali potesse in alcune circostanze spogliar le parole del loro significato»¹¹⁹. Il più autorevole avversario di questa posizione è, fra le autorità teologiche, Sant'Agostino¹²⁰, ma la «deroga al legittimo significato delle parole» non fu mai accettata neppure dagli antichi (Euripide in poesia e Aristotele in filosofia condannarono esplicitamente la menzogna) sugli assunti dei quali poggia il rifiuto "ragionevole" delle argomentazioni di Cattaneo: qualora si interpreti l'origine naturale delle parole nel senso «che le voci [...] dalla natura sono indirizzate a significare i concetti»¹²¹ poiché gli uomini parlano fra loro con lo scopo di comunicare, cade ogni opposizione con l'idea dell'arbitrarietà del segno; insomma, conclude Orsi,

appartiene agli uomini il determinare, trasferire, mutare, e anche annullare il significato di questa o di quell'altra parola. Ma sarebbe contro l'ordinamento della natura, disporre delle parole in tal guisa, che divenissero strumenti dell'inganno quelle, che unicamente furono deputate a discoprire la verità¹²².

In questo critico primo-settecentesco della morale gesuitica troviamo, così, un interessante testimone di come, nella lunga polemica contro i seguaci di Sant'Ignazio, la critica dei costumi e della prassi pedagogica e religiosa (la preoccupazione di Orsi nasce dalla diffusione teologica delle argomentazioni del Cattaneo¹²³) si leghi a riflessioni di ambito prettamente linguistico-letterario, in una connessione che contribuisce a spiegare, forse, l'estensione degli

immediatamente condannato), Orsi chiarisce: «che quegli antichi Padri, e Filosofi, de' quali ho riferite fin'ora distesamente le autorità, non ebbero notizia alcuna di quella legge, che intorno al significato delle parole oggigiorno pretendesi di stabilire: e che fuor di ragione si pensano alcuni di far passare per una legge ricevuta dal consenso universale delle Nazioni quella, di cui si accreditati maestri non ebbero alcuna notizia» (ORSI [1737], p. 29).

¹¹⁹ Ibidem, p. 32.

¹²⁰ L'uso di Sant'Agostino in funzione antigesuitica è ampiamente documentato; più interessante notare come, soprattutto in Italia, la presenza di tesi agostiniane non significhi necessariamente apertura al giansenismo. L'accusa di eresia era probabilmente utilizzata dagli oppositori gesuiti per screditare i loro interlocutori critici, come sembra testimoniare la lamentela del medesimo Orsi che si meraviglia di essere tacciato di giansenismo solo perché difende la verità contro la menzogna

¹²¹ Ibidem, p. 157.

¹²² Ibidem, p. 158.

¹²³ Orsi dichiara di essersi scontrato con la dottrina dell'«uso materiale delle parole» in occasione di «una conferenza di cose spirituali, cui presedeva» (ibidem, p. 3) e di averne, allora, scoperta la fonte nelle *Lezioni sacre* del padre gesuita Cattaneo.

interessi del giovane Gravina.

1.4 Le implicazioni retoriche dell'*Hydra mystica*

Nel 1691 Gravina stampa a Napoli, con lo pseudonimo di Priscus Censorinus Photisticus e con la falsa indicazione di Colonia, l'*Hydra mystica sive de corrupta morali doctrina dialogus*. È la prima opera a stampa del giovane letterato napoletano e, il biglietto da visita ufficiale (giacché è presumibile che nella stessa ottica fosse stato pensato il precedente dialogo *De lingua etrusca* mai dato, però, alle stampe) con cui egli si presenta agli ambienti romani. Una lunga tradizione critica, inaugurata dagli studi di Quondam¹²⁴, le attribuisce un elevato “tasso di napoletanità” ascrivendone i contenuti e la stessa ispirazione alle relazioni mai interrotte con gli amici e maestri della sua formazione. L’idea di una stretta dipendenza di questo testo dalle polemiche sorte a Napoli intorno alla questione del «peccato filosofico», proposta per la prima volta da Croce¹²⁵, si basa, però, su un dato controverso: al «peccato filosofico» fa esplicito riferimento un sonetto pubblicato in chiusura all’edizione napoletana dell’*Hydra* e assente nella successiva edizione delle *Opere*, la paternità graviniana del quale fu messa in dubbio già da Quondam¹²⁶; esso, pur cogliendo certamente un aspetto della riflessione del dialogo cui è associato, non la

¹²⁴ La contestualizzazione napoletana si deve, originariamente a Croce (*Gravina illuminante* in *Nuovi saggi sulla letteratura italiana*, Bari, Laterza, 1931) che colloca il dialogo nell’ambito delle discussioni sorte intorno al tema del cosiddetto «peccato filosofico»; una interpretazione che Quondam, pur con qualche perplessità («a dire il vero, nel 1691, il “peccato filosofico” non era più d’attualità: era stato condannato da Alessandro VIII il 24 ottobre 1690» QUONDAM [1968], p. 10) riprende, facendo del contrasto Napoli-Roma il criterio di riferimento dell’interpretazione complessiva dell’opera graviniana da lui proposta; ipotesi che viene sostanzialmente condivisa anche dalla recente edizione dell’*Hydra mystica* (LOMONACO [2002]). Una voce critica rispetto alla lettura di Quondam è quella di Sarubbi nell’introduzione a GRAVINA *Ep.*, che, pur da un punto di vista eminentemente teologico, rifiuta, però, sostanzialmente, un’interpretazione del testo in forte contrasto con la cultura romana.

¹²⁵ Cfr. CROCE [1931].

¹²⁶ Cfr. Quondam [1968], pp. 9-10, che confuta in maniera convincente l’attribuzione crociana, sulla base del carteggio Sergardi-Mabillon edito nel vol. IV dell’edizione Lucca, 1783 delle *Satirae* (LUDOVICO SERGARDI, *Orationes dissertationes prolusiones epistolae et cum Cl. Joannes Mabillonio epistolarum commercium*, t. IV, Lucca, Bonsignori, 1783, pp. 285-367).

esaurisce, tutt'altro. I *versiculi*, di cui Sergardi parla nella corrispondenza con Mabillon definendoli di scarso valore¹²⁷, ripetono il luogo comune delle conseguenze lassiste della discussa teoria utilizzando un argomento non solo consueto¹²⁸, ma, soprattutto, ben poco rappresentato nell'*Hydra mystica*. La presenza di questo sonetto nella prima edizione del dialogo ha, inoltre, la funzione, se mai, di inserirlo in un contesto romano più che napoletano: proprio le lettere del Sergardi, infatti, confermano l'interesse della Curia per la questione del «peccato filosofico», le cui implicazioni direttamente politiche erano evidenti ai contemporanei che seguivano con preoccupazione le vicende della chiesa francese¹²⁹. La lettera di Mabillon che apre il carteggio dà la misura dell'ampiezza e articolazione del dibattito d'oltralpe, il cui resoconto occupa l'intero scambio epistolare pubblicato nell'edizione settecentesca delle opere del Sergardi. Così, infatti, egli riassumeva la situazione nella lettera del 19 febbraio 1690¹³⁰:

Mitto ad te quosdam versus gallicos festive scriptos de *Peccato philosophico*, quod anno 1686 in Collegio Divionensi Patrum Societatis Jesu propugnatum sit, ac post duos annos Lovanii, ut ex excerpto intelliges. Post Theses lovanienses celebris ille

¹²⁷ All'iniziale giudizio positivo, basato su ciò che a Sergardi era giunto all'orecchio, subentra il parere negativo dell'ultima occasione in cui, dopo aver personalmente letto i versi in questione, ne parla. Cfr. SERGARDI *Ep.*, pp.115-116: «Exciderat tibi narrare ab Italo Quodam Poeta versiculos de Peccato Philosophico (ut audio) non illepidos fuisse exaratos, quos Illustrissimus Fabrettus statuit crastina die Summo Pontifici perlegere. Hos curabo ad te mittere, si tanti Poetae ingenium visum fuerit» (aprile 1690); ibidem, p. 329 (lettera del 24 aprile 1690): è il passo citato da QUONDAM [1968], p. 10 n.; ibidem, p. 339: «Carmina vernacula adversus *Peccatum Philosophicum*, quae tibi superioribus literis meis denunciaveram, sub oculis meis tantum decreverunt, ut visa sint minus digna, quae ad te transferantur» (29 maggio 1690).

¹²⁸ Questo il sonetto (edito sia in Croce [1931] che in Quondam [1968]): «Non vi è più filosofico peccato: / tornate, o donne, al fianco de' mariti, / ché per lo sfogo di sozzi appetiti / dir più non giova: -A Dio non si è pensato. // Ma il giorno stesso che fu condannato, / ladri, adulteri, avari, gomorriti, / si uniro e fêr ricorso a' giesuiti, / da cui tal dogma avevano imparato. // Chieser se per probabile opinione / dir si potea che avesse preso errore / in condannarlo, la Congregazione. // Lor fu risposto: - Ciascun confessore, / de' nostri, a ciò darà risoluzione / segretamente; non fate rumore!». In proposito non sarà inutile ricordare che fra i seguaci del probabilismo gesuitico vi era stato chi aveva interpretato la stessa condanna papale del peccato filosofico nei termini restrittivi del rifiuto delle sue conseguenze più che del principio che ne era all'origine. Una lettura che preoccupava gli avversari delle tesi di Digione come testimonia a più riprese l'interessante carteggio Sergardi-Mabillon.

¹²⁹ Mabillon dichiara esplicitamente all'amico i timori, diffusi, di un riaccendersi del conflitto con i giansenisti, e di un aggravarsi dei rapporti con i cattolici belgi che, attraverso l'opera di Draux, avevano criticato gli interventi di Arnauld contro i sostenitori del peccato filosofico (cfr. SERGARDI *Ep. passim*).

¹³⁰ È la lettera con cui Mabillon risponde alla prima missiva del Sergardi (del 7 febbraio 1690), che apre lo scambio epistolare. Ibidem, pp. 289-290.

doctor Antonius Arnaldus scripsit libellum contra doctrinam *Peccati Philosophici*, et quidem tam luculenter, et valide, ut nostrates Jesuitas pudeat tam absonae, ne dicam impiae doctrinae. Ideoque dedere in mandatis Patri Bouhours¹³¹, auctori illi, qui tam eleganter gallice scribit, ut probant varii ejus libri, quales sunt illi *de modo recte cogitandi*, et quos in tua schedula mittendos notas; huic, inquam, dederunt in mandatis, ut retractationem, seu censuram conficiat illius pestilentissimae doctrinae, ne longius serpat. Nuper tamen de hoc *Peccato Philosophico* novae factae sunt apud Patres Lovanienses disputationes, in quibus concedunt damnari quidem homines ob *Peccatum Philosophicum*, sed non nisi ad certum tempus, non in aeternum, posse. Hanc historiolum tibi, illustrissime vir, perscribi oportuit, ut horum versuum occasionem intelligas.

Se i brillanti versi in volgare potranno divertire l'interlocutore romano per il pretesto da cui traggono origine (la grottesca limitazione della punibilità del peccato filosofico, per il quale non si rischia l'inferno ma solo una pena temporanea), lo scontro in atto all'interno della chiesa francese è preoccupante¹³², e la sua reale dimensione è ben esemplata dall'importanza dei pubblicisti che vi vengono coinvolti: intorno a questa nuova questione, infatti, tornano a fronteggiarsi i gesuiti parigini, ben altrimenti prestigiosi rispetto ai «Patres Lovanienses», e il portavoce dei portorealisti, già avversario del padre Bouhours in sede retorica nel decennio precedente, con una serie di pubblicazioni che il Mabillon comunica tempestivamente al Sergardi¹³³.

Attraverso i legami con il francese padre maurino il letterato romano raccoglie informazioni dettagliate sui recenti dibattiti d'oltralpe e offre

¹³¹ L'opera cui si fa qui riferimento è BOUHOURS, *Sentiment des jesuites touchant le peché philosophique*, Paris, veuve Marbre-Cramoisy, 1690.

¹³² Cfr. la lunga e importante lettera di Mabillon del 26 febbraio, nella quale il padre maurino sottolinea l'ambiguità della ritrattazione dei gesuiti e soggiunge: «certe non pauci e nostratibus Viri docti plus mali inde timent, quam boni eventurum sperant, judicantque esse quandam veluti scintillam, ex qua sopitum nuper discordiarum, et contentionum incendium denuo accendatur» (SERGARDI, *Ep.*, p. 292-293); l'incendio cui si allude è, come viene esplicitato poco dopo, il rinascere delle contese sul giansenismo («denique ex hac censura vident renasci contentiones de Jansenii doctrina»).

¹³³ Quanto il Sergardi attendesse con impazienza le novità su cui Mabillon lo teneva informato testimonia la risposta alla lettera del 19 febbraio 1690: «Gratissima mihi accidit narratio *Peccati Philosophici*, nec sine voluptate legi perlegique gallicos versus plenos vernaculi leporis, et eleganti sale conspersos, statimque illos transcribere curavi, et nonnulla exemplaria amicis meis divisi, quo plurimum tibi debere fatentur. Equidem captabo occasionem non modo Eminentissimo Domino hanc lepidissimam musam exponendi, sed et Sanctissimi Patris aures (si quid oculi graviore curae relinquunt) huiusmodi lectione demulcebo. Propterea ne pigeat libellum contra *Peccatum Philosophicum* editum cito transmittere, ut magis magisque praecepta moralia Jesuitarum quam longe a veritate aberrant, deprehendere possim. Pulchra sane, et inaudita doctrina! Ob peccatum philosophicum damnari quidem homines, sed ad certum tempus. Porro (quandoquidem humana condicio miserum habet peccandi privilegium) in posterum non nisi philosophice peccabo» (ibidem, p. 291).

all'amico il resoconto delle accese discussioni che essi suscitavano nella Roma del 1690¹³⁴; in questo contesto anche la notizia dei versi italiani, concepiti *en pendent* con quelli francesi «festive scriptos», conferma la sintonia di intenti dei due interlocutori e suggerisce di interpretare la pubblicazione dell'*Hydra mystica*, accompagnata, appunto, da quel componimento satirico, in stretta relazione con i contemporanei dibattiti romani. La falsa indicazione di Colonia come luogo di pubblicazione non deve stupire, giacché ancora il carteggio Sergardi testimonia le tensioni e i timori in mezzo ai quali il partito del letterato toscano ottenne da Alessandro VIII la condanna del peccato filosofico¹³⁵: e che l'edizione avvenga, in realtà, a Napoli conferma non tanto il contrasto con la Curia, quanto il legame, documentato, come abbiamo visto, dal *De lingua etrusca*, di una parte dei letterati tosco-romani¹³⁶ con gli ambienti partenopei da cui proveniva Gravina; un legame che si stringeva attorno al progetto culturale e politico di un personaggio che Sergardi indica a Mabillon come l'unico letterato romano le cui opere siano degne dell'interesse dei corrispondenti d'oltralpe, quel monsignor Ciampini¹³⁷ cui anche il giovane Gravina era stato indirizzato.

Un'ulteriore conferma all'ipotesi della dipendenza dell'*Hydra mystica* dalle

¹³⁴ Così Sergardi nella lettera del 24 aprile 1690: «Tertiam video PP. epistolam de Peccato Philsophico, cuius materies hodie passim Romae in sermonibus est, et facta videtur malorum risus et spes, bonorum indignatio. Nec te celabo habitam super hac re cum jesuita controversiam, qui tam audaci, tam impia fronte Thesim Divionensem propugnabat, ut stupore victus siluerim» (ibidem, p. 329).

¹³⁵ Delle tensioni da cui era attraversata la Curia negli anni '90 è testimone significativo la stessa vicenda di monsignor Ciampini, cui Sergardi è in questi anni vicino (come si evince, ancora, dall'epistolario: cfr. n. 132). A quest'anno si datano, infatti, i contrasti di Ciampini all'interno della "Conferenza dei Concili", quella Accademia fondata nel 1676 per mettere ordine nella complessa materia sinodale ai lavori della quale è presumibile che fossero funzionali gli scambi di informazioni di Sergardi con Mabillon (nella lettera del 18 febbraio il francese padre maurino fa riferimento alla *schedula* che l'amico dovrà approntare sull'intervento di Bouhours nella questione del peccato filosofico).

¹³⁶ Sergardi segnala significativamente la sua provenienza toscana nella prima lettera del carteggio con Mabillon (26 gennaio 1690), quando, chiedendo al corrispondente di usare il latino invece del francese, si presenta «in Hetruria nat[us], et Romae degen[s]» (SERGARDI *Ep.*, p. 288).

¹³⁷ Così Sergardi in una lettera dell'aprile 1690 (non è datata, ma quella in cui Mabillon lo ringrazia per il volume di Ciampini è del 24 aprile): «ut tibi vices referam, meum foret certiore[m] te facere de iis, quae a literatis viris Romae aguntur. Verum, quid scribam tua virtute, et eruditione dignum, non inuenio. Pauci sunt, qui in hac Aula operam dent inutilibus (ut ajunt) studiis. Nostrorum ingeniorum occupatio Forum est, Clientumque defensio; quique ab infelici Pupillo plus auri corrodit literator habetur. Solus fere Ciampinus (quem optime nosti) typis mandare aliquid luce dignum prosequitur. Novissime publici juris fecit Opus *de antiquis Musivis Imaginibus* multa eruditione resertum» (ibidem, p. 309).

riflessioni romane e toscane sui rapporti fra religione e filosofia, teologia e indagine razionale dei fenomeni, offre, paradossalmente, anche un significativo “errore” compiuto nella biografia del Magalotti redatta per il Dizionario Biografico degli Italiani¹³⁸: la segnalazione di Gravina come interlocutore delle *Lettere familiari* contro l’ateismo, pubblicate a Venezia nel 1719, ma diffuse, in forma manoscritta, proprio intorno al 1690. La storia di questa interessante opera del letterato toscano contribuisce a illuminare l’ambiente con cui Gravina si confrontò nella Roma di fine secolo.

Esistono due diverse raccolte delle *Lettere familiari* di Magalotti, entrambe settecentesche ma dai contenuti totalmente differenti¹³⁹; l’identità del titolo è, probabilmente, all’origine del grossolano errore che individua in Gravina uno dei destinatari delle trentasette lettere familiari scritte tra il 1680 e il 1684 e pubblicate solo postume, a Venezia, nel 1719, dopo essere circolate, però, manoscritte, «almeno dal 1690»¹⁴⁰. Gravina, infatti, non è esplicito interlocutore di queste *Lettere familiari*, ma di quelle edite a Firenze nel 1769; le «lettere teologiche», come le chiama lo stesso Gravina in una lettera al Magalotti¹⁴¹, non hanno nessun destinatario concreto, scegliendo la forma dell’epistolario per organizzare una riflessione, che, come evidenzia la formula graviniana, affronta argomenti prettamente religiosi analizzando, con il pretesto di convertire al cattolicesimo un “amico d’oltralpe”, il rapporto fra dogmi e filosofie antiche e moderne.

La dedica al signor marchese Carlo Teodoli, datata 1690, nella quale Magalotti indica chiaramente il periodo di composizione delle lettere (egli vi avrebbe posto mente, quantunque intervallata da «gran riposi», «fino all’87»¹⁴²),

¹³⁸ Cfr. *Lorenzo Magalotti*, a cura di LUIGI MATI e CASONE PRETI, D.B.I., vol. 67 (2006), p. 301.

¹³⁹ Queste le indicazioni bibliografiche complete delle due opere: *Lettere familiari del Conte Lorenzo Magalotti gentiluomo fiorentino e accademico della Crusca divise in due parti*, Venezia, presso Sebastiano Coletti, 1719; *Delle lettere familiari del conte Lorenzo Magalotti e di altri insigni uomini a lui scritte*, due volumi, Firenze, Cambiagi 1769.

¹⁴⁰ MATT-PRETI [2006], p. 301.

¹⁴¹ Cfr. la lettera di Gravina a Magalotti del 22 settembre 1696 conservata in BUP nel ms. 426 «Fabroni-Zibaldone» c 68, riprodotta in Appendice.

¹⁴² Magalotti, *Lettere familiari*, Venezia, presso Sebastiano Coletti, 1741, p. 3 (da cui si cita da ora in poi).

permette di ricostruire il contesto della loro circolazione: Teodoli le avrebbe, infatti, conosciute grazie alla mediazione di Paolo Falconieri, amico “strettissimo” del Magalotti, che «ne aveva desta la curiosità in più d’uno» e che, giunto in possesso di alcune di esse, aveva organizzato, nel 1690, una piccola “accademia” in casa di Monsignor Martelli coinvolgendovi tutti coloro che alle lettere si erano mostrati interessati¹⁴³.

Dalla dedicatoria si apprende, inoltre, l’occasione in cui esse furono concepite, che l’autore dichiara supponendo «che possiate aver caro di sapere quel che vi è d’Istoria, e quel che vi è di favola per servire all’intreccio»; quanto al «più individuale intendimento di esse» si rimanda, invece, al principio della quarta lettera. Così Magalotti¹⁴⁴:

Saranno dieci anni a ottobre, che tornandomene una mattina dalla villa delle Corti del Marchese Filippo Corsini alla mia di Belmonte, così per la strada nel fare le spese al cervello mi venne pensato a un amico, ch’io aveva di là da’ Monti non Cattolico, e a dirvela, né pur credo della Religione ch’ei professava, né d’alcun’altra. Egli infino dalla prima volta che c’incontrammo, e che dopo un brevissimo e vicendevol riscontro dell’uniformità delle massime nella Morale, in cui egli era non pur religiosissimo, ma irreprensibile, ci legammo in una assai confidente amicizia, mi si era poco dopo allargato bastantemente per lasciarmi accorgere di una somma disinvoltura in materia di Religione; dal che essendo poi nata occasione tra di noi di diverse dispute in diversi tempi, e in diversi luoghi, dove ci siamo riscontrati viaggiando; cominciai a riandare colla mente alcune delle sue proposizioni, e rispondendo io, e facendomi risponder da Lui, arrivato a casa caldo di questo contrasto [...] mi misi a distenderlo in forma di lettera, che è appresso poco l’istessa, che troverete la prima nell’ordine di questa raccolta.

Nell’inverno del 1680 egli ne scrisse, così, più per ozio che per zelo religioso «tra otto e nove»; ma poi, tornato a Firenze e discussone con alcuni amici fidati e, poi, anche con alcuni teologi, fu esortato a proseguire «e così per qualche anno ai tempi della villeggiatura, che allora soleva essere l’inverno dalla partenza della Corte per Pisa al ritorno, quando assai, quando poco e quando

¹⁴³ *Ibidem*, p. 3: Falconieri «nel leggerle, fatto travedere dall’antica strettissima amicizia, innamoratosene di mala maniera ne aveva desta la curiosità in più d’uno; vedutosele in mano, per soddisfar se, ed altri, un giorno di quest’inverno gli raguna tutti in Casa di Monsignor Martelli; tra questi ci siete anche voi; anche voi sposate l’inganno di Paolo; mi cominciate a tormentare, che io le finisca; [...] vi arrendete a chiedermi, che almeno vi mandi tutte l’altre nel grado ch’elle sono, perché anche voi possiate soddisfare a molti impegni, che avete preso con diversi amici. A domanda così discreta, ed obbligante non avendo avuta difesa la mia generosità, o la mia debolezza, poco dopo il mio ritorno di Pisa con la corte mi messi in animo di obbedirvi».

¹⁴⁴ *Ibidem*, p. 3-4.

punto andai lavorando». La veste in cui ha radunato il lavoro sparso in quegli otto anni non è quella cronologica, bensì una scansione per argomenti successiva al «libertinaggio» con cui aveva steso le singole lettere mutando, “romanzando”, anche i contorni dell’amico d’*oltremonti* che originariamente le aveva ispirate. Dalla dimostrazione “galileiana” dell’impossibilità di negare l’esistenza di Dio, alla conciliazione di Democrito con i principi della teologia cattolica, gran parte di questo immaginario carteggio lascia facilmente intendere le ragioni delle diffidenze che esso suscitò e ben descrive i gusti e le tendenze degli amici di Paolo Falconieri¹⁴⁵ con cui fu in rapporto Gravina fin dai primi anni del soggiorno romano; di particolare interesse, però, più che il contenuto delle *Familiari*, è per noi la lettera al Teodoli che, datata 1690, ne propone la lettura nel contesto dei contrasti intorno al peccato filosofico. In essa Magalotti richiama l’attenzione sul rapporto fra religione e morale: l’amico a cui egli ha immaginato di rivolgersi, benché ateo, è, infatti, «non pur religiosissimo, ma irreprensibile» nell’osservanza delle regole morali; una considerazione che ricolloca l’intera riflessione nella dimensione delle implicazioni morali della fede e allude all’attualissima questione della diffusione, in seno alla chiesa, delle asserzioni lassiste. Se, in altre parole, può darsi il caso di un sapiente virtuoso e dal retto comportamento morale, alieno, però, da qualsiasi adesione religiosa («non cattolico e [...] né pur, credo, della religione ch’ei professava, né d’alcun’ altra»), diviene necessario per chi si professa credente tornare a definire quel legame con la morale che la religione contemporanea sembra aver pericolosamente dimenticato, riandando, suggerisce Magalotti, ai fondamenti filosofici della teologia. Né sarà di scarsa rilevanza la decisione di Paolo Falconieri, in quegli anni a Roma per lunghi periodi, di riunire, proprio nel 1690, un’accademia nella quale diffondere le «lettere teologiche» dell’amico in casa di quel monsignor Martelli che, con Luigi Rucellai, tanta parte aveva

¹⁴⁵ La mediazione di Paolo Falconieri è alla base dello scambio epistolare fra Gravina e Magalotti, come testimoniano le stesse lettere dei due interlocutori trascritte nell’Appendice I. Rappresentativo degli atteggiamenti culturali degli amici di Magalotti è il sonetto caudato che gli indirizzò Ottavio Falconieri intitolato *Abiurazione del peripateticismo* e riproposto nell’Appendice III.

avuto, all'inizio del 1689, nel persuadere l'autore delle *familiari* a rinunciare all'idea di trasferirsi a Roma facendosi accettare fra i cavalieri gerosolimitani¹⁴⁶.

Interessi filosofici e teologici, quelli del Magalotti, che Gravina conosce¹⁴⁷, ma ai quali contrappone studi più "terreni", come scrive nella lettera del 22 settembre 1696:

mi sono preso l'ardire di mandarle il libro, che è stato cagione, che ella impiegasse così umilmente per qualche ora la sublimità della mente sua. Onde posso ben io darmi il vanto d'aver saputo tirarla dal cielo in terra, e farla dalle contemplazioni filosofiche e teologiche tra le quali si spazia scendere per poco tempo alle materie legali e alle pedanterie. Quanto si sarà ella pentita di se stessa quando in leggere il dialogo *de lingua latina* si è accorta di stare in conversazione di grammatici e critici? Chi l'avrebbe riconosciuta per l'autore delle lettere teologiche?

Un'alterità che già l'*Hydra mystica* proponeva. Il dialogo del 1691 evitava, infatti, programmaticamente, di inoltrarsi in questioni morali e teologiche, come chiariva l'avvertimento *Lectori* premesso da Gravina, scegliendo di concentrare la sua attenzione sulle «verborum ambages» con cui i moderni nemici della fede avevano pervertito e eluso la dottrina di Cristo¹⁴⁸. La necessità di allontanare il dialogo fra Casistica e Eresia, le due protagoniste dell'opera, dalla pubblicistica più strettamente teologica non deve essere interpretato solo in termini prudenziali: benché lo scritto di Gravina si collochi all'interno del più ampio

¹⁴⁶ Negli anni fra il 1689 e il 1692 Magalotti è molto spesso a Roma: nel gennaio 1689 vi è come inviato del Granduca, e nel febbraio del 1691 prende l'abito della Congregazione dell'Oratorio di San Filippo Neri; una decisione, quest'ultima, di breve durata e aspramente avversata dagli amici, all'origine della quale sono stati congetturati timori legati all'interessamento del Sant'Uffizio per le *Lettere familiari*. Nel luglio del 1691 sveste l'abito e torna a Firenze alla villa di Lonchio dove passerà gran parte degli anni successivi. Per le informazioni su Magalotti, oltre a MATT-PRETI [2006], che presenta almeno una grave imprecisione, si veda la biografia premessa a MAGALOTTI [1769].

¹⁴⁷ Nella lettera a Magalotti pubblicata in MAGALOTTI [1769] (pp. 70-72) con l'erronea datazione del 13 dicembre 1670 (XIX Kal. januar. MDCLXX) Gravina ringrazia il "filosofo" fiorentino per il dono del «commentariolum rerum sinensium»: una riflessione sul tema dei riti cinesi frutto delle conversazioni con il gesuita austriaco Grueber, stampata anonima nelle *Notizie varie dell'impero della China*, Firenze, Manni, 1697. La biografia antica (1769) del Magalotti gli attribuisce, significativamente, anche una *Lettera proemiale per la traduzione della Concordia de' quattro Evangelisti* di Giansenio, stampata a Firenze con il titolo *Specchio della vita di Gesù Cristo* nel 1680, che, però, non sono riuscite a trovare.

¹⁴⁸ Così Gravina in apertura: «Ne quis putet, moralem doctrinam hac disputatione vexari, neve sanas piorum doctorum traditiones ac regulas in contemptum adduci suspicetur, Casuisticam hic disserentem auctor induxit, sub cuius persona, et nomine comprehendit omnes eos, qui per verborum ambages Christi doctrinam eludunt, ac Evangelicae legis nodos et robur verae virtutis solvunt, atque relaxant, vitiis temporum et corruptis hominum moribus indulgendo» (Gravina *Hydra*, p. 3).

dibattito religioso che aveva attraversato tutto il secolo¹⁴⁹, il peculiare spazio che egli vi si ritaglia è caratterizzato in termini, per così dire, retorici.

Intesa in tal senso la premessa perde quella genericità che ha indotto finora la critica a vedervi solo una giustapposizione atta a tutelarsi da eventuali sospetti e accuse, e a trascurarne gli espliciti suggerimenti di lettura. L'autore non intende discutere la dottrina morale, poiché ne approva la definizione dei primi Padri e di quanti ne hanno seguito le orme, ma vuole unicamente denunciare «malum et pestem» che sopra di essa sovrasta a causa dei “casuisti recentiores”. Gravina, in altre parole, condivide con Mabillon e Sergardi il timore che siano solo formali le ritrattazioni del «peccato filosofico» ad opera dei gesuiti, che proprio nel 1690 ne avevano affidato il compito al loro maggior campione, Dominique de Bouhours¹⁵⁰, e offre la sua *Hydra* per arginare il pericolo di una rinnovata questione giansenistica sollevata dai casisti per aggirare la condanna del presupposto fondamentale della loro filosofia spostando il dibattito sulle conseguenze particolari di esso. La rinuncia ad una trattazione teologica del problema (di cui si era, per altro, già fatto carico Arnauld¹⁵¹) rispecchia, così, quel maggior acume, e forse prudenza, che Mabillon attribuiva all'interlocutore romano e ai suoi amici («haec [le conseguenze, cioè, dell'astuta ritrattazione dei gesuiti], aliaque Tu, vestrates et acutius, et fortasse prudentius intelligetis»); una scelta alternativa testimoniata in primo luogo dall'elezione del dialogo invece della forma epistolare che immediatamente avrebbe evocato gli scritti pascaliani

¹⁴⁹ Non solo le *Provinciales* di Pascal, ma anche le *Familiari* di Magalotti e, più in generale, l'ampia discussione di materia sinodale cui Gravina ebbe modo di partecipare direttamente in casa Ciampini appena giunto a Roma, interessi e dibattiti testimoniati dall'epistolario Sergardi-Mabillon, centrale per conoscere il contesto in cui egli si trovò appena giunto nella capitale pontificia.

¹⁵⁰ Una chiara esposizione di tali timori si legge nella lettera di Mabillon del 26 febbraio 1690, nella quale, a proposito della «retractatoriam censuram» del peccato filosofico scritta dai gesuiti francesi così commenta: «caeterum non emendari *Peccati Philosophici* nec rejici doctrinam, sed tantum consecutiones ex ea elicitas; neque censurae auctorem omnino candide agere, ut qui theses Lovanii semel, et iterum ad defensionem *Peccati Philosophici*, in Divionensi Collegio nati, propugnatas dissimulet, quasi alto silentio sepultum fuerit post primas illas Theses Divionenses, quae tam infandum monstrum pepererunt. Denique ex hac censura vident renasci contentiones de Jansenii doctrina, quas occasione censurae in medium revocari non videbatur esse e re Christiana. Sed haec, aliaque Tu, vestratesque et acutius, et fortasse prudentius intelligetis» (SERGARDI *Ep.*, p. 293)

¹⁵¹ Cfr. SERGARDI *Ep.*, *passim*.

e i più recenti interventi di Arnauld e di Bouhours¹⁵².

Quanto stretto sia il legame della prima opera edita di Gravina con le discussioni di cui era stato parte in quei primi due anni di soggiorno romano è chiaro anche dalla decisione di affiancare a Casistica, contro cui, essenzialmente, come recita l'avviso, il dialogo è stato scritto, Eresia, protagonista delle pagine iniziali. Il giansenismo era stato, infatti, scelto quale interlocutore dalla pubblicistica gesuita più abile per ridimensionare le accuse mosse al peccato filosofico riproponendo, così, un dissidio che, come scriveva Mabillon, faceva rinascere dispute appena sopite, e le cui implicazioni politico-diplomatiche danno la misura della difficile situazione in cui si trovava il papato di quegli anni, stretto fra gli interessi inconciliabili delle principali potenze europee¹⁵³. L'accostamento delle due "sorelle" («amba[e] [...] apud Tartara ex patre Plutone prognata[e]»¹⁵⁴) risolve ingegnosamente in "figura" la provocazione di Bouhours, affidando all'endiadi il compito di rifiutare il contrasto fra giansenismo e probabilismo. Il «peccato filosofico», evocato solo nella conclusione del ragionamento, è relegato sullo sfondo, strumento non così temibile della nuova Idra probabilista, che se ne serviva per conquistare «simplicem turbam et imperitam»¹⁵⁵; esso, ridotto ad occasionale pretesto per una riflessione cui premono urgenze più ampie e terribili, cede il passo alle teste che entrambe le sorelle riconoscono quali proprie ispiratrici, «arma communia»¹⁵⁶ secondo la definizione di Eresia: la «distinctio verbalis et sophistica» («vetus [...] et notissima») e la «definitio ambigua et captiosa». La conclusione del dialogo riassume, così, l'intento complessivo dell'opera, la

¹⁵² In tre lettere pubblicate a breve distanza l'una dall'altra consiste il citato *Sentiment des Jesuites touchant le peché philosophique* del padre Bouhours.

¹⁵³ Cfr. l'allusione alla difficile situazione politica con cui Sergardi chiude la lettera di risposta a quella in cui Mabillon gli aveva presentato i termini della disputa francese sul peccato filosofico: «caeterum Sanctissimus Pontifex, quae sui muneris partes sunt, omni cura incumbit, ut optata pace Principum animos deliniat. Res quidem ardua irritatis ad bellum animis, et in mutuas clades intentis» (SERGARDI *Ep.*, p. 292).

¹⁵⁴ Sono le prime parole di Eresia, con le quali essa, stupendosi delle critiche che le muove Casistica, ricorda alla sorella la comune origine (GRAVINA *Hydra*, p. 4).

¹⁵⁵ *Ibidem*, p. 21.

¹⁵⁶ *Ibidem*, p. 22.

volontà di smascherare il nuovo mostro («nova haec bestia et occulta»¹⁵⁷) indicato nel titolo e assai più potente del vecchio descritto dall'Apocalisse. L'*Hydra mystica* non è, infatti, «quae apud patrem permanere consuevit», come confessa una stupita Eresia; ma il nuovo parto di Casistica che, orgogliosa, dichiara: «hanc ego peperit, et ex his est emissa visceribus. [...] Haec, quam vides, Hydra est celebris illa et captiosa *Probabilitas*»¹⁵⁸.

La critica che Gravina muove al probabilismo non si concentra, però, sugli aspetti teorici, sui limiti filosofici o sulle implicazioni teologiche della dottrina propugnata da Casistica¹⁵⁹: come scriverà qualche anno dopo a Magalotti, rintuzzando le implicite critiche al suo *De lingua latina*, ciò che gli preme è più concreto e umile, opera da “grammatico” e “critico” attento a descrivere i modi pratici del procedere della nuova, pericolosa Hydra. Per questo sarebbe fuorviante analizzare le argomentazioni di Eresia alla ricerca di posizioni condivise da Gravina, come se, con l'*Hydra mystica*, egli avesse voluto difendere i teologi ingiustamente accusati¹⁶⁰; così come non sembra opportuno attribuire a convinzioni graviniane la digressione sulla naturale tendenza al male degli uomini e sulla incomponibile alterità fra legge naturale e legge divina cui Casistica affida la presentazione della sua arte. Nel dialogo non c'è tempo per esporre distesamente le “dottrine” che Casistica ha evocato nell'immagine del

¹⁵⁷ Così Eresia a commento delle spiegazioni della sorella: «multum profecto debes probabilitati, mea soror, quae tot copiis atque auxiliis te instruxit, multoque validior est nova haec bestia et occulta, quam vetusta illa, et pervulgata in Apocalypsi descripta» (ibidem, p. 23).

¹⁵⁸ Ibidem, p. 21.

¹⁵⁹ Agli argomenti comuni della discussione teologica dell'epoca Gravina non riserva mai ampio spazio, limitando la loro evocazione alla necessità di dar corpo ai due personaggi del dialogo. Come giustamente segnalò Sarubbi ormai diversi anni fa è fuorviante cercare nell'*Hydra* tracce delle convinzioni filosofiche graviniane, perché non bisogna dimenticare che le argomentazioni teoriche che vi si leggono sono pronunciate da due interlocutori altrettanto negativi.

¹⁶⁰ L'unico momento in cui Gravina sembra alludere alle accuse di eresia (di giansenismo o di molinismo, come avrà modo di sperimentare sulla sua pelle) mosse agli avversari del probabilismo è al termine della lunga orazione di Eresia, quando Casistica replica alla sorella che il suo discorso sembra coinvolgere anche le interpretazioni dei testi sacri ad opera dei padri della Chiesa («videris tu mihi eiusdem erroris maculam adspargere etiam sanctis illis et veteribus Ecclesiae Patribus et Doctoribus»; ibidem, p. 11); il rifiuto di Eresia di distinguere nel merito le diverse interpretazioni per chiarire che «non in sola disputatione regni nostri fundamenta locavi, sed ad clamores et strepitus disserentium, vim etiam atque potentiam imperantium adieci» delimita l'ambito in cui Gravina ha scelto di intenderla, e, evidenziando gli aspetti politici dell'eresia, serve a ricordare l'occasione dell'opera più che a confutare la posizione di una delle due interlocutrici.

suo mostruoso parto, e ad Eresia, che ha chiesto alla sorella di indicarle «rationem earum [doctrinarum] et auctores cuiusque opinionis», non resta che rimandare la propria curiosità ad un altro giorno¹⁶¹.

Le due orazioni di cui l'opera è composta, l'esteso monologo iniziale di Eresia e quello ancor più lungo di Casistica, devono essere interpretate in sostanziale convergenza, come suggerisce l'allegoria conclusiva: alla *anceps lingua*¹⁶² dell'una corrispondono, così, gli *opposita itinera*¹⁶³ attraverso cui la dottrina probabilista porta gli uomini alla rovina, in una sintonia sostanziale che distribuisce alle due sorelle aspetti, e momenti differenti di un compito comune. Il succedersi dei due monologhi scandisce le modalità con cui, nel tempo, le figlie di Plutone hanno lottato per restituire al padre l'ampio regno perduto con la venuta di Cristo: il loro avvicinarsi segna il passaggio delle epoche storiche, rispetto alle quali Casistica ricopre il ruolo del flagello *novissimus*, rivestendo l'estrema forma dell'eresia. Significative sono, in tal senso, le parole con cui essa, in apertura di dialogo, esorta la sorella ad abbandonare ciò che le fitte tenebre del passato assediano¹⁶⁴:

Itane vero te crucias, nec de quiete amplius cogitas? Mitte tandem e manibus Scripturas, abiice veterum libros, desine aliquando Marcionis, Ebionis, Arii, Sabellii, Manetis, aliorumque huius generis inventa et decreta venerari, conquirere, illustrare, et quae densis vetustatis tenebris obsidentur, in lucem hominum revocare».

Una caratterizzazione nel senso della “antichità” cui si contrappone la «tam nova rerum perturbatio»¹⁶⁵ con cui Eresia annuncia l'arrivo dell'Idra probabilista: la novità del mostro su cui si chiude il dialogo («multo validior est

¹⁶¹ Questo lo scambio di battute fra Eresia e Casistica che introduce la rassegna di comportamenti viziosi avallati dal probabilismo con cui il dialogo si chiude: «HAERESIS. Nisi properas alio, mea soror, velim has tuas omnes doctrinas, quas per imaginem expressisti, fusiùs evolvas, rationem earum et auctores cuiusque opinionis nobis indicando. // CASUISTICA. Idem alio tibi die praestabo, nunc non vacat [...]» (ibidem, p. 24).

¹⁶² Ibidem, p. 4.

¹⁶³ Questo il passo, emblematico del procedere per accostamento di opposti di Casistica: «ea vero est huius nostrae doctrinae ratio, ut oppositis itineribus homines in ruinam et interitum ducat; ita enim a me sunt instituti doctores nostri, ut aut nodos omnes divinae legis solvant, atque relaxent nimia opinionum libertate; aut animos opprimant, et in desperationem adducant, tot in rebus levissimis superiniectis scrupulis, quae conscientias hominum misere contorqueant» (ibidem, p. 19).

¹⁶⁴ Ibidem, p. 4.

¹⁶⁵ Ibidem, p. 20.

nova haec bestia et occulta, quam vetusta illa, et pervulgata in Apocalypsi descripta»¹⁶⁶) contribuisce, così, a investire Casistica dell'eredità delle antiche eresie invitando ad una interpretazione delle due sorelle quali aspetti diversi e storicamente determinati della medesima volontà di distruzione.

La digressione storica che apre il monologo di Eresia offre il mezzo per una definizione capace di assimilare anche l'attività di Casistica, affrontando nel passato il nodo fondamentale delle discussioni contemporanee¹⁶⁷, quel legame fra *religio* e legge morale per indagare il quale Magalotti aveva scritto le sue *Lettere familiari*. La discontinuità che Cristo impone alla storia della religione si basa, infatti, sull'insegnamento che impone «illos ritus exterius assumere, qui motum interiolem exprimerent»¹⁶⁸, in una corrispondenza fra sentimento interno e azione esteriore che utilizza, significativamente, una similitudine oratoria: i riti dovranno avere, cioè, con i moti dell'animo la stessa relazione che intercorre fra gesti e voce quando si parla («non aliter ac motus et gestus disserentis vocem comitantur»), in sintonia con il modo («voce, exemplo, factisque, docuit»¹⁶⁹) in cui Gesù diffuse sulla terra la vera nozione della divinità da cui tale insegnamento deriva. La forza del cristianesimo e i suoi iniziali successi vengono raccontati da Eresia nei termini dell'affermarsi di una nuova eloquenza: la miracolosa capacità di Cristo di ricondurre gli uomini, da molto tempo avvolti nell'empietà, alla pratica della vera virtù dipende, infatti, dalla luminosa semplicità con cui espose i precetti divini rendendoli accessibili tanto alla «plebecula» che ai «sapientes»¹⁷⁰. Una prospettiva nella quale l'emergere e

¹⁶⁶ Ibidem, p. 23.

¹⁶⁷ Il ruolo di riferimento esplicito alle discussioni contemporanee di questa digressione è stato segnalato opportunamente da Lomonaco nell'Introduzione a GRAVINA *Hydra*. In generale l'intero discorso di Eresia si carica di allusioni alla situazione contemporanea: ad esso è infatti affidata la descrizione dell'affermarsi del vincolo fra religione e «dominandi cupido», contro il quale si infrange l'idea di un papato portatore di pace e equilibrio cui era legato il partito più forte della Roma di quegli anni.

¹⁶⁸ Ibidem, p.7. Questo il passo in cui Eresia riassume il significato dell'insegnamento di Cristo: «hinc assueti sunt homines temperare pravis voluptatibus, devovere se humilem victimam Deo, atque illos ritus exterius assumere, qui motum interiolem exprimerent, quique pios sensus consequerentur, non aliter, ac motus et gestus disserentis vocem comitantur, ac exteriores actus si sint a virtute ac pia mentis affectione divulsi, non aliter repitentur, quam umbrae luce cassae ac detracto nucleo cortices».

¹⁶⁹ Ibidem, p. 6.

¹⁷⁰ Ibidem, p. 7. Questo il passo: «ea enim est huius religionis vis, et natura, ut quae ad bene

l'affermarsi di un'empia sapienza, che fonda sull'oscura interpretazione dei testi sacri il suo potere sociale anticipando quella sostituzione dell'*auctoritas* con l'*imperium* che caratterizzerà la fase più violenta dei successi di Eresia (quella dell'affermarsi del protestantesimo con la regola del «huius regio cuius religio»), è legato all'affermarsi delle *philosophicae voces* con le quali questi falsi saggi hanno oscurato i precetti divini. La perversa eloquenza¹⁷¹ di costoro esprime le «novae vel renovatae doctrinae» con cui Eresia alimenta costantemente l'incendio delle dispute religiose il cui scopo fondamentale è quello di impedire che «Scripturae puritas atque simplicitas evadat»¹⁷².

La contrapposizione che Eresia instaura fra l'eloquenza di Cristo e quella dei suoi filosofi, anticipa e, quasi, prepara il terreno all'avvento di Casistica; come quest'ultima ammette, infatti,¹⁷³

primum omnium latissimam viam meis fraudibus patefecit neglectus et ignorantia Scripturarum. Si enim ad ipsum fontem purum homines os admovissent, profecto avertissent se a turbidis rivis, quos ego deduxi.

L'eloquenza di questi seguaci di Eresia, che usarono l'arte retorico-interpretativa per innalzarsi sul volgo e dominare gli uomini invece che per istruire alla virtù e fondare società ben costruite, impedendo alla ragione umana una piena e corretta conoscenza dei precetti divini è altresì il modello di orazione che Casistica insegna ai suoi seguaci per giungere là dove la sorella non era potuta arrivare, ad intaccare il cuore stesso della Chiesa. La grande scoperta di Casistica, ciò che le ha permesso di giungere «multo expeditiore

agendum excitandamque pietatem sunt constituta praecepta, item quae ad imprimendas veraas rerum divinarum notiones, quibus humana vita ad rectitudinem, iustitiamque dirigitur, sunt evulgata, aequae possint in sapientum ac in imperitorum pectora demitti; sunt enim insigni facilitate, et miris verborum luminibus a Christo prolata».

¹⁷¹ Lo stravolgimento del concetto di interpretazione di cui questi capi-setta sono esempio viene spiegato da Eresia con parole significative: «ego quippe, ut Christi conatum et doctrinam obruerem, interpretandi rationem longe ab aliis dissimilem meis philosophis praestiti. Nam cum interpretes aliarum doctrinarum res obscuras simplicibus communibusque vocabulis exponant, ut rerum difficultatem leniant facilitate verborum, illi interpretes Scripturarum res simplices et planas, novis comentis, et ignotis vocabulis involvunt, ita ut interpretatio non eliciat, sed opprimat sensum». Sulla presenza di molti termini riconducibili all'analisi linguistica e retorica cfr. già QUONDAM [1968].

¹⁷² Cfr. GRAVINA *Hydra*, p. 12: «Cum igitur in christianam fidem has flammam intulerim, cogor eas assidue aliquo vento, vel novae vel renovatae doctrinae perflare, ne unquam ex his vepribus, quae Dei verbum irretiunt et obsident, Scripturae puritas atque simplicitas evadat».

¹⁷³ Ibidem, pp. 15-16.

via» al suo obiettivo, è consistita nel concentrare i suoi sforzi non tanto sulle false dottrine, quanto sulle caratteristiche del ragionamento capzioso, promosso da semplice strumento a scopo dell'azione: nell'esaltato elogio che fa di se stessa spiega come la sconfitta della ragione umana, ridotta ad accogliere «pro solidis rebus inania verba», allontani gli uomini dalla verità della legge divina e dalle virtù che essa promuove, in una riflessione che salda i destini della religione a quelli dell'eloquenza. Dichiara Casistica¹⁷⁴:

sunt haec [scil. arma Casuisticae] mirabilium verborum congeries, moles obscurissimorum vocabulorum, barbararum et constrepentium vocum acervus, quibus inflantur mentes, non replentur, quassantur, non devinciuntur, agitantur denique, non instruuntur. Haec veritati, tanquam aggeres, sunt appositae. Hae vineae sunt et balistae et catapultae, hi cuniculi quibus non modo religio, sed et humana ratio tandem expugnantur. His mentes convolvuntur in turbinem, ac longe inter strepitus inanium controversiarum agitatae demum in vastissimum probabilitatis oceanum demerguntur.

All'ambito dell'oratoria rimandano, infatti, le tre opposizioni con cui sono descritti gli effetti della retorica dei probabilisti che “gonfiano” le menti senza “riempirle”, le “scuotono” ma non le “avvincono”, le “dirigono”, insomma, e non le “istruiscono”, in una pratica in cui le parole perdono significato e identità, accostate e conciliate con i loro contrari in un gioco linguistico che coinvolge, prima di tutto, l'eloquio di Casistica. Il linguaggio diviene, così, la nuova frontiera dell'eresia, il dono divino che «captiosa Probabilitas» ha saputo corrompere e rendere strumento della rivincita di Plutone. Espressione di esso è la più terribile fra le teste dell'*Hydra*, quella che, spiega Casistica, «vocamus condescendentiam barbaro et inaudito veteribus latinis vocabulo»¹⁷⁵; su di essa si basa gran parte della forza del “mostro probabilista”, che “condiscendenza” riassume non solo nella peculiarità del nome, inaudito ai latini, ma soprattutto per le arti che possiede e che Casistica così descrive¹⁷⁶:

haec est scilicet ratio temporum, quae Christi legem et Evangelium ad seculi mores, et

¹⁷⁴ Ibidem, pp. 18-19; il passo è, in questo caso, integrato con il testo dell'edizione nazionale (QUONDAM [1973], p. 42) che aggiunge l'ulteriore significativa opposizione «agitantur denique, non instruuntur» assente dall'edizione negli *Opuscula et Orationes*, Napoli, 1756 su cui l'edizione più recente del testo (GRAVINA *Hydra*) è esemplata.

¹⁷⁵ Ibidem, p. 23.

¹⁷⁶ Ivi.

ad hominum imbecillitates accomodat, flectendo fortia, et acria demulcendo, ac onera tandem hominibus aptando, non homines oneribus. Haec est praecipua nostrae potentiae pars, haec ancilla robustior. [...] Per hanc omnes valles implentur, et omnes colles humiliantur, per hanc prava sunt in directa, et aspera in vias planas mitantur. Haec sunt instrumenta, quibus Evangelio vim intulimus, iisque non solum virtutes theologicas et Christianas, sed naturales et gentibus consuetas».

La *ratio temporum* contro cui i pontefici romani sono chiamati in questi anni a lottare perde, nelle parole di Gravina, i contorni della disputa teologica per spostarsi nell'ambito dell'eloquenza e dell'istruzione, verso progetti di riforma culturale che, pur nutrendosi di riflessioni politiche, le condizioni storiche non permettono di declinare nei modi alla politica tradizionali.

Cap. 2

Nel «labyrinth delle idee confuse»: prospettive di rinnovamento letterario

2.1 *L'Endimione di Erilo Cloneo*

Al Guidi «ritrovatore d'una maniera nuova di lirico poetare»¹⁷⁷ è legata la prima opera di argomento prettamente letterario che Gravina abbia dato alle stampe, il *Discorso di Bione Crateo sopra l'Endimione di Erilo Cloneo*, pubblicato a Roma, in calce all'opera guidiana, nel 1692¹⁷⁸. Come già segnalava Quondam nella nota al testo dell'edizione nazionale, il volumetto, che godette di ampia fortuna e numerosissime ristampe, si presenta come una sorta di manifesto poetico, tanto da costituire il punto di partenza obbligato per chi intenda valutare lo specifico contributo di Gravina al dibattito estetico che presiedette alla nascita dell'*Arcadia*¹⁷⁹. Un'attenta analisi di questa edizione permette di cogliere, meglio delle successive celebrazioni crescimbeniane¹⁸⁰, il

¹⁷⁷ Questa la descrizione delle caratteristiche della rinnovata lirica guidiana premessa all'edizione delle *Poesie*, Venezia, 1726 e ripetuta nelle successive molteplici riedizioni: «abbandonando in molti de' suoi componimenti quegli stretti legami, che per lo addietro si sono praticati nelle Canzoni sì nella qualità, e nel numero de' versi, come altresì nell'alternar delle rime, non ha voluto egli fermarsi se non dove lo ha guidato il proprio ingegno e l'idea dello scrivere, conducendo però le cose sue con un ordine tale, che ben pare che ne risulti di quando in quando quella grave armonia, che è l'anima della lirica; facendolo con arte sì grata all'udito, che volentieri dimentica i luoghi, ne' quali avrebbe dovuto aspettare nuovo posamento di rima, mentre intanto alla fantasia resta libero il campo di spaziare senza pregiudizio dell'orecchio, che bastevolmente soddisfatto rimane nel sentire ne' propri siti le armoniose corrispondenze» (Alessandro Guidi, *Poesie*, Venezia, Piotta, 1751, p. 24).

¹⁷⁸ Alessandro Guidi, *L'Endimione di Erilo Cloneo con un Discorso di Bione Crateo*, Roma, Komarek, 1692. L'edizione con la falsa indicazione di Amsterdam, vedova Schippers, 1692, non presenta, come si sostiene nelle *Satire di Q. Settano*, Amsterdam 1788 e come riporta Quondam (che precisa, però, di non aver potuto controllare), l'anticipazione del discorso graviniano in apertura; è invece identica all'edizione romana.

¹⁷⁹ Ancora utili per ricostruire le vicende dell'*Arcadia* di Crescimbeni sono i primi due capitoli del saggio di ANTONIO CIPRIANI, *Contributo per una storia politica dell'Arcadia settecentesca*, «Atti e Memorie d'*Arcadia*», s. 3 vol. V fasc. 2-3 (1971), pp. 101-127; mentre in particolare della crisi del 1711 si è occupato QUONDAM, *Nuovi documenti sulla crisi dell'Arcadia nel 1711*, «Atti e Memorie d'*Arcadia*», s. 3 vol. VI fasc. 1 (1973), pp. 105-228; e Idem, *Gioco e società letteraria nell'Arcadia del Crescimbeni*, «Atti e Memorie d'*Arcadia*», s. 3 vol. VI fasc. 4 (1975-76), pp. 165-195; del contrasto Gravina Crescimbeni si è recentemente occupata CAMILLA GUAITA, affrontandolo dal puntodi vista delle teorie sul teatro, nel volume *Per una nuova estetica del teatro. L'Arcadia di Gravina e Crescimbeni*, Roma, Bulzoni, 2009.

¹⁸⁰ Una interessante rievocazione della nascita dell'*Arcadia* si legge anche nella *Vita* di Guidi

clima in cui nacque l'Accademia, l'ispirazione della quale veniva unanimemente attribuita a Cristina di Svezia. Alla regina svedese, cui la morte aveva impedito di presiedere concretamente alla fondazione dell'Arcadia era, infatti, legato l'*Endimione*, il cui progetto, come si dichiarava esplicitamente, tanto doveva al consiglio e, perfino, al diretto contributo dell'illustre protettrice¹⁸¹; rispetto al testo che fu presentato in Arcadia il 2 luglio 1691, in occasione dell'ingresso del suo autore fra gli Arcadi con il nome di Erilo Cloneo, però, l'*Endimione* a stampa presenta significative variazioni, come sottolinea il solito Crescimbeni¹⁸².

Oltre alle novità contenutistiche (l'inserimento dei cori a chiusura di ciascun atto) e al radicale mutamento della struttura del testo, che dagli originari tre passava alla scansione "classica" in cinque atti, modificando l'ispirazione di partenza che rispondeva all'intenzione della regina di «farlo rappresentare coll'ornamento della musica»¹⁸³, l'edizione del gennaio 1692 proponeva una diversa lettura dell'*Endimione* perché inseriva la «favola» in un contesto che invitava ad interpretarla, appunto, come manifesto di poetica, elaborazione collettiva e condivisa. Perfino l'*imprimatur* assumeva, in quell'occasione, toni particolari, salutando nell'operetta che si dava alle stampe «alla Poesia italiana,

premessa all'edizione delle *Poesie*; in essa i diversi orientamenti dei "riformatori" della poesia e la difficile mediazione su cui nacque l'accademia vengono così allusi: «già s'incominciava in più parti a scuotere il giogo della barbarie; ma niuno sapeva trovar la via di mettere il disinganno dinanzi agli occhi universali, e ricondurre alla buona maniera l'Italia tutta, perché forse era destinata a Roma sì fatta gloria. Roma dunque fu quella che pigliò su di sé tanto difficile impresa [...]; imperciocché considerandosi, che il voler introdurre riforme nelle Accademie che allora fiorivano, e ogni altra cosa, che avesse potuto dar indizio di ciò, che si meditava di fare, si avrebbe tirato addosso l'odio e lo sdegno dell'infinita turba de' versificatori, fupensato di darne l'onore al caso: e siccome in que' tempi i pochi, che nutrivano simil pensiero, sollevano bene spesso tra loro privatamente conversare [...]; così sopra tal conversazione fu cominciata a fabbricare la gran macchina, che s'aveva nella mente. [...] Le fu dato il nome d'Arcadia, scelto per dare a vedere, che non s'intendeva di fondare una nuova Accademia da dar gelosia alle vecchie, ma una semplice o civil conversazione» (CRESCIMBENI *Guidi*, pp. XXIV-XXV).

¹⁸¹ L'edizione del 1692, come indicava l'avviso al lettore, riporta addirittura, in margine, i versi di Cristina.

¹⁸² Ancora nella *Vita* del Guidi (CRESCIMBENI *Guidi*, pp. XXVI-XXVII), che rappresenta un importante, anche se di parte, testimone per ricostruire le vicende della prima Arcadia. In generale il problema del pesante filtro crescimbeniano attraverso cui ci sono giunte la maggior parte delle informazioni sulla vita dell'accademia è un dato dal quale non bisogna mai prescindere quando si cerca di ricostruire il dibattito nel quale si inserirono gli scritti di Gravina e dei suoi sodali.

¹⁸³ CRESCIMBENI *Guidi*, p. XXVII.

ed all'arte del poetare un nuovo e grande accrescimento»¹⁸⁴. La dedica in versi *Al cardinale Albano*, poi, indicava con chiarezza, al di là dell'intento encomiastico, l'orientamento che Guidi e «chi lo consigliava»¹⁸⁵, con le parole allusive usate dal primo Custode d'Arcadia diversi anni dopo, intendevano promuovere nell'Accademia e per mezzo di essa. Uno stretto legame con colui che diverrà papa Clemente XI avevano stretto, infatti, sia Erilo che Gravina, frequentando le stesse conversazioni e condividendo con l'intraprendente vescovo progetti e riflessioni: alla sua conoscenza, avvenuta non solo e non tanto, per quanto riguarda Gravina, presso Cristina di Svezia, ma, soprattutto, in occasione delle conversazioni giuridiche e teologiche organizzate da Ciampini in parallelo con quelle della ufficiale Conferenza dei Concilii che si tenevano nella sede della Propaganda Fide, Bione Crateo (come, arcadicamente, Gravina firma il *Discorso sull'Endimione*) dovrà, nel 1699, la nomina sulla cattedra di diritto civile della Sapienza, di cui papa Clemente XI lo vorrà riformatore, facendone il suo paladino nel violento scontro con il Collegio degli Avvocati Concistoriali, nei primi anni del Settecento; e ancora l'Albani, che con Guidi aveva celebrato l'Accademia voluta da Cristina di Svezia nel 1687 in onore di Giacomo II d'Inghilterra, era subentrato come protettore romano del poeta¹⁸⁶ al cardinale Decio Azzolini, morto nel 1689. Al dedicatario dell'*Endimione* era legato perfino il revisore del volume, di cui abbiamo citato la curiosa dichiarazione, quel Pellegrino Maseri (o Masseri), arcade della prima ora con il nome di Faburno Cisseo, che le *Notizie storiche degli Arcadi morti* ricordano «accolto con gran distinzione dalla gran Cristina Regina di Svezia, e molto più dal Regnante Sommo Pontefice Clemente XI nel cui cuore ebbe tanto d'ingresso»¹⁸⁷.

¹⁸⁴ Così il revisore, Pellegrino Masseri.

¹⁸⁵ CRESCIMBENI *Guidi*, p. XXVIII.

¹⁸⁶ Così CRESCIMBENI *Guidi*, p. XX: «dal dì che [l'Albani] fece il narrato ragionamento [in onore di Giacomo II] nell'Accademia di S[ua] M[aestà] concepì tanta stima, e sì grande affetto verso il Guidi, che non solo da cardinale prese verso di lui le veci del cardinale Azzolini, ma assunto al pontificato, prese anche quelle della defunta regina, e gli fece godere segnalatissime grazie».

¹⁸⁷ Cfr. la voce biografica redatta dal forlivese FABRIZIO ANTONIO MONSIGNANI (Lauso Diofanio) nelle *Notizie storiche degli Arcadi morti*, vol. I, Roma, De' Rossi, 1720, p. 31.

La lettera in versi che apre la pubblicazione e che, non a caso, non fu apprezzata da Crescimbeni, presenta esplicitamente l'*Endimione* in una nuova luce, che la tarda ricostruzione del primo Custode non manca di cogliere: in essa, infatti, nel registrare gli atteggiamenti con cui fu accolta l'iniziativa, egli, rievocando le circostanze dell'edizione e sottolineando le discrepanze fra le due redazioni del testo, conclude¹⁸⁸:

nobilissima fu la lettera in versi, con cui dedicò al cardinale Albani suo protettore benché a me non vada a grado il metro irregolare in essa tenuto, variando ciascuna strofe; come non andò a grado di molti letterati di Roma la novità d'alcuni sentimenti sparsi nel discorso annesso.

Le osservazioni, apparentemente stilistiche, contengono, in realtà un'esplicita segnalazione del discrimine che l'edizione del 1692 costituiva all'interno della produzione poetica guidiana, come, del resto, segnalava anche la premessa dell'editore, nella quale si dichiarava la volontà del poeta di rifiutare tutta la sua precedente produzione per farsi voce di una nuova maniera¹⁸⁹; le critiche che Crescimbeni rivolge ai versi dedicatori ricalcano, infatti, quelle che poco sopra egli ha rivolte alle canzoni scritte dal poeta dopo l'*Endimione*, le quali, «a dire il vero se egli per la gran finezza di armonia [...] non avesse maneggiata la punteggiatura con particolar giudizio, [...] sarebbero parute un accidentale accozzamento di versi»¹⁹⁰, e permettono di riconoscere in Gravina uno di quei

¹⁸⁸ CRESCIMBENI *Guidi*, p. XXVII.

¹⁸⁹ Così lo stampatore: «mi stimo ancora in obbligo di palesarvi, che l'autore si dichiara, esser questa l'unica cosa sua, che fin'ora riconosce per propria, rifiutando tutte l'altre poesie, che negli anni giovanili avesse composte, o date in luce» (GUIDI *Endimione*)

¹⁹⁰ Il passo in cui Crescimbeni critica la nuova maniera di Guidi è molto significativo per motivare la segnalazione, già di Quondam, dell'esistenza di un "partito graviniano" (cfr. le osservazioni di Quondam sui "luminosi" in GRAVINA *Egloghe*); sarà, quindi, utile riportare per intro il giudizio del Custode: «erano quelle canzoni di metro regolato, e ricco della miglior armonia che possa desiderarsi; [...] ma perché chi lo consigliava, non cessava di stargli attorno per farlo sciorre affatto da' legami del metro, anzi ogni di più l'incalzava e premeva, fingendogli, che avrebbe avuto maggior libertà e più largo campo d'esprimere con splendidezza le sue grandi idee: che la novità sempre piace ed ha seguito; e che essendo egli inventor d'una nuova materia poetica, il doveva essere anche d'una nuova forma; però alla fine lo vinse [...]. Abbandonò dunque affatto il metro regolato, e diedesi totalmente a comporre con armonia varia ed irregolare, riducendo l'arte delle bellissime canzoni a tal disavventura, ch'egli medesimo, anzi i suoi medesimi consiglieri non sapevano come chiamarle, non convenendo loro altro titolo in fronte che quello di *Versi*. Il primo componimento di questo genere, ch'egli fece sentire nel bosco degli Arcadi, fu sopra la stessa Arcadia; ed è quello che incomincia O noi d'Arcadia fortunate genti. E ciò addivenne nell'ultima ragunanza del predetto anno [1692]; il qual modo continuò poi in avvenire: ma a dire il vero se egli per la gran finezza d'armonia [...] non avesse maneggiata la punte'giatura con particolar giudizio, sì fatte sue canzoni sarebbero parute un

consiglieri cui si attribuiva la responsabilità di aver allontanato Guidi dal «metro regolato e ricco della miglior armonia» che ne aveva fatto il miglior erede di Chiabrera. Non solo: l'importanza attribuita alla dedica all'Albani coglie il senso profondo dell'edizione del 1692, nella quale si procedeva all'investitura del futuro Clemente XI quale erede e prosecutore degli intenti di riforma del gruppo di letterati che si era riunito intorno a Cristina di Svezia, operando una forzatura che dovette essere evidente ai contemporanei, assai meno unanimi, per quanto concerneva gusti e interessi letterari, di quanto il comune nome di «arcadi» poteva lasciar pensare¹⁹¹.

Nella dedica all'Albani, Guidi, dopo aver offerto la sua musa alla celebrazione «de l'altrui bella lode»¹⁹², ripercorreva la propria biografia letteraria, dagli esordi parmensi sotto la protezione del Farnese, all'arrivo a Roma, dove era stato condotto dal cardinale Decio Azzolini suo protettore nel salotto di Cristina di Svezia, «regia selva» in cui si riuniva l'*Arcadia ante litteram*. La rievocazione dell'incarico ricevuto dalla regina di comporre l'*Endimione*, nella settima strofa, chiude il resoconto della passata attività poetica che Guidi, come dichiarava nell'Avviso, riteneva conclusa con parole significative:

Innanzi a Lei s'accese
valor entro mia mente,
che da terra a levarmi era possente;
ito sarei su per le nubi alato
del gran consiglio eterno

accidentale accozzamento di versi» (CRESCIMBENI *Guidi*, p. XXVIII-XXIX).

¹⁹¹ Ancora Crescimbeni ricorda la competizione fra Guidi e Menzini, risalente già ai tempi delle riunioni presso Cristina di Svezia. Nella direzione di un ambiente ben più variegato di quel che la tradizione critica abbia tramandato conducono anche le informazioni dei biografi e commentatori antichi di Gravina, assai poco teneri con la gran Basilissa, ritenuta strumento nelle mani dei Gesuiti; così Persico Cavalcanti, facendo proprie le osservazioni di Emiliani Giudici nell'introduzione alle *Prose* di Gravina (Firenze, Barbera, 1857): «a Roma il Seicento trionfava sovrano, e la preziosa Maria Cristina di Svezia ne teneva alto l'imperio. La figliuola del grande Gustavo Adolfo, fatta cattolica e lasciata la Svezia, era venuta in Italia a deporre il diadema e lo scettro ai piedi della Madonna di Loreto. In Roma avvenne la sua trasformazione; cadde tra le mani de' Gesuiti e diventò corrotta e sanguinaria» (GUIDO PERSICO CAVALCANTI, *L'epistolario del Gravina*, «Giornale storico della letteratura italiana», 1898, supp. I, p. 119).

¹⁹² Alla presentazione di sé sono dedicate le prime due strofe della canzone, che contrappongono in maniera significativa i «cento destrieri» che Guidi possiede «su la riva d'Alfeo» (cioè in Arcadia) ai «pastor de le straniere selve» che «forse» «a mia possanza negheranno fede».

sin dentro i nemi a ragionar col Fato.
Ma le belle ferite
onde Cintia si vide
per le selve di Caria or mesta or lieta,
l'alta Reina a versi miei commise.

La richiesta di Cristina di Svezia, che desidera ascoltare le pene d'amore di Diana, sottrae, così, Guidi ai sublimi argomenti cui egli si sentiva chiamato, in termini che svalutano il contenuto esplicito del testo, attribuendogli, nell'occasione di questa sua edizione a tre anni di distanza dalla morte della committente, il valore del mero, per quanto riconoscente, tributo all'illustre mecenate. Superfluo è stato il ricordare all'Albani, «che sì sovente / innanzi a l'alta Donna er[a] presente», le circostanze della stesura dell'*Endimione*, e il poeta confessa lo scopo reale della sua dedica:

Altre parole entro il mio core io porto,
che risonano meco i pregi tuoi;
et or desio m'accende
di recare al tuo sguardo
quel, che in mente mi splende,
e dentro il sen mi guardo;
ho meco i grandi auguri,
onde tanto Cristina
fama di te ne' miei pensieri impresse;
e sono figlie di sue voci stesse
le lodi ch'or ti sorgeranno intorno.

Le lodi di Albani che Guidi pretende di aver udito dalla stessa Cristina sono, niente meno, che la profezia della futura ascesa al soglio pontificio di Clemente XI, erede della «più chiara parte» dei «genii» della regina che, attraverso le future imprese del papa sopravviverà alla morte¹⁹³. A questa eredità è legata, esplicitamente, la scelta di pubblicare la favola pastorale, di cui la lettera suggerisce un'interpretazione capace di rendere conto della «nova speme» a cui il dedicatario «richiama[...] i carmi» degli antichi seguaci della Basilissa: il poeta offre, insomma, al suo interlocutore i versi «che un tempo ti fur dilette e

¹⁹³ Questa la profezia della Basilissa contenuta nella nona strofa: «Certo so ben, che al Ciel farò ritorno, / dicea l'augusta Donna, e se del fato / il balenare intendo, / io tosto partirò da queste frali / cose a l'alte immortali, / ove i miei regni, e i miei trofei comprendo; / non verran tutti in Cielo / i Genii miei, che la più chiara parte / farà sua sede in Lui, / che da volgari eroi già si diparte. / Stanno su l'ali i gloriosi lustri, / che recargli dovranno il fren del mondo, / e già per Lui nostro intelletto vede / in compagnia del Sole / gir lo splendor de la Romana Fede».

cari» consegnando loro un rinnovato senso. A tale scopo essi sono accompagnati da un ragionamento di «Bione il saggio, / che di novo intelletto alza la face per fugar l'ombra, e per aprire il vero»; saranno i «novi raggi» graviniani a illustrare il vero significato della favola pastorale, in sintonia con ciò che, nei mesi precedenti, già avevano diffuso le sue *Egloghe*, citate da Guidi nei versi conclusivi¹⁹⁴.

La favola del fortunato Endimione, che, purificato dal suo amore per Diana, ottiene il privilegio di salire agli dei per vederli «ne la lor propria luce»¹⁹⁵, diviene, così, strumento per indicare la novità del progetto arcadico, mentre l'originaria celebrazione dell'amore virtuoso, capace di «bear le menti / e far numi i servi [suoi]»¹⁹⁶ si piega a celebrare la neonata accademia: in tal senso, almeno, propongono di intendere la vicenda narrata i cori, assenti nella prima redazione e aggiunti nella versione a stampa. Essi sviluppano una riflessione parallela al dispiegarsi della passione amorosa nei due protagonisti, nella quale ninfe e pastori traggono dalla favola narrata il tema del loro canto, da un lato accentuando la scansione degli atti, ma, dall'altro, svolgendo un ragionamento solo in parte sovrammettibile all'argomento della favola. Amplificando le proteste di Cinzia ed Endimione contro la "tirannia" d'amore (cori degli atti I e II) e dando voce allo scompiglio che la presenza del dio ha portato nei loro boschi (al termine del III e del IV atto), il coro si aggiunge ai protagonisti quale interlocutore di Amore, per sviluppare un discorso dai contorni metaletterari: se i primi tre cori presentano, infatti, una tematizzazione del luogo comune della tirannia d'amore e dell'immenso potere che egli esercita su uomini e dei, il coro che conclude il IV atto si chiude con una interessante preghiera dei pastori che così si rivolgono al dio¹⁹⁷:

¹⁹⁴ Questi i versi, a conclusione della penultima strofa, che si riferiscono alle *Egloghe* di Gravina: «Ei [=Bione] novi raggi col suo canto spande, / di cui si veste di Licori il nome, / che per le selve or'è già sacro e grande».

¹⁹⁵ Così Amore annunciando a Endimione il premio del suo amore puro alla fine del V Atto, Guidi *Endimione*, p. 37.

¹⁹⁶ Ivi, nelle parole riconoscenti di Endimione.

¹⁹⁷ *Ibidem*, pp. 31-32.

Tratte avessi di man del sommo Giove
mille saette, Amor, sui nostri alberghi,
pria che condur tanta beltà celeste
ne le nostre foreste.

[...]

Or se gloria tu vuoi,
togli al nostro intelletto,
sì soverchio di luce
formidabile oggetto,
e fa che tua virtute
tranquilla i nostri cori:
e ch'in foco di gioia e di salute
ardan Ninfe e Pastori.

Una richiesta che esplicita i confini del genere pastorale tradizionale, incapace di accogliere l'eccessiva luce di Diana nelle sue selve, e che, se da un lato anticipa la contrapposizione fra la fausta sorte di Endimione e l'infausto destino degli umani che, precedentemente, ebbero l'ardire di innamorarsi di una divinità (Semele, Adone, Giacinto, Psiche¹⁹⁸) tematizzata nel V atto, aggiunge ad essa il valore del contrasto fra due diverse maniere poetiche, come esplicita l'ultimo coro, a conclusione dell'intera favola. In esso, infatti, si saluta la specificità delle «d'Arcadia alme contrade», che furono teatro della favola dimostrandosi capaci di fissare lo sguardo nella luce di cui si ammantano le verità sublimi incarnate nella divinità di Cinzia. Così conclude il coro¹⁹⁹:

Chi potrà mai dentro i consigli tuoi
fermar lo sguardo, Amore,
pien di tanto valore,
da spiar quel che pensi, e quel che vuoi?
Ben ti mostrasti in queste selve a noi;
ma dentro la tua luce velasti il tuo pensiero;
sì che nostro intelletto lungi vagò dal Vero.

Allora in noi s'apprese
quel folle empio costume
ch'è di garrir mai sempre
incontr'al tuo Nume;

[...]

[...] O Voi felici
d'Arcadia alme contrade,
poiché foste d'Amore un tempo albergo,
e a la mensa di Giove un figlio avete;
voi ben sperar potete
altra luce, altri dei ne' vostri boschi.

¹⁹⁸ Così Endimione replica a Cinzia che lo invita a seguire Amore: «Pur gl'eventi acerbi, e rei / io di Semele pavento / dal suo Giove incenerita: / e ben sento, / che d'Adon l'aspra ferita / va turbando i pensier miei: / raffiguro il bel Giacinto / di mortal pallor dipinto: / veggio Psiche amata amante / gir sospinta a rischi indegni / per li sdegni» (Ibidem, pp. 35-36).

¹⁹⁹ Ibidem, pp. 39-40.

Febo vedrete, e l'immortali Muse
sedere insieme fra Pastori e Ninfe:
e sotto 'l piè di bei destrieri alati
in questa terra aprirsi
aurei fonti beati.
Madri di cigni, e di bell'arti io spero
mirarvi ancora, e i vostri sacri ingegni
commercio aver col cielo;
e ciò per opra di quel raggio eterno,
che qui impresse suo lume, e da cui piove
tanta virtù come dal sen di Giove.

La favola di Endimione diviene, dunque, nel 1692, annuncio di una nuova maniera poetica, rispetto alla quale il tema dell'amore celeste, quello, cioè, dantesco capace di innalzare gli uomini al di sopra del «vile / immaginar» iniziandoli alla consapevolezza della vanità delle cose terrene²⁰⁰, perde la sua originaria centralità nella prospettiva degli «aurei fonti» che si apriranno nella terra d'Arcadia frutto della presenza di «altra luce, altri dei ne' vostri boschi».

2.2 Il Discorso sopra l'Endimione: proposte per la nuova Arcadia

Felice in vero e al pari degli antichi secoli chiaro ed illustre si dee il nostro secolo riputare per l'ornamento e splendore che in lui si trasfonde delle varie e mirabili dottrine [...].

La perizia delle varie lingue, le ragioni delle cose naturali, le notizie dell'antichità, le pure e sincere interpretazioni delle leggi e quel che per l'addietro era occupato da fosca e densa caligine, pare ch'a' nostri tempi, quasi da nuovo spirito desto ed agitato, si scuota l'antiche tenebre e con alto volo a pura e sublime luce s'innalzi. In parte di tanto bene dovrebbe anche esser chiamata la scienza poetica²⁰¹.

Così si apriva il *Discorso* di Gravina, in una ripresa quasi letterale delle parole con cui il coro aveva chiuso la favola di *Endimione*, parole delle quali offriva un significativo commento: nel secolo “felice al pari di quegli antichi” si rinnovava la fortunata condizione dell'Arcadia originaria, e diveniva lecito attendere che un “bene” analogo a quello diffusosi nelle altre scienze inondasse la nuova poesia, «la ragione intrinseca»

²⁰⁰ Nei termini tradizionali dell'amore celeste, capace di nobilitare l'uomo e condurlo alla virtù e alla fede, declina Amore la sua offerta di condurre in cielo Endimione alla fine del V atto: «Giunto colà sovra l'eccelse sfere, / avventuroso Endimion, vedrai, / qual sia d'Amor la provvidenza e l'arte: / vedrai come il mio spirto ivi comparte / ordini e moti, e come inspira e volve / questa grande armonia che il mondo regge / [...] / Allor potrà fuor del suo grave oblio / spaziar l'alta mente in grembo al Vero, / e comprender, che quanto alberga e giace / sotto i raggi del sole, / pieno è di sogni, e fole» (Ibidem, p. 37).

²⁰¹ GRAVINA *Discorso*, p. 51.

della quale, la sua «vera scienza», giaceva, invece, ancora imperfetta. Nell'apertura del ragionamento risuonavano e trovavano sviluppo anche le parole conclusive della lettera dedicatoria, quando, dopo aver salutato nelle egloghe di Gravina l'esempio compiuto della nuova poesia nel nome del cardinale Albani, Guidi aveva promesso al comune protettore di dar presto prova del nuovo canto a cui egli chiamava i poeti, concludendo così la sua dedica in versi²⁰²:

Oh se verrà, che adempia
i grandi auguri il fato,
come promette tuo valore, e zelo,
e in ciò s'adopra la gran Donna in Cielo,
allor de le felici
tue magnanime cure, e sacri affanni²⁰³
udrai miei versi ragionar con gli anni.

Il problema di una rinnovata poesia, in armonia con i grandi progressi del secolo, veniva da Guidi, nei versi di apertura, e da Gravina, nella prosa di commento, indicato chiaramente, in quell'esigenza di una maggior consonanza fra forma e contenuto di cui l'*Hydra* aveva sottolineato la centralità in ambito morale. L'auspicato succedere del cardinale Albani nel ruolo di riformatore culturale già ricoperto dalla regina svedese, premessa dei più gravi impegni di pontefice che avrebbero dovuto farlo, nella profezia della Basilissa, artefice dello «splendor de la Romana Fede»²⁰⁴, comportava, infatti, la scelta di una poesia capace di dar voce alle imprese del nuovo mecenate, cercando una forma adatta ai contenuti di cui essa avrebbe ragionato: quei «novi raggi» che Gravina «col suo canto spande, / di cui si veste di Licori il nome»²⁰⁵. Un progetto di superamento del barocco cui non poteva bastare la riforma dello stile già oggetto degli intenti del gruppo di letterati che si riuniva nel salotto della regina, come significa l'elogio dei purgati componimenti, che negli ultimi anni si erano opposti alla diffusa corruttela, che Gravina premette, nella forma della concessiva²⁰⁶, all'analisi delle cause

²⁰² È l'ultima strofa della canzone.

²⁰³ La fedeltà di Guidi a questa sua precoce dichiarazione e all'Albani è testimoniata dal progetto di mettere in versi le omelie di papa Clemente XI, cui attese per diversi anni pubblicandole, poi, nel 1712 (*Sei Omelie di Nostro Signore papa Clemente undecimo*, Roma, Gonzaga).

²⁰⁴ GUIDI *Endimione*, dedica in versi.

²⁰⁵ Ivi.

²⁰⁶ GRAVINA *Discorso*, p. 51: «quantunque per numero e perfezione di poetici componimenti sinora prodotti sia tal mestiero [cioè quello della scienza poetica] a sì sublime segno condotto che si è reso già sicuro ed ha potuto liberamente scampare dall'oltraggio che potea recargli la corruttela ed il vizio, da cui nel principio di questo secolo gli era per opera di alcuni minacciata ruina, nondimeno la ragione intrinseca de' movimenti, colori ed affetti poetici e la vera scienza di questa facoltà o non è intera per

per cui stenta ad affermarsi la vera scienza poetica. Un riconoscimento che, in *pendent* con la scelta guidiana di riproporre l'*Endimione*, preludeva alla proposta di superare i rigidi vincoli del petrarchismo cui una parte del parnaso italiano si era rivolto contro gli eccessi retorici della poesia contemporanea.

Gli interlocutori di questa edizione della favola guidiana sono, come abbiamo visto poco sopra, i pastori cui i cori, aggiunti nella stampa del 1692, danno voce, «quegli ingegni che [...] non ardiscono ergere il volo alle scienze, né sanno spaziare per entro le cose con la scorta della filosofica ragione», nelle parole del commento graviniano; l'ardimento di Endimione diviene, allora, nel mutato contesto, figura del volo cui i nuovi arcadi sono chiamati, in contrasto con la perversa interpretazione dei «greci filosofi» compiuta da alcuni moderni «retori, sofisti, grammatici e critici scarsi di disegno e d'animo digiuno ed angusto»²⁰⁷, responsabili della falsa eloquenza cui aveva dato voce l'*Hydra*: nei medesimi termini, quasi traduzione di passi letteralmente corrispondenti²⁰⁸, viene, infatti, descritta la causa del «dilunga[rsi] dagli occhi nostri la traccia del vero» con un'accusa al comportamento dei «saggi» che ripropone la spiegazione della nascita delle eresie compiuta dal dialogo²⁰⁹. Le «vane e odiose questioni di pure voci», che hanno offuscato con un «fiume di parole» la realtà delle cose, sono l'esito inevitabile della sostituzione della filosofia con la retorica in una polemica che acquista luce, appunto, dall'accostamento alle argomentazioni già svolte

non avere gli antichi osservatori con la lor arte abbracciato l'ampio seno di essa, o perché quel che i greci filosofi hanno avvertito e ridotto a vere cagioni, caduto nelle mani d'alcuni retori [...] è stato da loro contaminato e guasto».

²⁰⁷ Ivi.

²⁰⁸ Si confronti ad esempio il passo del *Discorso* «perché le cose che non son dentro di noi non tramandan di sé altro che le cortecce e le spoglie travolte e rose» (p. 52) con l'analogo «cum exteriores actus, si sint a virtute ac pia mentis affectione divulsi, non aliud reputentur quam umbrae luce cassae ac detracto nucleo cortices» di *Hydra* (p. 30 di Quondam [1973]); i dotti «che perdon la vita dietro a mille ciance e vane controversie» (*Discorso*, p. 52) con le «mentes [quae] convulvuntur in turbinem, ac longe inter strepitus inanium controversiarum agitatae in vastissimum Probabilitatis oceanum demerguntur» (*Hydra*, p. 42 di Quondam [1973]); o, ancora, la considerazione che «dalla varia lezione de' libri spesso altro non sgorga che un fiume di parole, che per lo più preoccupano il sito della mente nostra ed usurpano il luogo dovuto alle cose» (*Discorso*, p. 52) con i capziosi ragionamenti sofistici «quibus humana ratio ita pervertitur ut pro solidis rebus inania verba sibi patiat obtrudi» (*Hydra*, p. 42 di Quondam [1973]).

²⁰⁹ La diffusione di cattivi libri di scienza poetica è attribuita al fatto che «se scrivon persone mediocri, non possono dare più di quel che possiedono, se scrivono i saggi, talora espongono solo quelle merci che possono trarre a sé concorso maggiore, ed essi ben sanno quai principi siano atti a svegliare il comune applauso» (*Discorso*, p. 52); il comportamento di questi sedicenti saggi è analogo a quello descritto da Eresia nei suoi filosofi: «suam enim quisque doctrinam tuebatur, non ut verbum divinum assereret et propugnaret, sed ut discipulorum multitudinem in officio contineret et in veneratione cultuque magistri confirmaret» (*Hydra*, p. 33 di Quondam [1973]).

nell'*Hydra Mystica*: la differenza fra retori e filosofi è, nel contesto del *Discorso*, opposizione fra una critica della veste esteriore delle parole (e dei testi), e un'indagine che miri a svelarne l'intima ragione, la peculiare consonanza fra l'oggetto e i termini che lo rappresentano; un contrasto nel quale Gravina rifiuta, oltre e più che il principio di autorità, la separazione fra la forma e il contenuto dell'imitazione, in base ad un criterio di «convenevolezza» che già abbiamo avuto modo di vedere applicato da Caloprese. L'*Endimione*, di cui solo alla fine si giungeva a parlare, testimonia, nella sua irriducibilità ad un genere codificato, il valore pragmatico della scelta, sostenuta dal *Discorso*, di rifiutare la «legge e norma di pure voci»²¹⁰ a vantaggio di un'idea di poesia che ne mette al centro la favola, come esplicita la definizione del testo guidiano nel senso della «rappresentazione dell'amore di Endimione e Diana»²¹¹; un concetto che serve a Gravina per estendere l'ambito del criterio dell'«invenzione» che già Caloprese aveva impiegato nell'analisi comparativa di Ariosto e Tasso²¹².

La questione è, insomma, riuscire ad individuare quei principi di scienza poetica che rendano i nuovi pastori capaci di trasformare in favola la sapienza del secolo, e di accedere al vero scopo della poesia, «la quale ha per ultimo suo segno il bene dell'intelletto e per suo vase la fantasia, per la quale trasfonde nell'intelletto le sagge conoscenze ch'ella ricopre d'immagini sensibili», al contrario di ciò che accade «appo la maggior parte», che la «riduce tutta verso gli orecchi, né di lei [...] avverte o [...] cerca di esprimere altro che lo strepito ed il romore di ben risonanti vocaboli»²¹³. In quest'ottica il ragionamento del “saggio Bione” non deve, tanto, illustrare la favola di *Endimione*, dalla quale, come abbiamo visto, prendeva in qualche misura congedo il suo stesso artefice, quanto specificare le prospettive di rinnovamento cui la dedica in versi aveva solo alluso. A questo scopo tende la lunga analisi della «poetica facoltà» e, soprattutto, dei fraintendimenti e delle mutilazioni attraverso cui ci è giunta «la prima vera e sana idea della poesia nella mente de' greci autori concetta e nodrita»²¹⁴, che occupa gran parte²¹⁵ del *Discorso*.

²¹⁰ GRAVINA *Discorso*, p. 62.

²¹¹ Ivi.

²¹² Cfr. CALOPRESE *Marfisa* e le osservazioni sull'argomento proposte qui in 1.3.

²¹³ Gravina *Discorso*, p. 58,

²¹⁴ Ibidem, p. 53,

²¹⁵ Alla critica degli errori dei moderni nell'interpretazione della sapienza antica è dedicata la prima metà del commento di Gravina, che affronta direttamente l'opera di Guidi solo nella sua parte conclusiva.

Argomento centrale della polemica appaiono, fin dalle prime pagine, gli angusti «confini»²¹⁶ in cui la poesia è stata «ristretta dagli ambiziosi e avari precetti»²¹⁷: queste regole arbitrarie hanno oscurato una delle caratteristiche fondamentali della «facoltà poetica, che si stende tanto quanto l'istessa universalità delle cose e che libera e sciolta trascorre per tutto l'immenso spazio del vero e del verisimile»²¹⁸. La protesta contro il restringimento degli ambiti della poesia non è, però, una critica generica, né, soltanto, “di genere”, mirante, cioè, a ridimensionare la prevalenza della lirica indotta dalla tradizione petrarchesca²¹⁹. Questione fondamentale del dibattito sono, infatti, le “favole”, i temi e contenuti sapienziali di cui la rinnovata poesia dovrà farsi portavoce: è in questo ambito che nasceranno le principali incomprensioni e polemiche fra Gravina e quanti, come probabilmente il Sergardi, erano stati, fino alla composizione delle *Egloghe*, un punto di riferimento per il giovane letterato²²⁰. Che le favole, intese come i contenuti, le “verità” che il testo poetico è chiamato ad esprimere, siano al centro dell'interesse di Gravina per la letteratura degli antichi testimonia chiaramente la critica che il *Discorso* propone della moderna svalutazione dell'*Iliade*, assunta a paradigma di una scienza poetica correttamente intesa per la sua capacità di delineare in «quella misteriosa favola tutto il corso della natura, e tutto l'operare e 'l ragionare degli uomini»²²¹. L'opera di Omero costituisce, così, il punto in cui converge la riflessione teorica di questa prima parte del ragionamento, anticipando un dato che rimarrà costante nello sviluppo dell'estetica di Gravina: è sulla base dell'esemplarità di essa che si costruisce il giudizio dell'opera di Dante, e si propongono significativi rapporti fra poesia e legislazione; è, ancora, il riferimento a questo punto di vista la causa del sostanziale allontanamento dalle posizioni assunte da Caloprese negli stessi anni, in occasione della *Lettura sopra la concione di Marfisa* e delle *Sposizioni delle*

²¹⁶ Ivi.

²¹⁷ Ibidem, p. 61.

²¹⁸ Ibidem, p. 53.

²¹⁹ Un aspetto su cui in particolare si incentra la lettura di QUONDAM [1968].

²²⁰ Pur essendo evidente la ripresa delle argomentazioni dell'*Hydra* in apertura del *Discorso*, è la diversa curvatura cui il ragionamento sull'*Endimione* le piega ciò che suscita il dissenso che si catalizza intorno alle *Egloghe* graviniane che non penso avesse coinvolto fin dal suo apparire, invece, il dialogo: infatti, un'attenta analisi del carteggio Sergardi-Mabillon permette, come si è cercato di mostrare nel precedente capitolo, di valutare l'organicità dell'operetta di Gravina rispetto all'ambiente romano cui si riferiva il Sergardi medesimo. Il discrimine, il momento di rottura avviene in ambito più strettamente letterario e l'edizione dell'*Endimione* ne è, probabilmente, all'origine. In questa chiave potrebbe essere letto anche il rifiuto che, in apertura alla prima satira, Settano/Sergardi ostenta rispetto alla familiarità con cui Filodemo lo avvicina (Sergardi *Satire*, p. 85, vv. 1-11).

²²¹ GRAVINA *Discorso*, p. 58.

Rime di Della Casa. Se, infatti, l'approccio "filosofico" ai testi rimane il dato comune e condiviso, questione di metodo di cui, come da tempo la critica ha evidenziato, Gravina è debitore al cugino e maestro, in discontinuità con le riflessioni estetiche cui Caloprese aveva atteso a partire dal 1690²²² invitano ad essere lette sia la critica del "sublime", che apre l'analisi delle cattive interpretazioni degli antichi, che lo spazio dedicato ad Ariosto, unico fra i moderni ad essere qui citato, insieme a Dante.

Una delle ragioni (e la prima di cui il *Discorso* si occupa) per cui occorre «recar nuova luce alla poetica facoltà»²²³ è che essa «dalla delicatezza e schivezza di molti è stata legata al solo genere e stato sublime»²²⁴; il genere, di cui, appunto, Caloprese aveva discusso nelle *Sposizioni*, indicando nel modello dellacasiano il miglior esempio di esso²²⁵. Questo particolare restringimento della facoltà poetica aveva, continua Gravina, «detratto [da essa] e scemato [...] tutto quello che alla comune osservazione de' sensi nostri si espone»²²⁶ finendo per implicarne l'allontanamento dal vero e dalla natura, sulla cui imitazione ogni arte si basa: il modello che le *Sposizioni* offrivano diveniva, così, malgrado la condivisione del criterio della «convenevolezza» in base al quale si commentavano le rime di Della Casa, esempio da evitare, accantonato insieme alla «perfezione di poetici componimenti sinora prodotti»²²⁷ cui aveva dato voce la fase, per usare la *specola* dell'*Endimione*, pre-arcadica della critica al barocco. L'implicazione, che il *Discorso* evidenziava, fra scelta sublime e rifiuto «della condizione reale» estrometteva, di fatto, quel tipo di esperienza e ricerca poetica dal novero delle applicazioni corrette della poetica facoltà; ed è significativo in tal senso che proprio in conclusione a questo ragionamento sul sublime Gravina collochi la

²²² L'edizione della *Lettura* è del 1691, mentre le *Sposizioni*, benché edite solo nel 1694, devono essere considerate ad essa coeve e finanche precedenti in base alle testimonianze sulla loro stesura e sulla circolazione delle idee estetiche che esse promuovevano offerte dal carteggio di Bulifon con Magliabechi (cfr. QUONDAM-RAK [1978]). Una prova della discontinuità (anche se, certo, da intendere senza polemica) si può trarre dalle *Egloghe*, p. 120, vv. 124-135 (parla Elpino-Gravina): «inver l'alte pendici / il saggio Alcimedonte [n.d.t.: signor Gregorio Caropreso] / drizzò prima e nutrì le mie radici, / [...] / E se tenni da lui diversa via, / cangiando ancora e sarte, / pur nel corso non ha picciola parte / che 'l nuovo legno in via / di ricche merci carco: / lieto ogni mare io varco»

²²³ GRAVINA *Discorso*, p. 53.

²²⁴ *Ibidem*, p. 54.

²²⁵ Sulla capacità di Della casa di "innalzare concetti umili" insiste tutta l'analisi retorico-stilistica delle *Sposizioni*, definendo i termini del peculiare petrarchismo napoletano di cui l'opera di Caloprese è stata ritenuta portavoce (cfr. Lamparska [2005]); già QUONDAM [1968] aveva, del resto, evidenziato il ruolo del petrarchismo napoletano nella critica all'estetica barocca.

²²⁶ GRAVINA *Discorso*, p. 54.

²²⁷ *Ibidem*, p. 51.

difesa delle «invenzioni» di Ariosto: dato interessante non solo per la ripresa di un autore che era già stato oggetto di analisi da parte del suo ex-maestro, ma perché nel parlarne egli, a differenza di quanto aveva fatto Caloprese, evita qualsiasi esplicito confronto con Tasso, lasciando alla scelta di lodare «i giganti, gl'ippogrifi, i Polifemi, gli Ercoli, i Cerberi, gli orchi, le balene, le fate, ed altri stupori»²²⁸ del grande poeta epico il compito di risolvere implicitamente il paragone a tutto vantaggio di Ariosto. Così, infatti, Gravina²²⁹:

e tali invenzioni non solo ne' poemi sono lodevoli, ma altresì necessarie per la novità e maraviglia che generano, con la quale eccitando l'attenzione, e traendo l'animo dalle terrene cose, lo sollevano sopra se stesso, sicché si rende più libero e spedito da quei legami, co' quali la natura corporea avvolgendoci, ritarda il nostro volo verso la contemplazione del puro e dell'eterno, essendo questa una dell'utilità alle quali è indirizzata la poesia, oltre il raro e nobile diletto che da lei piove.

La «forza dell['] invenzione» poetica per la quale è celebrato Ariosto, pur riprendendo l'idea già espressa nelle *Sposizioni* della poesia come principale strumento dell'eloquenza²³⁰, opera uno slittamento dagli strumenti retorici (sui quali si incentrava l'analisi delle *Rime* di Della Casa) all'oggetto dell'invenzione, alle favole, insomma, con le quali soltanto è possibile descrivere e comprendere «il difficile e oscuro»²³¹ della realtà, al punto che,

chi guarderà fisso dentro la tessitura di quegli ordigni [i componimenti dei poeti], osserverà che il vero sta dentro le favole e troverà che alle volte le storie di veri nomi tessono false cose e finti fatti, e, all'incontro, le favole per lo più sotto finti colori e falsi nomi delineano eventi veri, e naturali affezioni ed esprimono i veri geni de' principi, de' magistrati e d'ogni persona²³².

Nell'attribuire alle invenzioni fantastiche di Ariosto la stessa capacità di liberare l'animo dai legami corporei sollevandolo alla «contemplazione del puro e dell'eterno» che la favola di Endimione aveva riconosciuto all'amore celeste, Gravina rifiuta, con l'interpretazione platonizzante di Petrarca, una poesia la cui sublime rarefazione ha reciso quasi ogni rapporto con il «vero e [...] quegli eventi che nel mondo girano»²³³,

²²⁸ Ibidem, p. 54.

²²⁹ Ibidem, p. 55.

²³⁰ Cfr. CALOPRESE *Sposizioni*, p. 234: «non ha cosa tutta l'Eloquenza, che sia più propria, del Poetico stile»; e in generale l'analisi della riflessione di Caloprese proposta in 1.3.

²³¹ GRAVINA *Discorso*, p. 56.

²³² Ivi.

²³³ Ibidem, p. 54.

rendendosi, se non immorale²³⁴, quanto meno inutile «per la vita civile»²³⁵. L’elogio dello “stile misto”, contrapposto alla rappresentazione delle cose «in grado perfetto»²³⁶, si lega, infatti, alla proposta di una letteratura “utile al legislatore” di cui si esplicita la funzione sociale e civile; così Gravina²³⁷:

essendo le leggi e le regole del governo ordite non tanto per li buoni e per i saggi, che son pochi e tali che per virtù propria si piegano al giusto, quanto per legar la maggior parte, la quale è composta di condizioni basse e di persone d’imperfetti costumi e di grosso conoscimento, chi vuol penetrar nell’interno delle leggi e comprender lo spirito del governo è necessario che ben conosca l’indole, il costume e i concetti della bassa gente, a misura e tenor de’ quali son formate le leggi ed è ordinato il tenore del viver civile, il quale tanto più chiaro si discerne, quanto più condizioni, costumi ed affetti di uomini dal poeta ci sono svelati; ed alla fine più si somiglierà il vero, se più si saranno particolarmente descritte di quelle cose e persone che sogliono avvenire ed entrare nello spazio di una impresa, perciocché niuna cosa nel mondo, così naturale, come civile, è semplice, ed in qualsivoglia impresa, quantunque eroica, è mescolata la condizione umile e mediocre. [...]

È purtroppo chiaro e noto a tutti quali e come gli uomini debbon essere, il difficile e oscuro è il conoscere quali e come essi veramente sieno, e di tal cognizione si trae grande utilità per la vita civile, la quale i greci poeti hanno quasi in una tela delineata con descrivere sotto finti nomi gli eventi che perlopiù nel mondo nascono.

La lunghissima citazione testimonia l’attenzione che il *Discorso* rivolge agli ambiti della poesia, quelle “cose del mondo” la cui fenomenologia si restringe ai dati “naturali” e “civili”, ed individua nell’idea del valore cognitivo dell’arte l’origine di questo “orientamento verso le favole”. In Ariosto, che nel «*Furioso* scopre a meraviglia nel finto la chiara e viva immagine del vero, e con felice emulazione rassomiglia e si appressa ad alcune delle virtù più rare e artifici più ascosi dell’*Iliade*»²³⁸, si delinea la prospettiva di una letteratura capace di racchiudere nelle sue invenzioni «tutto il corso della natura, e tutto l’operare e ’l ragionare degli uomini»²³⁹ e, per tale via, di farsi pilastro della conoscenza civile indispensabile al legislatore; una poesia filosofica che Gravina comincia qui per la prima volta a delineare²⁴⁰ e che si propone come depositaria di una saggezza politico-civile che,

²³⁴ Verso un giudizio anche morale porta l’accostamento alla riflessione dell’*Hydra mystica*, nella quale, come si ricorderà, l’eloquenza di Cristo era caratterizzata nel senso della consonanza delle parole con le cose, dei pensieri con i fatti.

²³⁵ GRAVINA *Discorso*, p. 56.

²³⁶ Ivi.

²³⁷ Ivi.

²³⁸ *Ibidem*, p. 57.

²³⁹ *Ibidem*, p. 58.

²⁴⁰ Del ruolo della riflessione estetica graviana nella mediazione e diffusione delle tesi baconiane che tanta fortuna avranno nella seconda metà del Settecento manca ancora una precisa ricognizione.

benché organizzata secondo il medesimo schema piramidale con cui nell'*Hydra mystica* Casistica aveva descritto la dipendenza della morale dalla salvifica predicazione di Cristo²⁴¹, elegge un ambito di interessi esclusivamente umano, a partire dalla tradizione di riferimento.

La centralità dell'esempio omerico, frainteso dai critici che non hanno saputo cogliere «la profondità della sapienza che si nasconde sotto quelle favolette»²⁴², testimonia il tortuoso corso per cui sono giunte fino a noi le acquisizioni degli antichi saggi, presentate, a differenza di quanto avveniva nell'*Hydra mystica*, come fonti ineguagliate di conoscenza. Dal confronto con esse dipende anche il giudizio sulla *Commedia*, la cui virtù risiede nell'«alto disegno», nella volontà di Dante di comprendere «in un'opera, non solamente le umane e le civili cose, ma le divine e le spirituali» con una scelta che lo rende emulo «di Orfeo, di Lino, di Dafne, d'Omero, d'Esiodo e d'altri antichi saggi che distesero sopra la luce della loro dottrina il velame della poesia»²⁴³. L'altro esempio che Gravina trae dalla letteratura italiana serve, così, per porre la questione del discrimine fra poesia e filosofia, favole e contenuti dottrinari: è questo, infatti, l'ambito in cui la *Commedia*, che seppe dipingere in maniera eccellente i «caratteri umani», mostra i suoi limiti, analoghi a quelli per i quali fu dagli antichi condannato Empedocle che «esprese le scienze col solo metro, ma non le trasformò in favole e non ne generò poesia»²⁴⁴; su questa specifica critica al poema dantesco il *Discorso* chiude la lunga premessa teorica, ripetendo il rifiuto della poesia astratta, roboante di vuote parole, su cui si era aperta la critica ai nuovi sofisti. Il Dante «teoretico» offre, così, a Gravina il pretesto per contrapporre all'indegnità delle «cognizioni che in quel secolo si aggiravano»²⁴⁵ «la perizia della dottrina enigmatica

²⁴¹ Gli echi dell'*Hydra*, che si concentrano prevalentemente nell'apertura del *Discorso*, permettono di comprendere meglio la celebre definizione del funzionamento del sapere umano che apre il ragionamento di Gravina: «la misteriosa piramide con la quale gli antichi saggi la scienza umana e la natura delle cose simboleggiarono: in modo che tutte l'idee disposte per grado pendano da un solo punto», strumento attraverso cui è possibile guidare l'intelletto «per entro l'intricato laberinto delle idee confuse», riprende, infatti, la descrizione che Casistica fa della stretta dipendenza del retto agire morale dall'unico principio evangelico della unione di fede e carità (GRAVINA *Hydra*, pp. 14-15), in una descrizione degli esiti della predicazione di Cristo inaugurata da Eresia in apertura di dialogo nei termini significativi di un'eloquenza per mezzo della quale le sane dottrine «sunt [...] insigni facilitate et miris verborum luminibus a Christo prolata» (GRAVINA *Hydra*, p. 7) in modo da risultare comprensibili a tutti («in sapientum ac in imperitorum pectora»).

²⁴² GRAVINA *Discorso*, p. 58.

²⁴³ *Ibidem*, p. 59.

²⁴⁴ *Ivi*.

²⁴⁵ *Ibidem*, p. 60

degli Egizi»²⁴⁶, capace di dare corpo alle astrazioni creando simboli in grado di parlare contemporaneamente al popolo ed ai saggi, e tradisce il reale obiettivo polemico: non tanto l'autore della *Commedia*, di cui la *Ragion poetica* farà il più grande poeta volgare, quanto coloro che nella sua imitazione pretesero di dar voce ai concetti filosofici con «intricati nodi di vote e secche ma strepitose parole» venendo meno a quella utilità civile che era stata la cifra della «prima intera e sana idea di poesia» tramandata dai Greci e Latini²⁴⁷. Anche e soprattutto in questo ultimo esempio torna il motivo della scelta delle favole, la cui assenza nella poesia «sparsa di lumi scientifici» lascia «un non so qual desiderio di cosa più sensibile, più varia e più viva»: esse sono, infatti, lo strumento con cui il poeta esprime «il vero sotto l'ombra del finto» suscitando quell'armonia di cui Gravina aveva enunciato, in apertura, la potenzialità cognitiva.

2.3 I «novi raggi» della poesia arcadica: le *Egloghe* di Gravina e la lezione di Lucrezio

A quest'ultima critica e alla luce che gettava, attraverso i misteri egizi, sulle precedenti osservazioni, si legano, probabilmente, le perplessità che avevano suscitato «alcuni dei sentimenti sparsi nel discorso annesso», sentimenti che, come segnalavano le tarde osservazioni di Crescimbeni «non andarono a grado di molti letterati di Roma»²⁴⁸, le cui voci di dissenso trovarono espressione nelle *Styrae* latine di Settano (precocemente tradotte in volgare e largamente diffuse²⁴⁹). Il tema della poesia filosofica cui Gravina aveva legato le sue osservazioni su Dante rimandava, infatti, esplicitamente, alla recente esperienza delle *Egloghe*, già indicate dalla lettera in versi

²⁴⁶ Ibidem, p. 59.

²⁴⁷ Cfr. ibidem, p. 60: «invece d'esser le scienze velate di colori poetici, si vede appo noi la poesia sparsa di lumi scientifici, se scienze possono chiamarsi gl'intricati nodi di vote e secche ma strepitose parole [...]; che alla fine a voler poi porre in giusta bilancia quegli intrecci e gruppi di luminose parole, che paiono rampolli di gran dottrina, poco peso in essi si ritrova, e nulla di reale si stringe, e resta negli orecchi un non so qual desiderio di cosa più sensibile, più varia e più viva».

²⁴⁸ CRESCIMBENI *Guidi*, p. XXVII.

²⁴⁹ La prima edizione delle *Satyrae* risale al 1696 (QUINTUS SETTANUS, *Satyrae*, Roma, apud Trifonem [ma Napoli secondo la segnalazione di Melzi], 1696); solo due anni dopo ne esce un primo volgarizzamento, *Le satire di Settano tradotte in versi volgari*, Spira, 1698; le edizioni si succedono numerosissime per tutto il Settecento, una edizione novecentesca della versione volgare è stata curata da AMEDEO QUONDAM, Ravenna, Longo, 1976. Esplicito riferimento all'edizione dell'*Endimione* si trova nella satira II, vv. 136-144 (dell'edizione Quondam), nei quali Settano immagina che il protagonista della favola guidiana si lamenti di «quella merdosa sua goffa appendice» e chiami in sua difesa «de' boscherecci numi la zampogna».

di Guidi quali depositarie dei «novi raggi» della sapienza di Bione e qui evocate dall'elogio di «alcune nobili e belle allegorie»²⁵⁰ pur presenti nella *Commedia*, allegorie a cui molto devono quelle proposte, appunto, dalle egloghe graviniane²⁵¹. La prima parte del *Discorso* aveva, insomma, riassunto, accogliendo l'esortazione della premessa di Guidi, i nuovi temi che Bione Crateo aveva offerto con i suoi versi alla riflessione della neonata accademia²⁵²: innanzi tutto il ruolo centrale riconosciuto al sapiente la cui rinnovata immagine si legava strettamente al valore cognitivo attribuito alla poesia, non più arte ma «scienza poetica» di esplicita radice laica.

L'indubbia preminenza che in questo ambito acquisivano Omero e i più remoti saggi del paganesimo era resa anche più preoccupante dall'importanza che il *Discorso* dava alla poesia e alla saggezza da essa derivata, utile strumento nelle mani del legislatore che in essa era invitato ad apprendere i fondamenti della «vita civile». Un legame, quello fra educazione e letteratura che, significativamente, le satire di Sergardi stigmatizzavano con ferocia giungendo a riproporre contro Gravina le accuse di omosessualità e pedofilia che erano state mosse a Socrate; così Settano²⁵³:

ma venghi fuori intanto e prenda lena
la legge che vietò l'empio peccato
di cui Gomorra e Sodoma fu piena;
e ti chieggia l'edil perché turbato
rassembri allor che non ti guarda in faccia
Telefo bello e 'l tuo Carin sbarbato.
Ma tu non temi di cotal minaccia,
anzi a pie' del gran monte Quirinale
ten vai di premi e ricompense in traccia,
mercè che con la luce universale
la cieca notte delle menti allumi
spargendo di virtù seme immortale;
ed ogni studio, ogni sudor consumi
in allevare i giovinetti alteri
e farli gran poeti ancor presumi.

²⁵⁰ GRAVINA *Discorso*, p. 60: «l'infelicità delle cose partorisce talvolta appo lui [=Dante] infelicità d'espressione, e toltene alcune nobili e belle allegorie con le quali velò molti sentimenti morali, nel resto espose nude e co' suoi propri termini le dottrine, e trasse col suo esempio al medesimo stile quei che dopo lui tennero il pregio della poesia».

²⁵¹ Sul ruolo dell'opera di Dante nella riflessione di Gravina cfr. il recente ANNARITA PLACELLA, *Gravina e l'universo dantesco*, Napoli, Guida, 2003.

²⁵² L'acquisizione del 1692 quale *terminus ante quem* per la composizione delle Egloghe, posto da Quondam sulla base dell'indicazione della data (1692) sul ms. Vat.Lat. 8220 alla base dell'edizione moderna, è confermato dai già citati versi della dedica di Guidi all'Albani nell'edizione dell'*Endimione*.

²⁵³ Ad offrire documentazione dell'insofferenza per i successi di Gravina come pedagogo è ancora la II satira, vv. 23-39 (SERGARDI *Satire*, pp. 101-102).

Basta che questo sia nei lor pensieri,
 e che abbin per le mani tutto giorno
 vecchi Lucrezi e affumicati Omeri

Versi in cui l'educazione letteraria basata sull'antico è l'obiettivo principale della polemica contro Filodemo-Gravina e nei quali appare evidente il nesso fra il *Discorso* e i contenuti delle *Egloghe*, nelle quali è ravvisabile una forte presenza lucreziana sia nella descrizione dell'amore come forza generativa che informa di sé il continuo divenire del mondo animato²⁵⁴, sia nella tranquillità del sapiente sollevato al di sopra delle passioni da una dottrina che si fonda sulla contemplazione della natura²⁵⁵. Questi i termini in cui la ninfa Egeria tesse l'elogio di Elpino al termine della terza egloga²⁵⁶:

Fortunato colui che tempra e regge	130
in questo corso l'alta voglia onesta	
e 'l più puro piacer libero elegge.	
Felice chi con mente agile e presta	
di tale ardore alzato in ciel si posa,	
ove nebbia no 'l giunge egra e molesta.	135
Ivi queta il suo spirito, ivi riposa,	
ivi trova l'amor tranquillo stato,	
e scorge luce al volgo vile ascosa.	
Tentar tal'opra al saggio solo è dato,	
il saggio solo al par di Giove	140
tra mortali sen va lieto e beato.	
Di lui speme o timor l'alma non move,	
libra nel giusto ogn'atto e tende al vero,	
né può fallace ben torcerlo altrove.	
Presta a l'eterno Dio culto sincero,	145
né mai traendo a lui gli affetti nostri	
l'adombra di profano umil pensiero.	
Tale tu, saggio Elpino, a me ti mostri,	
tu che trapassi con la mente ardita	
oltre il confin de' fiammeggianti chiostri.	150

²⁵⁴ Quale rivisitazione moderna della Venere terrestre può essere letta l'intera egloga II, «Sileno overo della bellezza», la cui scoperta e intensa sensualità è priva, però, di condanna e suggerisce, appunto, nella carnale passione dei due protagonisti (il semidio Sileno e la ninfa Egle) la forza generatrice della natura.

²⁵⁵ Oltre alla descrizione del saggio che, come Elpino (maschera di Gravina stesso nelle *Egloghe*), si solleva sopra il tumulto delle passioni umane dell'Egloga III («Egeria overo dell'amore», vv. 130-150) in termini che rievocano l'Epicuro lucreziano, la tranquillità d'animo che offre la contemplazione della natura è argomento del racconto di Elpino che occupa l'Egloga VIII, dal significativo titolo «Iside overo della natura delle cose»: all'uscita dall'antro di Iside dove, al braccio di Sofia, Elpino ha assistito alla fusione del gigante Zimusan (l'essere) con Iside (la natura), egli è «contento e lieto» poiché l'ottenuta conoscenza induce la tranquillità delle passioni («pensando a quel ch'io viddi i sensi accheto / ed in quel punto che da l'antro uscia, / ne le porte viddi io sculte figure / che mi furo all'entrar fosche ed oscure», vv. 398-401).

²⁵⁶ Gravina *Egloghe*, pp. 73-74 (vv. 130-150).

Un passo in cui l'eco virgiliana²⁵⁷ inserisce in ambito arcadico un elogio del saggio che usa veri e propri calchi lucreziani²⁵⁸ affidando al suggestivo intarsio la rinnovata attualità del virtuoso Elpino, la cui Roma è perfettamente evocata dal richiamo alla conclusione del secondo libro delle *Georgiche*, nel quale alla vita beata dei pastori, appena paragonata alla tranquilla esistenza del sapiente, si contrapponeva l'inquietante ombra delle lotte fratricide su cui si era imposta la *pax augustea* e l'incombere dei Daci dal Danubio²⁵⁹. Le cupe tinte con cui Virgilio dipingeva lo scenario sul quale dare risalto alla virtù dei suoi pastori assumono, nel nuovo contesto dell'egloga graviniana, il senso di un preciso rimando ai mali della realtà contemporanea analogamente incombente e minacciosa rispetto all'appartata tranquillità arcadica: dai recenti contrasti intorno al «peccato filosofico», lotta fratricida che il probabilismo aveva portato nel cuore del mondo cattolico (come aveva sottolineato una pomposa Casistica nell'*Hydra mystica*²⁶⁰), alla minaccia proveniente dal Danubio quasi presagio dell'invasione delle truppe di Giuseppe II in uno dei momenti più cupi del pontificato di Clemente XI²⁶¹ e simbolo delle tensioni che si stavano delineando intorno alla successione al trono di Spagna, all'invettiva contro la brama di ricchezze e onori tematizzata da Gravina nell'egloga VII («Entelia del vero e del falso»). Una situazione cui contrasta il canto di Elpino, pastore della nuova Arcadia, al quale, come dichiara Ergasto al termine della prima egloga, Pan «svelò la densa scorza / in cui coverto si nasconde il vero»²⁶². Egli è presentato, come acutamente denunciava Sergardi, nei

²⁵⁷ Cfr., nei versi conclusivi del libro II, il celebre accostamento fra il saggio epicureo e il sereno vivere dei pastori: «Felix, qui potuit rerum cognoscere causas / atque metus omnis et inexorable fatum / subiecit pedibus strepitumque Acherontis avari. / Fortunatus et ille deos qui novit agrestis / Panaque Silvanumque senem Nymphasque sorores.» (Virgilio, *Georgiche* II, vv. 490-494).

²⁵⁸ Cfr., ad esempio, LUCREZIO *De rerum natura* I, vv. 72-73: «Ergo vivida vis animi pervicit, et extra / processit longe flammantia moenia mundi»; versi di cui i vv. 149-150 di Gravina sono l'esatta traduzione, considerando che perfino la sostituzione di *moenia* con "chiostri" deriva dal passo lucreziano che, come si ricorderà, ha, nel verso precedente, esaltato in Epicuro «[qui] ecfingere [...] arta / naturae primus portarum *claustra* cupiret» (vv. 70-71; il corsivo è mio).

²⁵⁹ VIRGILIO, *Georgiche* II vv. 495-499: «Illum non populi fascas, non purpura regum / flexit et infidos agitans discordia fratres, / aut coniurato descendens Dacus ab Histro, / non res Romanae perituraque regna, neque ille / aut doluit miserans inopem aut invidit habenti».

²⁶⁰ GRAVINA *Hydra*, pp. 12-13; e non sarà inutile ricordare che Epicuro è l'unico filosofo antico di cui nel trattatello si prendano, in qualche modo le difese, poiché condannò l'empia religione dell'umanità fanciulla.

²⁶¹ A differenza di quanto predetto da Cristina di Svezia per bocca del Guidi il pontificato di Clemente XI vedrà la sconfitta della politica dell'equilibrio già perseguita dai suoi predecessori: nel 1709 sotto la minaccia dell'entrata delle truppe imperiali nella stessa Roma l'Albani sarà costretto a sottoscrivere un trattato in cui riconosceva nell'arciduca Carlo, fratello dell'Imperatore, il nuovo re di Spagna, premessa della sconfitta sancita dai trattati di Utrecht (1713) e Raastadt (1714).

²⁶² GRAVINA *Egloghe*, pp. 64 v. 94-95: è l'altro "elogio di Elpino" proposto dalle *Egloghe*, occupa i

de l'idee più sublimi al fonte eterno,
per entro cui scorgesti il valor vero.
Ne la tua mente il gran motor superno
vibra de' raggi suoi più chiaro il lume, 100
sì che per te più a dentro anch'io discerno.
Or muovi dietro al bel desio le piume,
e dove cara ti fia di me l'opra,
seguì quel c'ha tra noi vecchio costume,
e 'l fido Ergasto in ogn'impresa adopra. 105

Un elogio in cui la ripresa del celebre *incipit* del terzo libro del *De rerum natura*²⁶⁹ sottolinea la riproposizione per Elpino del medesimo ruolo di guida che Lucrezio attribuisce a Epicuro: nelle parole di Ergasto risuona la stessa fiducia con cui l'esempio latino invitava a seguire le orme di tanto maestro, un modello evocato qui dalla riproposizione delle anafore del pronome personale di seconda persona («a te», «tu», «nella tua mente») che ripetono i lucreziani «te sequor», «tu, pater», «ex tuis chartis»²⁷⁰ e rafforzano la considerazione finale per cui, tramite Elpino, anche Ergasto potrà vedere «più a dentro» nelle cose. L'intima connessione fra pedagogia e sapienza dipende, così, direttamente dal modello lucreziano²⁷¹, al quale è, evidentemente, da ricondurre anche l'insistenza sulle immagini “luminose”, di cui sono intessuti anche gli elogi di Epicuro che scandiscono il *De rerum natura*²⁷²; un legame che le *Satire* sfruttano per condannare *tout court* gli insegnamenti, la «dotta novella»²⁷³, che le

²⁶⁹ Cfr. n. 88.

²⁷⁰ LUCREZIO, *De rerum natura* III, vv. 1-13.

²⁷¹ Testimonianza preziosa sono, anche a questo proposito, le *Satire* di Sergardi: la sesta, che avrebbe dovuto chiudere la serie latina (come si apprende dai primi versi), si intitola, appunto «La scuola» e svela l'obiettivo dell'opera di Settano nel voler trarre in salvo gli «scolari» travati da Filodemo chiudendo per sempre «la scuola già dei luminosi» (SERGARDI *Satire*, p. 167, v. 215).

²⁷² Noto è l'ampio dibattito intorno all'esistenza o meno della “setta dei luminosi” e all'eventuale appartenenza ad essa di Gravina: ampio risalto alla questione diede già QUONDAM [1968] che propose poi una lettura delle *Egloghe* tutta in chiave, appunto, “luminosa” (QUONDAM [1970]); fondamentali per comprendere i termini filosofici della questione rimangono le pagine di BADALONI [1961] e le osservazioni, in contrasto, di GARIN [1971], le cui notazioni di fondo rimangono, a mio avviso, filologicamente sensate. La fonte sergardiana dell'informazione, anche se già del 1700 (e non solo della tarda e interpolata edizione del 1785), pone, infatti, almeno due ordini di questioni: intanto l'intento violentemente polemico del testo (le *Satyrae* appunto) e, poi, la data dell'edizione annotata delle *Satyrae* a cui tutti si riferiscono (Q. SECTANI, *Satyrae*, Amstedolami, apud Elseviros, 1700): in una polemica aspra come quella che caratterizzò la ricezione delle *Egloghe* graviniane i testi assumono significato in dialogo diretto con gli interlocutori del momento tanto che, come si cercherà di mostrare, la posizione di Gravina muta, almeno parzialmente, fra il *Discorso* e il *Dialogo di Faburno e Alcone* che (è bene ricordarlo) non è presente in nessuno dei due mss. che conservano la serie completa delle *Egloghe*, ma si conserva nel ms. XIII C 101 miscellaneo della B.N.N.. Insomma, in questo lavoro ho cercato di evitare di spiegare il Gravina delle *Egloghe* con quello delle *Orationes* (la cui prima edizione è del 1712), come la critica su questo autore non ha, al contrario, mai smesso di fare.

²⁷³ GRAVINA *Egloghe*, p. 109 v. 178 (*Egloga* VII).

Egloghe contengono.

I maligni suggerimenti di Settano colgono, così, un aspetto importante, e trascurato, della riflessione di Gravina: debitrice dell'immagine che se ne trae dai versi di Lucrezio²⁷⁴, è anche la «scienza poetica» cui Gravina intende riferirsi, una scienza le cui ragioni costituiscono l'ultimo grande tema affrontato nel ragionamento. L'«ignoto sentiero» attraverso il quale Elpino è giunto al «fonte eterno» delle idee più sublimi rievoca, infatti, gli «avia Pieridum loca, nullius ante trita solo»²⁷⁵ attraversando i quali Lucrezio intende «integros accedere fontis», in un ragionamento in cui si fondono novità delle cose e novità della poesia necessaria per rappresentarle: la dichiarazione che «nec me animi fallit quam sint obscura»²⁷⁶ premessa dal poeta latino, compare in termini analoghi nel *Discorso*, in cui si ricorda quanto «difficile ed oscuro è il conoscere»²⁷⁷, difficoltà che solo un rinnovato linguaggio poetico poteva superare²⁷⁸, come, ancora nel I libro, Lucrezio aveva affermato in termini che molto si avvicinano all'idea del valore conoscitivo della poesia che Gravina affida alle pagine di accompagnamento all'*Endimione*. La ricerca di un carne attraverso il quale offrire quei lumi indispensabili per entrare dentro le cose nascoste²⁷⁹ componendo “tam lucida carmina de re obscura”²⁸⁰, alla base dell'esperienza del *De rerum natura*, esprime l'aspetto dell'antica sapienza poetica che Gravina invita ad imitare nell'esempio reale di Guidi e in quello fittizio di Elpino, capace di tenere “sospesi” gli ascoltatori con la

²⁷⁴ In particolare i vv. 921-950 del I libro ai quali, con un'anticipazione del tema svolto dall'*incipit* del IV, Lucrezio affida una giustificazione della scelta di affidare alla poesia la divulgazione della dottrina di Epicuro.

²⁷⁵ LUCREZIO *De rerum natura*, I vv. 926-934: «avia Pieridum peragro loca, nullius ante / trita solo. Iuvat integros accedere fontis / atque haurire, iuvatque novos decerpere flores, / insignemque meo capiti petere inde coronam, / unde prius nulli velarint tempora Musae; / primum quod magnis doceo de rebus, et artis / religionum animum nodis exsolvere pergo; / deinde quod obscura de re tam lucida pango / carmina, musaeo contingens cuncta lepore». Si è scelto di trascrivere in modo esteso il passo lucreziano per rendere più agevole il confronto con la riflessione graviniana.

²⁷⁶ *Ibidem*, I v. 922.

²⁷⁷ GRAVINA *Discorso*, p. 56.

²⁷⁸ Un aspetto, questo della tensione fra nuovi contenuti e nuova forma poetica, che la critica lucreziana ha ben sottolineato. Cfr. LEONARDO FERRERO, *Poetica nuova in Lucrezio*, Firenze, La Nuova Italia, 1949; ma anche il più recente CLOTILDE CRACA, *Le possibilità della poesia. Lucrezio e la madre frigia*, Bari, Edipuglia, 2000.

²⁷⁹ LUCREZIO *De rerum natura*, I vv. 136-145: «nec me animi fallit Graiorum obscura reperta / difficile inlustrare Latinis versibus esse, / [...]; / sed tua me virtus tamen et sperata voluptas / suavis amicitiae quemvis efferre laborem / suadet, et inducit noctes vigilare serenas, / quaerentem dictis quibus et quo carmine demum / clara tuae possim praepandere lumina menti / res quibus occultas penitus convisere possis».

²⁸⁰ *Ibidem*, I v. 933-34; cfr. n. 99.

sua «saggia favella»²⁸¹, chiudendo «in ogni voce un vivo oggetto»²⁸², «con parole tali che spesso si cangiano nel proprio essere delle cose»²⁸³.

La dolcezza della poesia, la sua capacità di cogliere il vero nascosto sotto la scorza della realtà è, dunque, lo strumento con cui suscitare le scintille divine che ciascun uomo cela in sé, in un ragionamento che, attraverso l'intenso dialogo con gli antichi, sposta la tensione di ricerca della verità che aveva caratterizzato la riflessione morale (e quindi teologica) dell'*Hydra mystica* verso una «scienza umana», utile alla «vita civile»; una riflessione che riconosce nell'armonia che caratterizza il parlare poetico il «fonte del sapere umano», come Gravina aveva dichiarato nella celeberrima, e un po' oscura, affermazione con cui si apriva il *Discorso*²⁸⁴:

il fonte del sapere umano vive nella mente umana istessa [...]. Ciascuno porta in sé la selce da poter trarne le scintille, ma risveglia l'ascosa fiamma solo chi sa per dritto filo reggere e condurre il suo intelletto per entro l'intricato laberinto delle idee confuse, disponendole in giusta semetria ed in luogo proprio, formando di esse la misteriosa piramide con la quale gli antichi saggi la scienza umana e la natura delle cose simboleggiarono.

Le pagine di Bione Crateo separavano, così, di fatto, etica civile e morale religiosa²⁸⁵, inaugurando il tortuoso percorso che prelude in Italia allo sviluppo di una coscienza nazionale.

2.4 Il «velame fosco» delle muse: un'apologia delle *Egloghe di Bione Crateo*

[Gli] antichi saggi [...] distesero sopra la luce della loro dottrina il velame della poesia, quasi nebbia che copriva agli occhi de' profani la sublimità e lo splendore della sapienza; di modo che la poesia era una sopraveste della filosofia, la quale innanzi al

²⁸¹ GRAVINA *Egloghe*, p. 109 v. 179 (egloga VII).

²⁸² *Ibidem*, p. 115 v. 409 (egloga VII).

²⁸³ Gravina *Discorso*, p. 59.

²⁸⁴ *Ibidem*, p. 52.

²⁸⁵ La riflessione graviniana sembra in tal senso avvicinata ai sofferti tentativi di superare i termini religiosi del conflitto fra il papato e le emergenti monarchie nazionali in Europa, ma anche in Italia (si pensi anche soltanto alla questione della "chinea" e ai conflitti fra Roma e il Regno di Napoli che dureranno per tutto il Settecento), che caratterizzano momenti ben più tardi della politica culturale romana: penso, ad esempio, al delinearsi, negli anni Settanta del Settecento di quel "partito clementino" (da papa Clemente XIV Ganganelli, il soppressore della Compagnia di Gesù) che vedrà fra i suoi primi aderenti il giovane Bertola e di cui sarà organizzatore Amaduzzi in anni in cui in Acadia torneranno ad essere condivise posizioni, per dir così, "graviniane". Anche nel caso di Gravina, come in quello dei sostenitori di Clemente XIV, la questione del giansenismo o della minore o maggiore ortodossia dei protagonisti delle dispute si rivela spesso fuorviante. Sull'interessante pontificato di Clemente XIV si vedano i recenti saggi raccolti in *L'età di papa Clemente XIV. Religione, politica, cultura*, a cura di MARIO ROSA e MARINA COLONNA, Roma, Bulzoni, 2010.

volgo compariva mascherata, per cagione che talvolta sensi sanissimi nelle menti deboli si corrompono e generano opinioni perniciose alla repubblica ed alle virtù morali, onde stimaron bene che tai gemme non si portassero esposte, acciocché le potesse occupare solamente chi potea formarne giusta e sana estimazione²⁸⁶.

L'opposizione del saggio ai "profani" era un altro dei temi ricorrenti delle *Egloghe* e non soltanto nei termini lucreziani del *prior qui*, dell'eroe che con la sublimità del suo ingegno ha conquistato anche per gli altri la corretta conoscenza delle cose, o della separazione indotta dal contrasto fra la serenità del sapiente e i turbamenti della vita, le tempeste, in cui la maggioranza degli uomini è travolta. La necessità della traduzione poetica degli oscuri concetti della filosofia, pur presente nell'argomentazione del poeta latino, acquisiva in Gravina anche, e soprattutto, un altro significato: la "veste poetica" non era tanto una traduzione, quanto una «maschera», più atta a coprire che a svelare, insomma, come lamenta Faburno, protagonista dell'inedito dialogo²⁸⁷ a cui Gravina aveva affidato l'esplicita difesa delle sue *Egloghe*. All'immagine del miele sparso sull'orlo della coppa per ingannare un recalcitrante fanciullo si sostituisce la «sopraveste» chiamata a proteggere i luminosi segreti della vera sapienza dal «guardo altrui avido e bieco»²⁸⁸, in base a una riflessione che comincia a delinearci a partire dall'egloga quinta, che già nel titolo, «Temi»²⁸⁹, allude ai suoi contenuti politici.

Protagonisti del dialogo sono Bione, cioè Gravina stesso, e Temi, «ninfa valorosa e saggia»²⁹⁰, presentata nei primi versi in termini significativi: essa è cara a Mercurio e Febo e il suo ruolo, «tra pastori e ninfe»²⁹¹, piega le caratteristiche della Cinzia guidiana, con cui condivide le attività venatorie e la passione per un pastorello²⁹², in

²⁸⁶ Gravina *Discorso*, p. 59.

²⁸⁷ Il *Dialogo di Faburno e Alcone*, conservato presso la B.N.N. (MSS. XIII C 101) è stato pubblicato da Quondam in apertura alla edizione delle *Egloghe* (GRAVINA *Egloghe*). La decisione di non pubblicarlo è in sintonia con la scelta, che accomunò il destino editoriale delle *Egloghe*, di non lasciarsi coinvolgere in una polemica diretta con l'autore delle *Satyrae*. Una decisione caldeggiata da Francesco Pignatelli, come testimonia la lettera di Gravina del 20 giugno 1699, nella quale, mostrandosi stupito della diffusione delle *Satyrae* di Settano che il suo protettore gli segnalava con una certa preoccupazione, egli ricorda all'interlocutore la «mia pazienza che mi ha fatto tanto merito appo Sua Santità e ministri ed ogni altra persona di garbo. Onde, questa è la miglior grazia che supplico da Dio. E se V.S.I. vuole sapere che opinione ha di me, Sua Santità ne potrà esser ben ragguagliata da monsignor vice gerente. Del resto, attenda V.S.I. ad osservar gli effetti, che spero farmi conoscere fedele esecutore delle sue Sante e fedeli ammonizioni datemi in questa ultima lettera ed in altre, che son le mie più salutari medicine. L'istituto mio, sarà servir bene il pubblico e i privati ed attendere a dar spesso libri alla stampa» (GRAVINA *Ep.* p. 26).

²⁸⁸ GRAVINA *Egloghe*, p. 113, v. 351 (egloga VII, «Entelia del vero e del falso»).

²⁸⁹ Qemiç è, in greco, la dea della giustizia.

²⁹⁰ GRAVINA *Egloghe*, p. 89, v. 10 (egloga V).

²⁹¹ Ivi.

²⁹² Lungo le sponde del Tevere, infatti, la ninfa caccia «cervi [e] [...] damme», e la passione che la

direzione più esplicitamente mitopoietica. Anche il riferimento a Mercurio, infatti, oltre a quello, più ovvio, ad Apollo, rimanda alla funzione letteraria, dal momento che, come si legge nel *De lingua latina*, ad esso è attribuita l'invenzione delle lettere dell'alfabeto e la loro originaria rivelazione agli egizi²⁹³; non solo, la passione amorosa che lega il dio alla ninfa la rende, in qualche misura, figura omologa di Prometeo, la cui triste vicenda, accostata all'esempio di Tantalo, è inserita nel lungo racconto di Temi che occupa questa egloga: anche lei è tramite fra gli dei e gli uomini, giacché permette ad Olinto, semplice pastore, di scorgere le profonde verità di cui è stata messa a parte; a differenza dell'imprudente titano, però, nell'offrire all'amato i doni divini li «scuopre con suoi detti e vela»²⁹⁴. Essa è, così, il simbolo della rinnovata poesia arcadica, come conferma una nota al testo, presente nel ms. veneziano delle *Egloghe*²⁹⁵, nella quale si ricorda che Temi è il nome greco di Carmenta (da *carmen*), «madre di Evandro, che si crede essere stata la sibilla Severina venuta d'Arcadia in Roma» e benevolmente accolta (ancora in base alla leggenda) da Fauno sulle rive del Tevere; una poesia, dunque, venuta dalla Grecia in Italia, dagli espliciti contenuti sapienziali e caratterizzata da un linguaggio che, contemporaneamente, “scopre” e “vela”. Ad indurre questo genere di carne sono gli stessi vaticinii che Olinto ascolta dalla sua amata e che Bione conserva in sé «per luce eterna ai secoli futuri»²⁹⁶: come spiega Carmenta nei primi versi della sua profezia, infatti, la forma poetica è lo stratagemma con cui le scintille di sapienza, che irrompono dal petto di chi, come lei, è reduce da «immortale ampio viaggio»²⁹⁷, vengono celate agli sguardi importuni,

lega ad Olinto e che funge da cornice per il contenuto dell'egloga (secondo lo schema già individuato da QUONDAM [1970]), ricalca quella fra Diana e Endimione rappresentata nella favola di Guidi: il fortunato Olinto, «più d'ogni altro pastore [...] / lieto e felice» (GRAVINA *Egloghe*, p. 90, vv. 56-57) è, come Endimione che rende le selve arcadiche adatte ad ospitare i «nuovi fonti» della poesia, il tramite attraverso cui la favola filosofica di Temi giunge a Bione.

²⁹³ GRAVINA *De lingua latina*, pp. 130-131: «ex antiquioribus vero Diodorus Mercurio Aegyptio literarum inventionem assignat; quicum consentit Cicero, cui quintus est Mercurius, Theut Aegyptiis dictus. Hunc Plato tradit ostendisse regi aegyptio literarum inventionem, qua se memoriae subsidium comparasse praedicabat; regem autem respondisse arte illa non tam memoriam quam reminiscentiam juvari».

²⁹⁴ GRAVINA *Egloghe*, p. 90, v. 62.

²⁹⁵ Il testo, completo, delle *Egloghe* è tramandato da due mss., il VAT.LAT. 8220 della B.A.V. e il CL. 9 n. 98 (coll. 6992) dei mss. italiani della B.N.V., per la descrizione dei quali cfr. QUONDAM [1970]. Le annotazioni sono presenti solo nel ms. veneziano e contribuiscono a individuarlo come successivo al ms. romano. Esse, infatti, corrispondono esattamente all'interpretazione delle *Egloghe* proposta nel *Dialogo di Faburno e Alcone*, collocabile, presumibilmente, nel periodo di stesura degli *Opuscula* (1694-1696) cfr. la n. 308.

²⁹⁶ GRAVINA *Egloghe*, p. 91, v. 74.

²⁹⁷ GRAVINA *Egloghe*, p. 91, v. 91. Questa l'invocazione con cui Temi chiede di riuscire a celare ciò

divenendo, di fatto, l'unico linguaggio in cui è possibile esprimere la verità. Prima di narrare l'oscura favola dell'aquila così ricorda la ninfa il dovere del saggio²⁹⁸:

A gli altrui sguardi dee celare il volo
uom che troppo alto con la mente poggia,
d'ira e d'invidia dolorosa pioggia
cade in colui che scompagnato e solo
non preme l'orme del volgare stuolo.

Una punizione ben esemplata dai miti di Prometeo e Tantalo che Temi rievoca, esempi di «fervido intelletto» che hanno creduto di poter «trarre in terra / il cielo»²⁹⁹ e sono incorsi nell'ira divina; al loro errore la profetica ninfa contrappone il suo carne, adatto alle fragili menti degli uomini³⁰⁰, perché capace di velare il «gran pensier» che contiene riservandone la comprensione solo a chi ne è degno; pronuncia quindi la profezia, che, malgrado quanto promesso dalla lunga premessa, non è poi così oscura. Nelle vicende dell'aquila, che dopo aver «ingombra[to] con le piume / il biondo fiume» e aver «ornato il nido di scettri e di corone» conquistati nelle sue imprese torna verso oriente abbandonando ad «Aquilone» che scende da nord il «bel orto», rivive l'immagine della potenza romana e del suo declino in Italia e nell'Europa occidentale; mentre la «tortorella umile», che, sola, non viene travolta dal «fiero turbine» portato da Aquilone, ma, al contrario «raccoglie i tronchi in mille parti / rotti e disparti e con pregar pietoso / a l'orgoglioso Borea in mezzo al corso / impone il morso»³⁰¹, simboleggia la religione cristiana che, a Roma, sostituisce ai successi militari della «fida ministra di Giove» quelli pacifici ma altrettanto potenti della fede («sotto il [suo] soave impero ognun si piega»³⁰²); una serenità che svanisce negli ultimi versi, occupati dal «nuovo assalto [che] a lei da neri chiostrì / muovono i mostri»: «un leone», «un lupo» e «la volpe astuta» costringono la «tortorella» alla fuga e Temi così conclude la

che ha visto: «Ahi, ch'un forte e vivo raggio / mi sfavilla fuor del petto / e disserra il chiuso aspetto / del futuro ad ogni gente. // Deh ricopri a l'altrui mente / vago spirito il gran consiglio / che di sotto il grave ciglio / del sommo Giove / si volge e move» (ivi, vv. 92-100).

²⁹⁸ Ivi, v. 101-105.

²⁹⁹ Ibidem, p. 92, vv. 140-141.

³⁰⁰ Ibidem, p. 93, vv. 175-185: «Deboli e frali / son de' mortali / le menti a regger con vigor costante / raggio abbondante di benigna stella. // Lo strepito sentir di mia favella / potrà l'ignobil volgo / ma 'l gran pensier ch'in lei stringo ed accolgo / solo a colui traluce / che 'l guardo affina / a la divina / eterna luce».

³⁰¹ Ibidem, p. 94, vv. 226-229.

³⁰² Ivi, v. 230.

fosca profezia³⁰³:

occupa il caro abbandonato nido
un gruppo infido d'affamate serpi
che i nudi sterpi rodonno coi denti
di rabbia ardenti.

Serpi che ricordano le terribili teste dell'*Hydra mystica* e anticipano l'argomento delle egloghe finali, interpretabili come traduzione in ambito etico dei minacciosi «mostri» che impediscono alla mite «tortorella» di tornare al suo nido. Stretto è, infatti, in esse il legame fra ambito politico e riflessione filosofica, come testimonia l'egloga VII, «Entelia del vero e del falso»³⁰⁴, nella quale torna la condanna in toni profetici di quella che nel precedente trattato Gravina aveva definito *ratio temporum*³⁰⁵; una connessione evidenziata dallo stesso Faburno quando, evitando di dare spiegazioni della profezia di Temi e limitandosi a confessare che i voli dell'aquila gli «tramandano al naso non so qual odore di considerazioni politiche su le maravigliose e strane vicende di qualche imperio»³⁰⁶, in risarcimento della sua reticenza sulla quinta egloga propone di concentrare gli sforzi sull'analisi della successiva («Pronea ovvero della Provvidenza»), di ambito morale, e che vede ancora come protagonista Bione³⁰⁷, condotto da Alfesibeo (Crescimbeni) al cospetto di Pan da cui spera di ottenere la spiegazione di un sogno che lo ha turbato.

Alcone, così sollecitato, accomuna gli ultimi tre componimenti nella medesima prospettiva filosofica e apre una digressione che anticipa la riflessione che Gravina affiderà, dopo le polemiche suscitate dalle *Egloghe*, al latino e alla prosa³⁰⁸: gli ultimi

³⁰³ Ibidem, p. 95, vv. 242-245.

³⁰⁴ Il legame che connette la visione di Elpino a quella di Temi è evidenziato dalle parole con cui Licori la introduce («Qual nuovo spirito quindi ti trasporta? / Un nume certo, Elpino, in te ragiona / ché 'l parlar tuo voce mortal non suona», ibidem, p. 109, vv. 172-174) che ripropongono l'ardore profetico della ninfa.

³⁰⁵ Seguace della *ratio temporum*, al cui servizio e ad assecondare la quale ha orientato tutta la sua attività, è, come si ricorderà, Casistica, ipostasi del probabilismo e protagonista dell'*Hydra*.

³⁰⁶ GRAVINA *Dialogo*, p. 53.

³⁰⁷ Bione compare solo nella V e nella VI egloga che assumono, perciò, un rilievo particolare.

³⁰⁸ Il *Dialogo di Faburno e Alcone* sembra databile agli anni in cui Gravina attende agli *Opuscola* e al *Delle antiche favole*, in una fase successiva, quindi, a quella del *Discorso* e delle *Egloghe*. In tal senso testimoniano le dichiarazioni che aprono e chiudono la conversazione di Alcone e Faburno: alle critiche di oscurità rivolte alle egloghe di Bione con cui Faburno apre il dialogo, Alcone replica con la motivazione che «l'applicazione e l'esercizio che egli [= Bione] ha fatto sullo stile è stato tutto rivolto al latino e alla prosa» (GRAVINA *Dialogo*, p. 47), una giustificazione che gli avrebbe dato lo stesso Gravina e che egli ripete al termine della conversazione con Faburno («i versi che egli ha prodotti doveano per necessità cadere insieme con le foglie dell'autunno nel fine della villeggiatura, dalla quale poi passandosi alla stagione fredda è ritornato a studi più seri», ibidem, p. 58).

tre componimenti, pur essendo «di dissimile materia» dipendono tutti da «una radice comune» che deve essere individuata in «quel genere di filosofia che fu velata sotto favole e sparsa d'immagini poetiche da Omero ed Esiodo ed anche da Pindaro»³⁰⁹ e della quale traccia un'interessante storia. Così Alcone³¹⁰:

era questa la sapienza de' sacerdoti egizi trasfigurata in simboli ed immagini di vilissima superstizione, con la quale mentre pascevano il volgo e nutrivano ancora d'occulte significazioni le menti sagge ed accorte, fu di lor mano tolta e trapiantata nella Magna Grecia dall'autor della setta italica, donde uscirono gli Architetti, i Timei, i Fiblai, gli Empedocli, i Parmenidi, e donde trasser luce Leucippo e Democrito e Platone. E pare essere stato fisso nel decreto fatale che questa filosofia sommersa nel commune naufragio delle scienze e spenta dalla caligine di dottrina fantastica e verbale, dovesse poi da' medesimi paesi ove prima nacque risorgere per opera di Bernardino Telesio cosentino, che dal Verulamio, da Gassendo e da tutti i più giusti, saggi e gravi estimatori è riconosciuto e promulgato principe e duce di quanti a' nostri tempi hanno alzato l'insegna del vero ed han portato guerra e ruina alla caliginosa dottrina.

L'autore delle *Egloghe* diviene, nelle parole del suo apologeta, diffusore di quell'antica sapienza, la cui riscoperta ha potuto «partorir facella tale» da distruggere ogni «seme» della «dottrina fantastica e verbale» che aveva caratterizzato i secoli del «naufragio delle scienze»: la forza dell'antica filosofia di cui Gravina è esponente si ravvisa, prosegue Alcone, nel fatto che, malgrado essa non sia stata coltivata, ha prodotto «sempre nuovi rampolli di dottrina», come testimonia il caso di Bione che «ha voluto all'usanza ionica vestir l'italica filosofia spandendo velo leggiero sui sentimenti degli antichi filosofi e denso su quelli che sono per interpretazion propria dagli altrui semi nella sua mente germogliati»³¹¹. Il riferimento all'antica sapienza, insomma, implica progetti e prospettive attuali cui le egloghe, e in particolare le ultime tre, danno voce.

Scegliere di discutere la questione dell'oscurità della poesia di Bione e mettere al centro della riflessione un aspetto che all'altezza del *Discorso* era rimasto, tutto

³⁰⁹ GRAVINA *Dialogo*, p. 53.

³¹⁰ *Ivi*.

³¹¹ *Ibidem*, p. 54. Alcone chiude la storia della “setta italica” con una interessante apologia del suo estremo esponente, Bione appunto: «non è ancora spenta in quegli ingegni [= i cosentini] l'indole greca che sin dalla loro origine trasser seco, e son quegli uomini a guisa d'ostrache le quali entro scorza rozza e sassosa chiudono frutto saporoso e piccante. E se a quei semi è mancata la cultura, pure per la natural fertilità del terreno producon sempre nuovi rampolli di dottrina, li quali gli altri come compasciuti cercano di svellere con la maledicenza e col dispreggio a guisa de' polledri che come han bevuto il latte tiran di calce alla madre. [...] Ma non perdiam di vista Bione, ch'ha voluto all'usanza ionica vestir l'italica filosofia spandendo velo leggiero sui sentimenti degli antichi filosofi e denso su quelli che sono per interpretazion propria dagli altrui semi germogliati».

sommato, marginale rispetto all'argomentazione complessiva significa, cioè, affrontare direttamente la questione delle implicazioni ideologiche e politiche del classicismo che Gravina andava delineando, ed è forse questa la ragione principale per cui il *Dialogo* rimase inedito. Benché, in realtà, Faburno e Alcone si limitino a sollevare il “velo leggero”, quello posto a coprire i principi dell'antica filosofia, lasciando “sotto il tappeto” i nuovi germogli che se ne traevano³¹², gli squarci che la digressione storica di Alcone e le analisi delle egloghe VI, VII e VIII aprivano erano sufficienti a consigliare prudenza. Pur senza scendere nei particolari, infatti, la connessione della V e della VII egloga, così come l'indicazione della scansione della raccolta in due parti indicavano con chirezza il monito di cui i versi graviniani si erano fatti portatori. Nel *continuum* delle *Egloghe* Faburno sottolineava la discontinuità che separava le prime tre dalle restanti cinque in termini significativi: inizialmente Bione sarebbe stato «tratto dalla corrente del commune uso (del che dan segno le tre prime egloghe)», quella che aveva pensato di riformare la poesia volgare con «l'esposizione nuda delle dottrine e le speculazioni rappresentate senza corpo visibile», ma poi, a partire, quindi, dalla IV egloga, si sarebbe posto «per la via più antica e da lungo tempo abbandonata, nella quale impressero l'orme solamente gli antichi teologi, primi autori della poesia, che le naturali e divine cose di figure sensibili e di geni e membra umane vestirono»³¹³. La poesia di Bione deve essere letta dunque come il primo esito del rinnovamento letterario, unica prova fra tutti i «poeti toscani» di “poesia teologica” restaurata secondo il concetto degli antichi, in una sottolineatura che invita a cogliere un ulteriore discrimine rispetto a quello già fissato dall'esperienza culminata nell'edizione dell'*Endimione* di Guidi: se la presentazione di Elpino e Licori nella prima egloga riecheggiava l'amore di Cinzia e Endimione³¹⁴, la svalutazione dei primi tre

³¹² Faburno usa l'immagine del «tapeto» in apertura di dialogo, quando lamenta, appunto, la caratteristica fondamentale della poesia di Bione: «non gli [= a Bione] potei rendere intera lode per colpa sua, che distendendo con quel genere di poesia un velame fosco alle cognizioni scientifiche, e coprendo d'immagini corporee le sublimi speculazioni, non ne scopre poi né meno la cornice e si contenta che si vegga il ricamo del tapeto, ma non alza mai le falde per fare apparir le mense e le pietre che sotto di esse stanno ascose. Onde non solo chi l'ascolta è privo di quelle notizie, ma l'autore è fraudato in buona parte della sua lode, che potrebbe nascer così dall'invenzione delle cose e dallo scoprimento del vero, come dalla cognizione dell'artificio da lui usato in trasfigurarle e trasformarle in favole» (ibidem, p. 47).

³¹³ Ibidem, p. 49.

³¹⁴ Un parallelo che Alcone esplicita nella interpretazione che offre dell'egloga: «Elpino è un personaggio puramente ideale sul quale egli ha voluto scolpire il carattere di un di quegli antichi saggi e teologi che menavano in campagna vita pastorale, come Lino, Orfeo etrusco ed altri. Sotto il nome di Licori, che egli deriva da $\text{Li}\zeta$, che in greco significa leone, e da $\text{ko}\rho\eta$, donzella, egli ha voluto

componenti a vantaggio dell'ultimo gruppo di testi implica anche un distanziamento, magari nel senso dell'ulteriore evoluzione, rispetto alla proposta del 1692.

La traduzione in termini etico-morali dei temi storico-politici affrontati nella V egloga accentua l'importanza attribuita alle scelte culturali e filosofiche e, quindi, al ruolo della poesia nell'organizzazione della società. Il conflitto (nell'egloga VII) fra «la pura, saggia e candida Entelia» e Cofea, «indegna progenie adulterina», adombrando la cacciata dal nido della «tortorella» su cui si era chiusa la profezia di Temi, ne offre un'interpretazione che accentua le cause morali della crisi politica del papato attribuendone l'origine alla sconfitta della vera fede ad opera della perversa distorsione di essa di cui è simbolo Cofea, nata dalla violenza imposta a Genea, madre anche di Entelia, dalla impura passione di Osiride. Oltre al già ricordato invito di Faburno, autorizzano una lettura della favola di Entelia come sviluppo e spiegazione dei versi finali della profezia della egloga V numerosi indizi testuali: innanzi tutto i termini in cui si caratterizza il felice governo di Entelia, «dolce imperio»³¹⁵, in tutto simile al «soave imperio» imposto dalla «tortorella» anche per le allusioni politiche di cui si carica la descrizione di quella antica «età dell'oro», contrapposta al presente per la pace che vi regnava³¹⁶:

O più d'ogni altro fortunati in terra,
pastori che nascesti in tale etate!
Non lampo d'arme o turbine di guerra
ingombrava d'orror bosco e cittate;
né reggia man ch'i nostri greggi atterra
l'insegna alzò d'orribil potestate.

La sapienza che Entelia/«realità» irraggiava negli animi degli uomini portava dunque la pace non solo negli individui, ma anche nella società e la perdita del suo «dolce imperio», a cui si sostituisce quello della «tempestosa e torbida»³¹⁷ sorella, avviene ad opera dei medesimi «mostri» che cacciano dal nido la tortorella; le armi che Cofea ottiene dal padre Osiride corrispondono, infatti, ai vizi esemplati dalle allegorie delle

esprimere il genio superbo di una leggiadra e valorosa ma schiva e dispettosa fanciulla. Su questi due personaggi egli erge il modello ed esprime l'idea di un amor onesto sorto da pura ragione, d'ogni ombra di vile affetto spogliata. Più non saprei che dire su la prima» (ibidem, p. 50).

³¹⁵ Gravina *Egloghe*, p. 110 v. 206 (egloga VII «Entelia del vero e del falso»).

³¹⁶ Ivi, vv. 215-219.

³¹⁷ Ibidem, p.111, v. 261.

tre fiere che chiudono l'egloga V: così la volpe è l'astuzia, espressa nel «fallace canto»³¹⁸ con cui ella avvince e ottenebra le menti degli uomini promettendo loro ricchezze, capaci di soddisfarne l'avidità da lupi, e onori, cui mira la superbia del leone. L'esito dell'inafausta sconfitta di Entelia traduce all'interno dell'animo umano ciò che Temi descriveva in ambito politico: i «neri chiostri» da cui erano usciti il «leone», il «lupo» e la «volpe astuta» si trasformano allora nei «cupi chiostri» da cui il «folle desio di scettri e d'ostri» trae le «pene e dolor» con cui tormenta una «misera sempre più natura umana»³¹⁹; mentre i vizi grazie ai quali Cofea ha conquistato il regno divengono suoi fedeli ministri nelle personificazioni di Foverio (il timore), Alazonia (la superbia) e Filargira (l'avarizia), tutti e tre figli di Adelia (l'oscurità e l'ignoranza), principale artefice dei successi di Cofea. La favola di Elpino precisa il racconto di Temi, mostrando come la sconfitta di Entelia sia ottenuta attraverso l'inganno dell'«acqua incantata»³²⁰, una sorta di filtro magico che il padre consegna alla figlia malvagia affinché, cancellato il ricordo del vero, le menti degli uomini si leghino ai sensi al punto da essere facilmente dirette dall'eloquenza fallace di Cofea: effetto di «tal veleno» è quello di annebbiare la ragione, poiché esso, come spiega la nota del manoscritto veneziano, «è l'inganno nato da presunzione di sapere»³²¹, e aumentare in tal modo la forza con cui le menzogne di Cofea attraggono gli uomini: il canto con cui essa attrae le sue vittime cancella ogni verità delle cose e mistifica l'aspetto del reale costringendo la «bella Entelia» ad avvolgersi «entro una nube oscura / fuggendo il guardo altrui avido e bieco» e a trovare riparo «in chiuso speco»³²².

Nel racconto favoloso della fuga della verità dalla terra, causa di guerre e «eterna miseria», si delinea così, anche il contrasto fra due differenti poetiche: una che tende a muovere esclusivamente i sensi, l'altra che mira a ricondurre fra gli uomini la vera

³¹⁸ Ibidem, p. 112, v. 309.

³¹⁹ Ibidem, p. 114, vv. 390-397: «Misera sempre più natura umana, / da che sei preda vil dei ferì mostri! / Quanti ne strugge ognor, quanti ne sbrana / cieco e folle desio di scettri e d'ostri ! / Quante ver noi la voglia avara e insana / tragge pene e dolor dai cupi chiostri!»

³²⁰ Ibidem, p. 112, vv. 292-301: «mentre la turba in lei trepida guata, / sparge ella agli occhi lor l'acqua incantata, // Cadde in un tratto – o nuova meraviglia! - / da la lor mente ogni primier concetto, / novella cura a l'animo s'appiglia, / empie novella voglia il loro petto. / Il cuor da' nuovi moti si scompiglia, / si vestono le cose un nuovo aspetto. / Perdono gli occhi il vigore e la baldanza, / cresce a la mente il fasto e l'ignornza».

³²¹ Ivi.

³²² Ibidem, p. 113, vv. 348-353: «guerra acerba e ria / portan tutti ver te, bella Entelia! // Ma tu t'avvolgi entro una nube oscura, / fuggendo il guardo altrui avido e bieco, / e per esser d'oltraggio assai sicura, / raccogli il tuo bel corpo in chiuso speco»

Entelia (di cui l'usurpatrice si è assunta il nome) protetta da un velo, perché, ormai, l'ignoranza impedisce loro di guardarla nel suo splendore³²³; alla perversa dolcezza del canto di Cofea «che raddolciva ogni feroce belva» si contrappone la poesia filosofica delle egloghe che proprio per questo si distingueva da tutte le altre, come aveva dichiarato Faburno accingendosi a discuterne con Alcone. Così Faburno³²⁴:

con lui [Bione] non si può usare la legge che si usa con gli altri, perché egli non ci muove solamente la fantasia, ma con alcune faville che fuori di quelle scorze e grosse immagini scoppiano verso gli occhi, si dà moto all'intelletto in cui si sveglia appetito di quelle speculazioni che per entro il velo traspasano e son tratte nel medesimo desiderio tutte le facoltà della mente, onde se l'animo non gusta di quel cibo che da lontano gli si mostra, non può soddisfarci delle cose che agitano la sola fantasia e che appagano solamente quando non giunge a noi l'odore di vivanda più delicata.

Il «piacere» che Gravina promette nelle sue egloghe e che Faburno vorrebbe fosse più facilmente attingibile è, così, quasi antidoto al potente veleno di Osiride, una verità filosofica che, fondamento della serenità individuale, insegna virtù eminentemente civili: nella prospettiva della bella Entelia, infatti, la contemplazione del vero era alla base di un'età dell'oro caratterizzata dalla pace politica, oltre che dell'animo; e la sapienza dei “poeti teologi”, della quale Bione, ancora nell'interpretazione di Faburno, era l'erede, individuava nella poesia lo strumento per guidare gli uomini emancipandoli dal dominio delle passioni attraverso l'esercizio della ragione lungo l'unica via che potesse realmente provvedere all'educazione dei cittadini.

³²³ Durante i giorni felici del regno di Entelia la verità si mostrava senza veli: «o quanto allora s'apria largo viaggio / d'ogni intorno volando occhio mortale! / O quanto il sol col luminoso raggio / vibrava in noi più vivo e forte strale! / Qual del sereno ciel d'aprile e maggio / è varia in volto la stagion brumale, / tal mostravano allora i nudi oggetti / da quel ch'ora hanno differenti aspetti» (ibidem, p. 110, vv. 222-229).

³²⁴ GRAVINA *Dialogo*, p. 49.

Cap. 3

L'invenzione della tradizione: dalle *Antiche favole* alla *Ragion poetica*.

3.1 Alla ricerca di nuovi interlocutori: i dedicatari degli *Opuscula* e del *Delle antiche favole*.

Fra il 1692, anno di edizione del *Discorso sopra l'Endimione*, e il 1696 quando pubblica a Roma gli *Opuscula* e il ragionamento *Delle antiche favole*, Gravina viene assorbito da «studi più seri»³²⁵; occupazioni e interessi sui quali, ancora una volta³²⁶, abbiamo poche informazioni oltre a quelle esplicitamente dichiarate nelle edizioni delle opere che di questo periodo sono il frutto. Testimonianza di rilievo per ricostruire la riflessione di Gravina all'indomani delle polemiche sorte intorno alle *Egloghe* è, così, l'edizione degli *Opuscula*³²⁷, che raccoglie un gruppo di testi scritti, quasi tutti, entro il 1694, come si evince dalla data riportata in calce a ciascuno di essi nell'edizione romana³²⁸, stesi, cioè, negli anni in cui più violento era stato lo scontro con Sergardi e quanti, in Arcadia, non condividevano il “luminoso” progetto promosso dall'*Endimione*; a differenza degli opuscoli centrali i due ragionamenti che aprono e chiudono la silloge non sono datati e si collocano nel 1696 a fornire, come indica la loro posizione di rilievo, importanti indicazioni sull'occasione del volume, il contesto in cui Gravina intendeva inserire questo ulteriore sviluppo della sua riflessione. Se già la dedica complessiva dell'opera, a Innocenzo XII «veteris disciplinae vindex» e «publicae tranquillitatis auctor», evoca quel legame fra

³²⁵ GRAVINA *Dialogo*, p. 58.

³²⁶ Sulle caratteristiche dell'informazione documentaria alla base della ricostruzione dell'attività culturale di Gravina a Roma fra il 1689 e il 1700 si vedano le pagine di apertura del cap. 1.

³²⁷ Anche questa opera graviniana è stata, nonostante l'auspicio già di QUONDAM [1968], trascurata dagli studi più recenti che ne hanno proposto un'interpretazione rivolta alle *Origines* e, dunque, attenta soprattutto agli aspetti giuridici della riflessione culturale in essa proposta.

³²⁸ Nel caso del *De lingua latina* la data, non espressamente segnata, è deducibile dalla dedica a Emmanuel Martì che riproduce una lettera di Gravina al medesimo del 7 maggio 1694 (in MARTÌ *Ep.* pp. 2-5).

antica dottrina e garanzia di pace politica che era stato argomento delle *Egloghe*, rimandano al contesto della prima polemica arcadica³²⁹ anche la dedica del primo, «ad Casparem Carpineum cardinalem», e l'argomento dell'ultimo *opusculum*, le leggi degli arcadi di cui Gravina era l'estensore.

Nel 1695 era, infatti, entrato in Arcadia, come Ermete Aliano, il dedicatario dello *Specimen prisca juris*, il cardinale Gaspare Carpegna³³⁰, celebre canonista, ma anche uomo dai forti interessi letterari, testimoniati dalla sua ricchissima biblioteca e dalla preziosa collezione di monete antiche, oltre che dalla protezione che offriva a studiosi come il Fabretti³³¹, amico di Martì e di Gravina e ritenuto il più grande epigrafista del suo tempo; il potente prelato (il cui nome era stato uno di quelli proposti al conclave del 1689³³²) sarà uno dei giudici dei Giochi Olimpici celebrati dall'Accademia nel 1697 e la dedica di Gravina, che ne elogiava la profonda sapienza, basata sull'incontro di studi giuridici ed eruditi, individuava in lui il protettore dell'idea di letteratura civile di cui avrebbe dovuto farsi promotrice la giovane accademia; in quest'ottica, il volume si chiudeva presentando le leggi d'Arcadia recentemente redatte, e accompagnandole con un'orazione nella quale Gravina si rivolgeva direttamente ai compastori cui esse erano dirette. Al contesto arcadico rimandava, del resto, anche uno degli *Opuscula* più rilevanti, il *De lingua latina*, la cui dedica a Emmanuel Martì faceva esplicito riferimento alla recente polemica con il

³²⁹ Quella sorta intorno alla pubblicazione del *Discorso sopra l'Endimione* e alla lettura in accademia delle *Egloghe*, per cui cfr. il cap. 2.

³³⁰ Cfr. GIOVANNI ROMEO, D.B.I. *ad vocem*, vol. 20 (1977).

³³¹ Su Raffaello Fabretti, interessante figura di erudito della Roma della seconda metà del Seicento, cfr. MASSIMO CERESA, D.B.I. *ad vocem*, vol. 43 (1993). Carpegna aveva richiamato a Roma da Urbino il Fabretti nel 1773 per affidargli l'incarico di stendere gli editti pontifici e di sovrintendere agli scavi nelle catacombe.

³³² Appoggiava la sua candidatura il partito di Altieri, suoi avversari furono, invece, in generale, le corti europee di cui si fece portavoce il granduca di Toscana; Carpegna sosteneva, infatti, le richieste di quanti, come i cardinali Ottoboni e Azzolini, auspicavano una linea di intransigente difesa dell'autorità pontificia, linea di cui aveva dato prova in occasione della controversia della *régale* con la Francia (1678). La vicenda di questo prelato, la cui attività si intensifica sotto il pontificato di Clemente XI (è uno dei membri della congregazione che si riunisce dal gennaio 1704 per discutere la questione dei riti cinesi), testimonia le difficoltà, e infine il fallimento, di quella politica dell'equilibrio con cui gli zelanti intendevano ridare prestigio al papato restituendogli un ruolo politico. Così nel conclave del 1689 l'avversione dell'Austria non valse al Carpegna la fiducia della Francia, memore delle sue posizioni intransigenti nella controversia della *régale*, in una dinamica che sarà alla base anche dei futuri insuccessi di Clemente XI.

Sergardi: le pagine che accompagnavano il dialogo riproponevano, infatti, la lettera di risposta a quella con cui Martì aveva fatto recapitare all'amico il suo *Satyromastix*³³³.

Gli altri dedicatari erano il padre Johannes Gabriel Reginerius, corrispondente del Martì che intendeva affidargli la traduzione francese del *Delle antiche favole*³³⁴, l'arcivescovo di Taranto Francesco Pignatelli e il napoletano Troiano Miroballo³³⁵, quasi a ricostruire un dialogo fra cari amici, accomunati dalla medesima passione per l'antico: conversazione che gli *Opuscula* inserivano in un contesto arcadico. L'opera intendeva, così, in altre parole, tornare a discutere gli indirizzi dell'accademia riannodando il dialogo iniziato con l'*Endimione* e sviluppandone la proposta; se già nella conclusione del *Discorso* Gravina aveva indicato nel cardinale Albani il suo fondamentale riferimento, interlocutore privilegiato delle pagine con cui aveva accompagnato la favola di Guidi e protettore tanto potente da rendere trascurabili le lamentele di quanti non condividessero la sua prospettiva³³⁶, le dediche dei singoli *Opuscula* tracciano i contorni di una sorta di "partito" del cardinale, a cui

³³³ Lo scambio epistolare fra Gravina e Martì pubblicato in Martì *Ep.* comincia proprio con uno scambio di pareri sulla polemica suscitata dalle *Satyrae*. La prima lettera (del 17 marzo 1694) sono le poche righe con cui Martì invia all'amico le sue «Notulae in Sectani Satyram» offrendogli la sua solidarietà e svalutando la portata reale delle critiche mosse a Gravina: «nihil enim aliud esse censeo praeter nenias, quibus jam jam morituri cantillant».

³³⁴ Cfr. Martì *Ep. passim*. La notizia della traduzione francese, che, però, come già segnalava Quondam, non fu fatta, si evince dalla lettera di Martì a Gravina del 29 aprile 1706. Al Reginerius era dedicato il terzo ragionamento, *De conversione doctrinarum*.

³³⁵ A Miroballo, duca di Campomele e membro della consulta del Collaterale negli anni 1691-1697, è dedicato il breve scritto *De luctu minuendo* a conforto per la morte del figlio: esso segue quello di argomento analogo (*De contemptu mortis*) indirizzato a Pignatelli in occasione di una grave malattia del fratello. Alcune informazioni su Miroballo in RAFFAELE COLAPIETRA, *Vita pubblica e classi politiche del vicereame napoletano (1656-1734)*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1961.

³³⁶ La conclusione del *Discorso* mostra piena consapevolezza dell'alterità della proposta di rinnovamento letterario che vi si sosteneva rispetto alla «comune stima» e ripete l'iniziale dedica all'Albani con cui Guidi aveva aperto il volumetto in termini significativi: dalle proteste che prevede di ricevere dai «poeti celebri [che] non empiono adeguatamente lo spazio dell'idea da me conceputa», Gravina si difende affidando al futuro papa Clemente XI il compito di giudicare le sue convinzioni personali («siccome io non pretendo che quelle ragioni, dalle quali mi son lasciato reggere e guidare io, debban governar l'intelletto degli altri, così non debbono altri pretendere che la fama comune e l'autorità, dalla quale essi si lasciano occupare, si debba torre in mano il freno della mia mente. Né picciol frutto parrammi aver tratto di questo ragionamento, se quell'animo eccelso che spira novella vita alle belle arti e sparge alle abbandonate dottrine chiara luce di speranza col suo gran nome, a cui questo libro è consecrato, gradirà il devoto animo mio» GRAVINA *Discorso*, p. 73).

Gravina è, in questi anni, sempre più legato³³⁷. Un gruppo che si riconosce, politicamente, nella scelta papale di avvicinarsi alla Francia la cui diplomazia ha persuaso ampi settori della Curia incentivando le speranze della nascita di una lega dei principi italiani in grado di allontanare la guerra dai territori della Penisola e di rafforzare l'autorità di Roma, almeno in Italia. La velleità di tali prospettive emergerà in tutta la sua tragica evidenza all'inizio del nuovo secolo: nel 1696, però, la posizione dell'Albani sembra capace di ottenere un ampio e solido consenso³³⁸, soddisfacendo sia gli zelanti che il partito francese, ben rappresentato a Napoli fra gli amici di Gravina, a partire da Antonio Bulifon il cui figlio Filippo allevierà con la sua amicizia il lungo esilio spagnolo del Martì³³⁹. Sulle posizioni del futuro Clemente XI convergono in questi anni gran parte dei cardinali italiani e, certamente, i più influenti, come il veneziano Giovanni Dolfin, non a caso citato, unico poeta contemporaneo eccetto il Guidi di cui si commentava l'*Endimione*, nel graviniano *Discorso*. Egli era stato l'artefice dell'elezione al pontificato del veneziano e zelante cardinale Pietro Ottoboni (Alessandro VIII dal 1689 al 1691) e aveva contribuito alla successiva

³³⁷ Gli anni del pontificato Pignatelli (Innocenzo XII, 1691-1700) sono caratterizzati dall'inasprirsi delle tensioni fra Francia e Impero in vista della successione al trono di Spagna; in questo clima di profonda incertezza le tradizionali contrapposizioni interne alla Curia fra zelanti (fautori dell'autonomia del papato dalle ingerenze delle corone), partito francese e partito ispano-imperiale subiscono un complessivo riadattamento, nel quale si stabilisce una tregua sostanziale fra zelanti e filofrancesi, in nome della politica di distensione che Innocenzo XII inaugura nei confronti della Francia; una politica di cui regge le fila proprio il cardinale Albani ritenuto il principale responsabile dell'appoggio pontificio alla candidatura di Filippo d'Angiò al trono di Spagna. La diplomazia di Luigi XIV si conquista la fiducia di una grossa parte della curia alimentando, attraverso il cardinale Janson (con il quale Gravina era personalmente in ottimi rapporti come testimonia il carteggio con il Pignatelli), la speranza dei pontefici di costruire una lega dei principi italiani in grado di contrastare le potenze europee e di tenerle lontane dall'Italia, speranza del tutto infondata come dimostreranno i drammatici anni del pontificato di Clemente XI. La figura del cardinale Albani testimonia la convergenza degli zelanti verso il partito francese, una scelta che caratterizza tutta l'attività di questo alto prelato ed è all'origine della sua personale disfatta e della conseguente sconfitta dei suoi più fedeli sostenitori.

³³⁸ Emblematiche di questa percezione le parole con cui Martì aveva incoraggiato Gravina in occasione della polemica con Settano (cfr. sopra n. 9).

³³⁹ Su Antonio Bulifon cfr. Gaspare De Caro, D.B.I. vol. 15 (1972) *ad vocem*. L'intelligente editore di origine francese sarà un aperto sostenitore di Filippo V, tanto da essere costretto a fuggire quando le sorti italiane dei franco-ispatici volgevano al peggio: quando gli Austriaci entrano a Napoli (1707) la sua tipografia viene data alle fiamme. Del conforto che il figlio, Filippo Bulifon, offre con la sua amicizia a Martì tornato in Spagna e pieno di nostalgia per gli anni passati a Roma, sono testimonianza le lettere che l'erudito spagnolo scambia con Gravina nei difficilissimi anni del pontificato Albani (Martì *Ep., passim*).

elezione del Pignatelli, sebbene con minor entusiasmo; il suo *Creso* e la sua *Cleopatra*, lodate, appunto, dal Gravina, saranno inserite da Riccoboni nel proprio repertorio su indicazione del guidiano Scipione Maffei³⁴⁰, a testimonianza di una lunga fedeltà. E ancora al partito zelante si ascriveva il dedicatario del *Delle antiche favole*, l'arcivescovo di Bologna, Giacomo Boncompagni, creato cardinale da Innocenzo XII (Pignatelli) e la cui famiglia era strettamente legata alla corte spagnola (ragione per cui non otterrà l'appoggio dell'Austria nel conclave per la successione a Clemente XI)³⁴¹. Un gruppo di prelati accomunati, però, più che da convinzioni teologiche³⁴², dall'intento di emancipare il papato dalle ingerenze delle corone europee anche a prezzo di significative aperture ad un'idea più laica della cultura.

Questa è la ragione per cui essi attraggono e divengono riferimento per un gruppo di intellettuali spesso neppure ecclesiastici, come Gravina, Caloprese o Bulifon, interessati ai nuovi spazi che sembrano aprirsi nella cultura e nell'attività letteraria. Figura di riferimento in tal senso è lo spagnolo Emmenuel Martì, l'amicizia di Gravina con il quale si data³⁴³, o almeno si consolida, in

³⁴⁰ Sull'attività di questo importante prelado cfr. GINO BENZONI, D.B.I. vol. 40 (1991) *ad vocem*. Così di lui Gravina nel *Discorso*: «a tal pregio dell'Italia [quello dei versi sciolti] improvviso splendore accresce a' nostri tempi il *Creso* e la *Cleopatra* di un gran personaggio, nelle quali, oltre la rara e scelta dottrina delle umane e naturali cose e delle divine, onde largamente abbondano, traluce ancora quella maturità di senno e di consiglio, da cui, come da fulgore di luminosa stella, ogni detto, ogn'opra del loro autore è saggiamente guidata e scorta» (Gravina *Discorso*, pp. 71-72). Sull'importanza dell'attività teatrale nei primi anni dell'*Arcadia* cfr. MARIA GRAZIA ACCORSI, *Il teatro nella prima Arcadia: il modello pastorale e le «Antiche favole»*, «Atti e Memorie d'*Arcadia*», serie 3 vol. IX fasc. 2-3-4 (Atti del Convegno di Studi per il III centenario d'*Arcadia*), 1991-1994.

³⁴¹ Su Giacomo Boncompagni cfr. UMBERTO COLDAGELLI, D.B.I. vol. 11 (1969) *ad vocem*.

³⁴² La scarsa pertinenza di un'analisi che cerchi di stabilire il carattere di questi ecclesiastici e l'orientamento delle loro politiche culturali nei termini dell'opposizione fra filogesuiti e antigesuiti è stata segnalata a più riprese dagli storici, che hanno evidenziato come la questione gesuitica assuma in Italia caratteri differenti rispetto al complesso dibattito europeo. Testimonianza dell'ambiguità delle posizioni sulla questione gesuitica è la stessa politica dell'Albani, sia come cardinale che durante il pontificato; fra i prelati vicini a Gravina, del resto, sono noti gli interessi giansenistici dello stesso Francesco Pignatelli. In estrema sintesi, e in parte semplificando, si può dire che, mentre le potenze europee chiedono scelte drastiche intorno alle questioni di fede, interpretate nel senso del consolidamento dei nascenti stati nazionali, Roma tenta di non prendere posizione per garantire quella unità cattolica all'interno della quale spera di tornare ad esercitare il ruolo di ago della bilancia: a vincere, come è noto, sono le corone europee ed è storia settecentesca.

³⁴³ Come già segnalato, il carteggio fra Gravina e Martì, almeno la parte a noi giunta, trae occasione dalla difesa che lo spagnolo aveva assunto del Gravina contro il Sergardi; al contrario, nelle opere precedenti al 1696, sia l'inedito *De lingua etrusca* che l'edita *Hydra mystica*, manca qualsiasi riferimento all'ambito delle frequentazioni e degli interessi del Martì. Malgrado l'importanza dell'amicizia di Gravina con questo erudito ecclesiastico spagnolo, autore di un saggio sul teatro

occasione della polemica sulle *Egloghe*, e attorno al quale ruotano tutti gli interlocutori degli *Opuscula*, da Gabriel Reginerius, prelado francese a Roma sulle cui attività letterarie l'epistolario di Martì è ricco di notizie, allo stesso cardinal Carpegna, protettore di uno dei più cari amici dell'erudito spagnolo, quel Raffaello Fabretti, amico e corrispondente di Mabillon e Montfaucon³⁴⁴, costantemente evocato e rimpianto (muore il 7 gennaio 1700) nello scambio epistolare con Gravina. Allo spagnolo è indirizzato il *De lingua latina* di cui Martì è, del resto, protagonista, portavoce dell'autore in una riflessione linguistico-culturale che lascia tiepido il toscano Magalotti, come testimonia lo scambio di lettere fra i due conservato nella Biblioteca Universitaria di Pisa³⁴⁵. A Gravina che glielo ha fatto avere attraverso Paolo Falconieri, dedicatario, come si ricorderà, del primo scritto romano, l'inedito *De lingua etrusca*, così, infatti, risponde il Magalotti³⁴⁶:

Mi permetta V.S. che io le dica, che questi non sono libri per *letterati in volgare* se non quanto avessero di bisogno d'un correttivo a una presunzione mal fondata per obbligarli da ultimo a dire a loro medesimi: Quante cose non sapevo! Se V.S. ha avuta questa intenzione verso di me applaudo alla sua carità, se altra compatisco al suo inganno.

Sotto l'orgogliosa rivendicazione di essere "letterato in volgare" si intuiscono le perplessità per quell'approccio da «grammatici e critici» di cui Gravina si dichiara fautore nella lettera di risposta, attribuendo la freddezza del suo interlocutore alle «contemplazioni filosofiche e teologiche» cui egli è usualmente dedito. Il *De lingua latina* si offre, così, quale punto di vista

saguntino interessante per valutare alcuni aspetti della riflessione più strettamente teatrale di Gravina, gli studi, anche recenti, hanno trascurato di indagare i termini del legame fra i due intellettuali. Eppure Gravina rimarrà in rapporti con Martì per tutta la vita (il carteggio si interrompe alla morte del napoletano), anche negli anni "filoaustriaci" sotto l'egida del principe Eugenio. Su questa ultima fase della produzione graviniana, che andrebbe forse, almeno in parte, rivista alla luce di una più corretta collocazione dei primi anni romani, cfr. BEATRICE ALFONZETTI, *Eugenio eroe perfettissimo. Dal canto dei Quirini alla rinascita tragica*, «Studi Storici», 2004 I, pp. 259-277.

³⁴⁴ Montfaucon riporta la lettera di Martì sul teatro saguntino nel suo *L'antiquité expliquée et représentée en figure*, Paris, Delaulne, 1722. Fabretti aveva conosciuto i due eruditi francesi alla fine degli anni Sessanta, in occasione del viaggio di ritorno dalla Spagna dove era stato per nove anni come tesoriere della Nunziatura. Egli ospiterà Mabillon in occasione del suo viaggio in Italia, durante il quale il francese conosce anche Antonio Bulifon, sua guida durante il soggiorno napoletano del 1685.

³⁴⁵ B.U.P. «Fabroni Zibaldone» ms. 426, cc. 67-68; le lettere sono trascritte in Appendice.

³⁴⁶ La lettera è datata 14 settembre 1696. Il corsivo è mio.

privilegiato per cogliere lo sviluppo della riflessione graviniana successiva all'esperienza delle egloghe; una riflessione all'interno della quale la reazione di Magalotti contribuisce a segnare la discontinuità che, nell'ambito delle discussioni culturali ed estetiche di fine secolo, inseriscono le osservazioni affidate agli *Opuscola* e al *Delle antiche favole*.

L'elenco dei dedicatari, individuando nuovi interlocutori rispetto al gruppo iniziale di toscani cui si riferivano il *De lingua etrusca* e l'*Hydra mystica*, permette, allora, di cogliere le origini di un dissenso che coinvolge la formulazione complessiva del classicismo di Gravina e che si articola a partire da considerazioni di ambito linguistico. La citata replica di Magalotti utilizza, infatti, una critica che dovette caratterizzare significativamente la ricezione della riflessione estetica graviniana dal momento che la si legge riproposta dalle parole di Faburno; così nel *Dialogo di Faburno e Alcone*³⁴⁷:

non dovrebbe egli tener in sì poca stima lo stil toscano, perché quel che gli è riuscito in questa lingua non si potrebbe ottenere in uno idioma già spento e caduto dall'uso naturale del popolo, ove non si potrebbero trasbalsare le parole da una specie ad un'altra e stringere ed allargare il seno di esse al pari dell'idolo che si genera, perché con porle in altro sito di quello in che le troviamo collocate dagli autori più gravi, offenderebbero la purità anzi estinguerebbero il significato intrinseco e l'esser loro. E poi la toscana favella è un terreno nel qual resta molto da coltivare e da ridurre a stato fruttifero.

All'abbandono dell'agone poetico, con cui l'autore delle *Egloghe* aveva risposto agli attacchi di Settano, e alla svalutazione di quell'esperienza, definita marginale rispetto ad un impegno stilistico incentrato sul latino e sulla prosa³⁴⁸, Faburno contrappone il ruolo centrale del volgare, sotteso anche alla rivendicazione del Magalotti, in termini che, più che riprendere l'analisi affidata al *Discorso sopra l'Endimione*, anticipano l'argomentazione del *De lingua latina*.

³⁴⁷ GRAVINA *Dialogo*, p. 48.

³⁴⁸ Questa difesa di se stesso viene attribuita a Gravina da Alcone che racconta come, davanti ai rimproveri di oscurità, «egli a un tratto si contorce e sorridendo accenna che il frutto che egli attende da quelle egloghe sarebbe solo il gradimento di non so qual ninfa che si ha preso a lodare [...]; che per altro l'applicazione e l'esercizio che egli ha fatto sullo stile è stato tutto rivolto al latino e alla prosa; e che solamente per potersi far intender da chi volea e per dipinger le lodi di quella ninfa con colori visibili a lei, sia per questa volta fuor del suo istituto trascorso allo stil toscano e alla poesia» (GRAVINA *Dialogo*, p. 47-48). Parole importanti per datare il *Dialogo* che, su questa base, è collocabile negli anni della stesura degli *Opuscola* e del *Delle antiche favole*.

3.2 L'origini delle lingue moderne: la prospettiva portorealista del *De lingua latina*

Il *De lingua latina* si distingue dagli altri *opuscula* per la premessa della lunga lettera dedicatoria «ad Emmanuelem Martinum» che ne chiarisce il contesto, e lo inserisce nella polemica sollevata dalle satire di Settano, facendone una sorta di replica formale³⁴⁹ alle critiche che quest'ultimo aveva mosso alle *Egloghe*. Occasione del dialogo di cui sarà protagonista proprio il Martì sono state, infatti, le osservazioni con cui l'amico ha annotato i pessimi versi³⁵⁰ del Sergardi, spinto dall'esigenza di tutelare i *simpliciores* e la "gioventù" di cui essi pervertivano contemporaneamente *vita* e *oratio* in una significativa associazione. La difesa della propria esperienza poetica è indotta, così, dalla medesima istanza che aveva presieduto alla nascita delle egloghe: l'assunzione da parte del letterato di un ruolo educativo, di guida per i *semidoctos*, di cui le satire avevano ottenuto il plauso, e l'attribuzione alla letteratura e alle sue favole di una specifica funzione sociale sull'esempio della sapienza antica. Insomma, al latino e alla riflessione su di esso Gravina affidava, in contrasto con le richieste di Faburno/Magalotti, la ricerca di una poesia «da teatri» invece che «da scole»³⁵¹, mentre nel nuovo contesto gli «studi più seri» erano quelli di Martì, sorta di *alter ego*, che Gravina invitava a tornare alle

³⁴⁹ Nel senso che gli *Opuscula* furono editi, mentre il *Dialogo di Faburno e Alcone*, così come i *Giambi* e le *Declamationes seu Verrinae in Q. Sectanum* entrambi perduti e di cui danno notizia i biografanti antichi, non furono mai dati alle stampe: cfr. la notizia che ne dà QUONDAM [1968] che segnala anche un frammento manoscritto di *Dialogo sulla satira* da inserire nel medesimo contesto delle repliche a Sergardi, conservato nel MS XIII C 101 della B.N.N.

³⁵⁰ Nelle parole di apertura della lettera le osservazioni di Martì sono le «notas a te ad pessimos nebulonis illius nostri versus appositas» (GRAVINA *De lingua latina*, p. 119).

³⁵¹ Faburno aveva sostenuto l'opportunità di rinnovare la poesia volgare nella direzione inaugurata dalle *Egloghe* con la constatazione che fino a quel momento le «sofistiche e contenziose dispute» avevano tanto ingombrato la mente dei dotti «che non solamente ingombraron di vane voci le dottrine; ma lo stil poetico ancora coi termini scolastici annebbiarono, cercando di esponer le dottrine di Platone coi concetti peripatetici, che è lo stesso che voler cancellare le macchie col carbone. Perloché si allontanaron affatto dall'occhio popolare e s'immersero tanto in quei termini che produssero una poesia più tosto da scole che da teatri» (GRAVINA *Dialogo*, p. 49).

consuete applicazioni, quei «graviora studia»³⁵² cui l'aveva sottratto la volontà di correggere gli «impudentissimi scurrae deliria»³⁵³. L'elogio della vera sapienza, che riproponeva l'immagine del saggio evocata nella II georgica, contribuiva, nella conclusione della dedica, a sostituire all'Elpino/Gravina delle *Egloghe* il dotto Emmanuel protagonista del dialogo, ispirato ai “familiari colloqui” con cui Martì “spesso” invitava i giovani a dedicarsi allo studio della lingua latina le origini della quale egli aveva profondamente indagato³⁵⁴.

Il confronto fra Proclus e Emmanuel ripropone il contrasto fra latino e volgare con cui Magalotti aveva replicato al dono di Gravina e inserisce la riflessione cui dà voce il Martì nel contesto delle discussioni linguistico retoriche che avevano trovato ampio spazio negli scritti del padre Bouhours. Così devono essere interpretate, infatti, le prime pagine del dialogo, nelle quali l'iniziale opposizione fra seguaci di Cicerone e fautori di Apuleio riassume il contrasto fra istanze di restaurazione del buon gusto ed estimatori del barocco³⁵⁵, spostando in ambito latino il conflitto che Eudosso e Filanto (protagonisti del dialoghi sulla *Maniera di ben pensare*) individuavano fra francese, da un lato, e italiano e spagnolo, dall'altro. La replica di Proclo, che ringrazia gli dei di non essere preda delle follie dei moderni³⁵⁶, implica il rifiuto dell'ambito della discussione individuato da Bouhours (nessuno degli interlocutori di Gravina intende ergersi a difensore di Apuleio), e pone la questione della scelta fra volgare e latino, in un confronto che coinvolge esplicitamente il ruolo del francese rispetto alle altre lingue europee. La rinuncia all'uso dell'italiano ha,

³⁵² GRAVINA *De lingua latina*, p. 120: «refer te, quaeso, ad graviora studia et invidos dimitte consumendos livori suo».

³⁵³ Ibidem, p. 119.

³⁵⁴ Ibidem, p. 122: «ut eo te revoces unde benivolentia in nos tua et odio improbitatis abstraheris, quod tu saepe soles in familiaribus colloquiis, ut juvenes popularis linguae facilitate captos et versionibus librorum, quae in diem prodeunt, occupatos ad linguae latinae cultum impellas, id ego nunc scriptis praestiti, dialogumque contexui in quo te induxi disserentem atque aliquid promentem commentariis uberius multo explicabis ac plane subtilius».

³⁵⁵ Emmanuel ha sotto il braccio un libro di Cicerone e davanti alla perplessità di Proclo replica: «Immo vero mirum esset si hunc scriptorem non haberem eximium [...]. Nisi vero aliquis eorum sis, quibus hoc tempore Cicero sordet, Apuleius murrinam olet» (Ibidem, p. 124).

³⁵⁶ Così Proclus: «Di nolint ut usque eo desipiam. Sed eo dixi ne tibi constitutum sit linguam latinam prae ceteris amplexari, cum tot annos in veteribus libris verseris, ut jam alio tibi migrandum censeam» (ivi).

infatti, consegnato alla *lingua gallica* l'intero spazio della divulgazione dell'antica sapienza decretando, sostiene Proclo, l'impoverimento di tutte le altre lingue³⁵⁷; ritorna, in altre parole, l'osservazione di Faburno sull'impossibilità di utilizzare per argomenti moderni un «idioma già spento e caduto dall'uso naturale del popolo», impossibilità³⁵⁸ su cui si baserebbe per Proclo, appunto, l'egemonia culturale del francese. A questa interpretazione, che tende ad opporre i volgari al latino, Martì risponde tornando a proporre l'identità fra lingua e cultura già alla base della precedente riflessione graviniana: l'impossibilità di svellere il «fiore dell'eloquenza» dal suolo in cui è nato³⁵⁹ e, dunque, di individuare una lingua moderna che sostituisca quella latina, è alla base della definizione di classicismo di cui Emmanuel si fa portavoce. La questione non è, infatti, l'uso del latino al posto dei volgari moderni, ma il rapporto che la cultura e la lingua italiana instaurano con la propria tradizione latina, e, soprattutto, greca. Proclo ha frainteso l'invito di Martì: la constatazione del diffondersi «come sangue» del «*latinus sermo*» nel «corpo» dell'impero, così come il suo saldarsi alle leggi e ai costumi romani tanto da risorgere insieme a questi ultimi³⁶⁰, non mira, tanto, a sancire una superiorità, quanto ad indicare il fondamento dell'eloquenza, la necessità che le lingue mantengano il legame con le loro radici culturali ed etniche (*mores et leges*).

La protesta di Proclo che invoca per i volgari una sorte analoga a quella del

³⁵⁷ Questo il passo latino: «et libris conversis veterum omniumque populorum scriptis gallice redditis, jam copias et ornamenta cunctarum pene linguarum exhaustis, ita ut ei qui latinam vel intermiserit vel ablegarit, una gallica possit eruditionis universae campum aperire. Quae enim antea praeterquam Latinis patebant nemini, nunc occurrunt et collucent omnibus, non solum viris sed et foeminis, cum nihil hodie tam solenne sit apud matronas quam de marianis consulatibus et syllana proscriptione disceptatio» (ivi).

³⁵⁸ All'invito di Emanuel di coltivare l'eloquenza latina Proclus risponde di aver rinunciato ad un'impresa eccessivamente difficile («experiri nolui quod erat impetratu difficillimum»).

³⁵⁹ Così Emmanuel: «non te fugit inesse linguis colorem praecipuum et nitorem, scriptoribusque singulis inditam esse patriam urbanitatem et nativum leporem, qui peregrino linguarum ingenio corrumpitur, ita ut ingenuus ille flos eloquentiae convulsus e solo suo, statim exarescat ac germana virtus orationis externis moribus obliantur» (ibidem, p. 125).

³⁶⁰ Ibidem, p. 126: «extincta prope cum legibus moribusque romanis latina lingua, tamen ubi Germani, qui ad haec studia duriores erant, ingenium ad literas flexerunt atque codicibus romanarum legum longo post tempore repertis, mores simul et jura vetera revixerunt, emersit etiam lingua latina, ut studiosis vetustatis historiarum et jurisprudentiae lucem accenderet».

greco, sopravvissuto nei secoli anche senza le difese di cui godette il latino³⁶¹, offre a Emmanuel l'occasione per chiarire il malinteso e dare inizio alla riflessione sull'origine della sapienza degli antichi, che costituisce il reale argomento del dialogo³⁶². Il confronto fra *vernaculae linguae* e greco è improponibile perché pone sullo stesso piano “figli” e “genitori”³⁶³ e dimentica che “il fiore reciso appassisce”, un concetto che egli formula ora più esplicitamente con queste parole³⁶⁴:

neque vernaculae, quae a latina tanquam a capite perfluunt, retineri et conservari possent, nisi ad latinam atque inde ad graecam, quae omnium fons est et origo revocarentur. Plura, fateor, ab Etruscis, Volscis, Oscis, Sabinis ac finitimis populis in latinum sermonem incidere vocabula, sed nihil patet latius quam id quod a graeca manavit.

Sulle orme del grammatico di età augustea Verrio, ma anche delle più recenti indagini di Giuseppe Scaligero³⁶⁵ e Samuel Bochart («eruditissimi vetustatis interpretes»), Martì ricostruisce, allora, la genealogia greca della lingua latina contrapponendo alla fondazione troiana della civiltà di Roma l'idea della colonizzazione “arcadica” dell'Italia avvenuta in tempi remotissimi, ben anteriori alla guerra di Troia. Così Emmanuel, commentando le teorie che sostenevano la vicinanza fra lingua latina antica e antico greco³⁶⁶:

nec mirum si a quibus Romani genus duxerant, eorum et linguam retinuerint, quippe profecti ex Aboriginibus, quorum genus a Graecis plerique scriptores repetunt. Multo namque ante bellum trojanum tempore Arcades, Oenotro Lycaonis filio duce, ex

³⁶¹ Ibidem, p. 127: «PROCLUS. Fateor sane his radicibus coaluisse, indeque conservatam fuisse latinam linguam, sed cum graecam adhuc retineamus, nec his fuerit munita praesidiis, cur eandem sortem vernaculis linguis sperare non licebit?».

³⁶² In questa analisi dei fondamenti della cultura classica e dei valori che essa ha trasmesso alla modernità risiede il senso dell'inserimento di questo dialogo nel contesto della polemica con Sergardi: il dialogo discute, cioè, da un punto di vista teorico, gli argomenti e i temi che avevano trovato spazio nelle *Egloghe*, giustificando una contestualizzazione che sarebbe, altrimenti, poco comprensibile.

³⁶³ GRAVINA *De lingua latina*, p. 127: «Anne tu nihil amplius graecae linguae tribuis quam vernaculis? Cum illa et origine et auctoritate et dignitate linguis caeteris antecellat maxime, ac tanto caeteris praestet quanto proli parentes rivis flumen».

³⁶⁴ Ivi.

³⁶⁵ Già BADALONI [1970] aveva segnalato la rilevanza dei riferimenti graviniani a Giuseppe Scaligero, autore dalla dubbia ortodossia al quale Gravina associa, qui, il protestante Bochart. Sulla difesa di Giuseppe Scaligero dall'accusa di eresia e l'insistenza sull'ortodossia del fratello Giulio in relazione alla volontà di recuperare la loro riflessione sui rapporti fra cristianesimo e paganesimo cfr. LUIGI CORVAGLIA, *L'autenticità e la paternità della Poetica di Giulio Cesare Scaligero*, «Giornale storico della filosofia italiana», 1959, fasc. IV.

³⁶⁶ GRAVINA *De lingua latina*, p. 128.

Peloponneso in Italiam sese effuderunt et cum montes occupassent, a finitimis Aborigines appellati. Grecis enim mons οπος dicitur. Atque hi Graecorum gentem vetustissimam Pelasgos, a quibus et Arcades erant oriundi, ex Haemonia in Italiam appulsos ac diuturnis erroribus fractos et dissipatos, sedibus exceperunt.

Una tesi della cui originalità egli è perfettamente consapevole, come ammette davanti all'osservazione di Proclo sulla alterità della persuasione diffusa, che vuole Roma fondata dalla stirpe di Enea³⁶⁷: solo Bochart non si è lasciato spaventare dalla convinzione comune e indagando, come Scaligero, i primi culti romani, fra i quali non compare né quello di Venere (madre di Enea) né quello della madre Rea oggetto di culto profondo a Troia, ha confermato ciò che si legge in Omero in opposizione alla favola virgiliana.

Insomma, «non aliunde linguam latinam quam a graeca eruere licebit», e non solo per la provenienza greca di ogni scienza e sapere erudito, ma anche per l'origine dell'alfabeto, che i Greci appresero dai Fenici e trasmisero ai Romani; una questione, quella dell'invenzione delle lettere, nella quale si incontrano storia sacra e miti pagani in una collazione che, in modo simile a quanto avveniva intorno alla cronologia biblica, tende a far convergere sacro e profano, storia ebraica e racconti mitici. Benché molto incerta sia l'attribuzione della scoperta dell'alfabeto («nihil est a scriptoribus magis investigatum ac minus deprehensum quam origo literarum»³⁶⁸) che alcuni ritengono inventato per primi dai Fenici e altri dagli Ebrei dai quali i Fenici l'avrebbero appreso, le fonti più antiche ne individuano l'inventore in Mercurio Egizio; una leggenda che riporta anche Platone, nel *Fedro*, e dalla quale dipende il termine stesso con cui si indica la divinità in greco e latino: θεος e *deus* verrebbero, infatti da Theut, il nome egizio dell'inventore delle lettere. La lunga digressione sull'origine egizia della sapienza greca, nella quale un ruolo rilevante occupano le riflessioni dello Scaligero, serve a Gravina/Martì per equiparare, in qualche modo, l'antica sapienza italica di derivazione pitagorica alla tradizione biblica, giustificando il ruolo centrale che nel ragionamento si sceglie di attribuire alla filosofia antica.

³⁶⁷ Così Proclo: «commune [est] [...] ac mira scriptorum frequentia comprobatur, auctores romanae gentis esse Trojanos, qui Aenea duce in Italiam classe delati haec loca tenuerunt» (ivi).

³⁶⁸ Ibidem, p. 130.

Le osservazioni di Scaligero («a quo temere nunquam dissenserim»³⁶⁹) che avvalorano l'origine fenicia delle lettere greche trovano sviluppo nella riflessione di Martì in direzione dell'affermazione dell'origine pelasgica e, dunque, greca dell'alfabeto, perduto in seguito al diluvio, conservato insieme alle altre preziose conoscenze dagli Egizi³⁷⁰ e, attraverso questi, tornato ai suoi primi scopritori. La dizione di “divini” con cui l'antichità indicava i Pelasgi confermerebbe questo loro ruolo di conservatori della sapienza in una definizione di lingua che, nel momento in cui ne fa il vertice della conoscenza umana, ne svincola però l'invenzione da qualsiasi legame con la teologia cristiana accreditando l'origine pagana e, dunque, laica della sua invenzione³⁷¹.

Terminata la digressione sulla nascita delle lettere, la ripetizione del concetto chiave di tutta la riflessione di Emmanuel (l'intima connessione e dipendenza della lingua latina da quella greca³⁷²) scandisce il passaggio al nuovo argomento: le caratteristiche della sapienza pelasgica, che, diffusa nell'Italia “pitagorica”, fu assorbita nel latino attraverso la greca eloquenza. Ritroviamo, così, l'idea dell'intimo legame fra *rerum naturalium notitia, disserendi ratio e eloquentia* che già le egloghe avevano instaurato nel personaggio di Elpino, in una connessione che corrisponde a quella individuata fra filosofia, eloquenza e lingua e che la scuola di Atene ha il merito di aver trasferito dall'*umbra* delle

³⁶⁹ Ibidem, p. 131.

³⁷⁰ Cfr. ibidem, p. 133: «Diodorus tradit literas in Graecia fuisse ante diluvium pervulgatas, earumque memoriam simul cum caeteris artibus a diluvio intercidissee. Hinc Aegyptii Graeciae labem in suam vertere laudem, ac inventionem cum literarum tum astrologiae tum selectiorum artium Graecis ereptam ipsi prae se tulerunt».

³⁷¹ In questo contesto assumono rilievo le teorie di Giuseppe Scaligero, del quale Gravina/Martì condivide l'idea che l'antico linguaggio ebraico fosse quello stesso usato dai Cananei al tempo di Abramo: «Josephus vero Scaliger, a quo temere nunquam dissenserim, quovis pretio contendit phoenicias literas diu ante Mosen in usu fuisse ac eas olim Hebraeos, hodie Samaritas retinere; quoeum formas in numismatibus, quae quotidie in regionibus Tyri et Sidonis e ruinis effodiuntur, adhuc ait exstare. Hebraicam enim linguam censet eandem esse quae Chananaeis, hoc est Phoenicibus, erat in usu Abrahami tempore» (ibidem, p. 131).

³⁷² La ripetizione di questo tema caratterizza tutta l'argomentazione di Emmanuel, che usa la formula “il latino deriva/dipende dal greco” per scandire le implicazioni che essa comporta. Così il «non aliunde linguam latinam quam a graeca eruere licebit» (p. 130), che aveva introdotto la digressione sull'origine dell'alfabeto, viene ripreso, al termine della storia della scoperta e diffusione delle lettere, dal «id constat unum Latinos a Graecis, unde genus ducunt, etiam sumisse literas et cum graeca latinam linguam perpetuo esse foedere conjunctam» (p. 134) che apre la nuova sezione sulle caratteristiche della filosofia antica.

dispute teoriche al *forum*³⁷³ della vita politica e civile. Questa filosofica eloquenza è stata tramandata nei secoli e diffusa sulla terra dai Romani e dalla loro lingua che, per questa ragione, Martì ha consigliato a Proclo prima e al di sopra di ogni altra; così Emmanuel³⁷⁴:

quod de vulgaribus linguis sperare minime fas est: deest enim illis et amplitudo imperii et inventorum dignitas et auctoritas antiquitatis et consensus denique universorum. Quamobrem uni scriptores latini (graeca enim non ad usum, sed tantum ad intelligentiam plerumque addiscitur) inventis cogitationibusque suis perpetuam vitam nullis finiendam limitibus comparaverint. Atque his tibi utilitatem solum latinae linguae proposui.

Parole che, pur riprendendo i termini iniziali del contrasto fra i due interlocutori, lo precisano nel senso, già alluso dal confronto implicito con Bouhours, del conflitto fra due diverse concezioni di lingua. Nella capacità del latino di esprimere il *consensum gentium* si esplica il ruolo che, nella storia di quella lingua, hanno avuto i padri della chiesa, eredi e conservatori della antica sapienza greca, e vive il progetto ecumenico del cristianesimo al quale Proclo contrappone la moderna prospettiva delle lingue nazionali: lo scetticismo del giovane interlocutore non investe tanto la qualità scientifica e cognitiva dell'antica loquela, quanto la traducibilità in essa dei contenuti più moderni come egli torna a obiettare dopo un lungo silenzio³⁷⁵. La risposta di Gravina/Martì, incentrata sul concetto di traduzione, invita a superare tale contrasto, insolubile solo se lo si affronta con un approccio "verbale", retorico e non filosofico alla questione. Per il dotto Emmanuel, infatti, la traduzione è sempre possibile, purché si colga il vero significato delle parole, ci si riferisca, cioè, ai loro contenuti sapienziali e antropologicamente immutabili³⁷⁶; purché, in

³⁷³ Questo il passo che descrive il ruolo della greca nello sviluppo dell'eloquenza latina: i giovani venivano mandati da Roma ad Atene «ut ibi simul cum philosophia et eloquentia graecae quoque linguae usum addicerent. Celeberrima sane fuit atheniensis schola, ubi philosophia et eloquentia privatis veterum philosophorum disputationibus excitata, postquam sub umbra consedisset migravit in forum. Pericles enim ac ejus aequales ab Anaxagora instituti, cum rerum naturalium notitiam, tum disserendi rationem ac eloquentiam inde susceperunt» (ibidem, p. 135).

³⁷⁴ Ibidem, p. 136.

³⁷⁵ Così Proclo: «Id nunc ipsum est de quo maxime tecum dissentio. Nescio enim an pro suo quisque jure transferre verba in lingua latina possit sicut in vernaculis. In lingua enim quam nec a nutrice haurimus, nec arripimus a consuetudine populari, verba novare atque transferre res profecto est plena periculi» (ibidem, pp. 137-138).

³⁷⁶ Ibidem, p. 138: «qui enim sensus initio vocabulis est innatus, is haeret perpetuo, nisi barbarie

altri termini, si concepisca un moderno che traduca saperi antichi.

In questa prospettiva un ruolo fondamentale è assunto, come già nel *De lingua etrusca*, dagli *auctores*, i soli capaci di garantire la correttezza del processo metaforico individuato alla base della traduzione, per orientarsi nella scelta dei quali è necessario, come già aveva sostenuto Caloprese nella *Lettura*, affidarsi alla filosofia; così alla richiesta di bibliografia da parte del giovane Proclo Emmanuel risponde con una considerazione significativa³⁷⁷:

nunc, ne in vulgarium grammaticorum colluviem demergaris, ex inanium et morosarum observationum ambagibus evolvam te, ducamque ad eos qui artem grammaticam faciliori via et firmioribus ac paucioribus tradidere praeceptis, et ea quae firmis observationibus fidsque scriptorum exemplis constituta per eos sunt atque fundata, e philosophorum rationibus eruerunt.

La lunga serie dei grammatici che, a partire dagli studi rinascimentali di Valla, fondarono sulla solidità delle indagini erudite la comprensione della lingua latina, prepara la conclusione del lungo ragionamento di Martì, nella quale «fax Arnaldus»³⁷⁸ illumina il significato della riproposizione graviniana del latino. La grammatica di Port Royal, e la nuova luce che essa ha saputo gettare sulle teorie dello Scaligero e del suo seguace spagnolo, Francisco Sanchez de las Brozas (*Sanctius*), permette, infatti, di riconoscere nella lingua latina la «simplicem et communem linguis omnibus rationem» su cui unicamente è possibile fondare una moderna civile eloquenza; sarà così sufficiente che Proclo, ormai persuaso della necessità di studiarla, si affidi all'«eruditissimus Lancellottus»³⁷⁹ che ha utilizzato il metodo di Arnauld per il

populorum aut corrupta consuetudine obliteretur. Quoad enim usus communis germanarum ac nativum sensum verbis tribuit, nunquam translatione perimitur aut mutatur ejus verbi significatio, sed species potius alterius rei vertitur in alteram. [...] Nulla est igitur, si ad sensum vocabulorum respexeris, vera translatio, sed specierum tantum communio sit imaginumque conversio. Siquidem igitur verborum proprietatem teneas et communia rerum attributa recte noveris atque commiseris, nunquam in verborum usu peccaveris».

³⁷⁷ Ibidem, p. 142.

³⁷⁸ Ibidem, p. 143: «verum extitit nuper scientiarum optimorumque institutorum omnium fax Arnaldus, qui grammaticam artem ad simplicem et communem linguis omnibus rationem revocavit. Quo ex libello non orationis modo, sed et ratiocinandi causas facillime deduxeris. Quae in hunc libellum ex Scaligero et Sanctio influxerunt, omnia sunt explicata subtilius».

³⁷⁹ Il riferimento è a CLAUDE LANCELOT, *Nouvelle méthode latine*, nella cui seconda edizione (1650) si faceva esplicito riferimento alla *Minerva* di Sanchez (1587). Lancelot è autore, insieme ad Arnauld della *Grammaire générale et raisonnée*, meglio nota come *Grammatica di Port Royale* (1660).

suo compendio di lingua latina liberando i giovani da «tot vulgarium grammaticorum nugis».

3.3 Sulle tracce dei poeti etnici: il *Delle antiche favole*

Al latino, cui Gravina affida, seguendo l'uso umanistico e i suggerimenti della prudenza, le formulazioni più esplicite delle proprie convinzioni teoriche, era spettata, così, la sostituzione della morale tridentina con una sapienza tutta umana, liberata dalle tenebre delle *grammaticorum nugae* e ricondotta al suo antico significato ben esemplato dalla favola di Mercurio/ Theut inventore dell'alfabeto; questo il racconto che ne aveva fatto Emmanuel nel *De lingua latina*³⁸⁰:

Hunc [i.e. Mercurium Aegypticum] Plato tradit ostendisse regi aegyptio literarum inventionem, qua se memoriae subsidium comparasse praedicabat; regem autem respondisse arte illa non tam memoriam quam reminiscentiam juvari; deinceps enim homines literarum praesidio confisos memoriae studium remissuros.

La collocazione della scrittura nell'ambito delle operazioni di riminiscenza, operata dalla favola platonica, e la valenza periodizzante che essa assumeva nel nuovo contesto (dal momento della diffusione dell'alfabeto cessa per gli uomini la *memoria* e inizia la *reminiscentia*) offrono importanti indicazioni sullo specifico platonismo³⁸¹ di Gravina. La citazione dal Fedro precedeva, infatti, l'illustrazione della tesi di Giuseppe Scaligero che «quovis pretio» riteneva di origine fenicia le lettere usate dalla lingua ebraica al tempo di Abramo, e suggeriva, quindi, un'invenzione esclusivamente umana dell'alfabeto, priva di rapporti con la lingua divina parlata dagli uomini nell'Eden. La favola platonica risolveva, così, nella riflessione di Gravina, la questione del rapporto degli

³⁸⁰ Ibidem, p. 131.

³⁸¹ Intorno a Platone si concentra, come segnalò già BADALONI [1961], tutto il dibattito filosofico della seconda metà del Seicento, rendendo indispensabile chiarire volta per volta i diversi significati che il riferimento al filosofo greco assume. Una ricognizione dei diversi platonismi propone lo stesso Badaloni per la Napoli investigante, nel capitolo ad essa riferito del saggio appena citato.

uomini con la verità: la lingua scritta, il latino del dialogo, diveniva strumento per la *riminiscenza* di ciò di cui si era perso inevitabilmente la *memoria*, quelle verità insite nelle parole che garantivano, nella conclusione del ragionamento, la possibilità della traduzione, della trasmissione, cioè, dei contenuti sapienziali originari.

Oltre a garantire una dimensione laica, storica della verità, rievocata per mezzo di strumenti prettamente ed esclusivamente umani, la vicenda di Mercurio conteneva, però, un'altra suggestione interessante: il ruolo che in essa si attribuiva all'inventore della *τεχνη*, interlocutore del re d'Egitto e guida degli uomini, che, proprio nell'affidarsi al nuovo meraviglioso strumento («*literarum praesidio confis[i]*»), avevano cessato di esercitare la memoria. Nell'immagine di Theut, divenuto, nella ricostruzione erudita del mito, la prima divinità dei pagani (è dal suo nome che derivano le parole greca e latina per indicare la divinità), si esprime, dunque, il nuovo ruolo che i letterati e le loro favole sono chiamati a ricoprire: una funzione che gli *Opuscula* attribuivano alla neonata Arcadia per la quale, non a caso, Gravina aveva steso in latino arcaico³⁸² le leggi che chiudevano il volume.

Si trattava, ora, di elaborare una letteratura capace di assolvere al compito indicato traducendo in volgare l'esempio degli antichi poeti, detentori «della più antica dottrina e della primiera eloquenza», un'impresa che Gravina intende favorire «rintraccia[ndo] la ragione delle antiche favole»³⁸³, come spiega la dedica al cardinal Boncompagni dell'omonimo discorso. In esso, seguendo il suggerimento di Mercurio, l'autore aveva brevemente fissato, «perché non [gli] sfuggissero»³⁸⁴, le riflessioni compiute negli intervalli del più sistematico lavoro

³⁸² Nel *De lingua latina* Martì dedica una parte rilevante dell'argomentazione a sostegno dell'importanza del latino all'osservazione del legame che i Romani avevano stabilito fra lingua e leggi: la lingua arcaica aveva in sé lo spirito delle leggi, tanto che non erano ritenute valide le sanzioni espresse in lingue diverse da quella delle XII tavole.

³⁸³ GRAVINA, *Delle antiche favole*, Roma, De' Rossi, 1696; cit. da QUONDAM [1973] p. 77: le citazioni sono da un passo dalla dedica al cardinale Boncompagni, sostituita nella riedizione del libro all'interno della *Ragion poetica*; le citazioni dei passi che compaiono identici nelle due edizioni saranno prese dalla *R. poetica* a cura di GUIDO IZZI, Roma, Archivio IZZI, 1991.

³⁸⁴ Ivi.

sulle «origini della ragione civile»³⁸⁵, che lo impegna in questi anni, in vista di una successiva, magari in latino³⁸⁶, pubblicazione di un trattato di moderna eloquenza. La premessa collocava, così, il *Delle antiche favole* in un momento successivo rispetto a quello della stesura degli *Opuscula*, dei quali esso proseguiva il ragionamento svolgendone la parte più direttamente e specificamente estetica che, come testimonia il *De lingua latina* appena analizzato, si intrecciava strettamente, all'interno di essi, alla riflessione storico-civile e fondeva l'ambito letterario con quello del diritto. Come già nel *Discorso sopra l'Endimione*, il lettore è chiamato a valutare «il peso de' trovati [...] e le cose» che nel ragionamento si offrono alla sua attenzione, trascurando gli «ornamenti che in lingua, da me più per l'uso familiare appresa che per lo studio, non ho potuto conseguire»³⁸⁷. Un invito che tornava ad insistere sul rifiuto di interpretare e valutare i testi da un punto di vista esclusivamente o prevalentemente stilistico, invito nel quale aveva preso forma, sia nella precedente riflessione di Gravina che in quella di Caloprese³⁸⁸, il fondamentale rifiuto delle tesi espresse dal gesuita Bouhours.

Il trattatello si apre, dunque, con una descrizione del processo poetico che ne sancisce il ruolo centrale nel governo degli uomini, giustificato proprio da

³⁸⁵ Ivi. L'allusione è, ovviamente alle *Origines* che Gravina sperava di pubblicare presto e la cui edizione comincia, in realtà, solo nel 1701 (*De ortu et progressu iuris civilis liber, qui est Originum primus*, Napoli, Bulifon, 1701): l'edizione completa avverrà nel medesimo anno della riedizione ampliata del *Delle antiche favole*, quel 1708 della pubblicazione a Lipsia (Gliditsch) dei tre volumi delle *Origines* e, a Roma (Gonzaga) della *Ragion poetica*; una ristampa recente delle *Origines* è l'anastatica di GRAVINA, *Originum juris civilis libri tres* (Napoli, F. Mosca, 1713), a cura di FABRIZIO LOMONACO, con una presentazione di FULVIO TESSITORE, Napoli, Guida, 2004.

³⁸⁶ Il rapporto fra scritti in italiano e scritti in latino andrebbe indagato, forse, da un'altra prospettiva, rispetto a quella di un classicismo di "stretta osservanza" in cui è stata finora collocata la scelta di Gravina: in questo caso particolare, poi, in cui testi latini e volgari si alternano costantemente, la diversa opzione linguistica parrebbe riconducibile ad una questione di pubblico e di livelli di lettura e diffusione della riflessione teorica, più che a un'involuzione in senso classicistico di originarie aperture (cfr. QUONDAM [1968] le cui tesi sono state sostanzialmente ripetute in tutte le analisi successive). Il riferimento, affidato alla dedica al Boncompagni, ad un progetto di trattato latino sulla poesia alluderebbe, così, ad un'intenzione sistematica e teorica con cui Gravina intendeva riorganizzare la riflessione più strettamente estetica, e potrebbe rimandare all'estremo *De disciplina poetarum*, scritto nel 1712 nella forma della lettera al Maffei e pubblicato la prima volta in calce all'edizione Napoli, Parrino, 1716 della *Ragion poetica*, con il titolo originale *De poesi* (sulle vicende editoriali dell'opera si veda la nota critica in QUONDAM [1973]).

³⁸⁷ GRAVINA, *Delle antiche favole*, in QUONDAM [1973] p. 77.

³⁸⁸ Cfr. le osservazione sulla calopresiana *Lettura sopra la concione di Marfisa* e sull'*Hydra mystica* di Gravina proposte nel cap. 1.

quella dimensione eloquente³⁸⁹ che, pur argomento già dei primi interventi critici graviniani, si era andata via via precisando e aveva trovato un momento di ulteriore chiarificazione nelle polemiche seguite alla stesura delle *Egloghe*. Il potere magico e “incantatore” di cui essa si mostra capace dipende, infatti, dal dominio che la poesia ottiene sui moti dell’animo suscitati dalle immagini della fantasia, in una definizione dell’immaginazione che ne evidenzia i tratti in grado di farne l’intermediaria privilegiata fra i sensi e la mente, fra la realtà e l’intelletto umano. Una riflessione che sviluppa il tema del «velo» delle Muse, che già aveva caratterizzato la poesia di Elpino³⁹⁰, precisandone le implicazioni teoriche e delineando, come è stato recentemente osservato³⁹¹, un’idea del linguaggio letterario fortemente innovativa: la favola non sarebbe, cioè, tanto un modo per celare, per impostare una fruizione diversificata del testo tenendo insieme differenti livelli di lettura e di interpretazione, quanto un vero e proprio approccio conoscitivo alla realtà, strumento di interpretazione del mondo, in un’interessante riproposizione della lezione di Francis Bacon³⁹².

Nelle pagine introduttive del celebre saggio sulla *Sapienza degli antichi*, pubblicato nel 1609 e riedito lungo tutto il corso del Seicento³⁹³, il filosofo inglese, dopo aver prudentemente escluso dalla sua riflessione il materiale biblico, discuteva della natura dell’allegoria e dei rischi, ma anche vantaggi del suo utilizzo in termini significativi: benché egli si dichiarasse convinto che «in non poche favole degli antichi poeti si celi fin dall’origine un mistero e

³⁸⁹ Caratteristica dell’opposizione al barocco promossa dalla riflessione di Gravina era stata, appunto, la dimensione eloquente della poesia che guadagnava il centro dell’attenzione a scapito della sua interpretazione e categorizzazione retorica, in base, cioè, all’ornato.

³⁹⁰ Cfr. cap. 2.4.

³⁹¹ Questo è il contributo più interessante di LOBIANCO [2001] che molto insiste sull’obiettivo della *Ragion poetica* di rifondare uno spazio letterario dopo la rivoluzione scientifica e il successo dei nuovi modelli cognitivi.

³⁹² Sul ruolo centrale di Gravina nella diffusione del pensiero estetico di Bacone lungo tutto il Settecento italiano molto ci sarebbe ancora da indagare, anche per valutare più concretamente il reale impatto delle teorie graviniane sui successivi dibattiti estetici, nei quali il riferimento a “Verulamio” avviene spesso attraverso il filtro graviniano.

³⁹³ Moltissime le edizioni seicentesche dell’opera, anche italiane come testimonia la precoce (1619) edizione fiorentina, presso Ceconcelli, dei *Saggi morali opera nuova corretta e data in luce dal cavalier Andrea Cioli segretario di stato del Serenissimo Granduca di Toscana ed un trattato della sapienza degli antichi*.

un'allegoria»³⁹⁴ evitava la questione del significato allegorico delle antiche favole concentrando l'attenzione sulla caratteristica insita nelle parabole, che svilupparono fin da principio un doppio significato, utilizzato «a fini antitetici». Da un lato, cioè, «le parabole servono di involucro e velame; [dall'altro,] come luce chiarificatrice ed illustrazione»³⁹⁵: in quest'ultima loro accezione esse sono un potente strumento di insegnamento e, come tali, modello di eloquenza, utili, anzi, sostiene Bacone, necessarie alle scienze, le cui scoperte hanno tanto più bisogno delle favole per essere insegnate quanto più sono nuove e lontane dal comune sentire³⁹⁶. Gli antichi, e in particolare Omero interessano Gravina per questa loro capacità di creare favole che insegnino: argomento del ragionamento che egli propone non sono, infatti, le interpretazioni di miti e figure dell'antichità (sul modello della baconiana *Sapientia veterum*) quanto l'analisi della loro *ragion poetica* per apprendere quell'eloquenza che ha fatto di «Omero il mago più potente e l'incantatore più sagace»³⁹⁷ e della poesia il principale strumento per «piegare il rozzo genio degli uomini e ridurli alla vita civile»³⁹⁸.

Il contrasto fra le parole usate «a compiacenza degli orecchi» e quelle «ad

³⁹⁴ BACONE *Sapienza degli antichi*, p. 446. Questa come le successive citazioni utilizzano l'edizione italiana moderna a cura di Paolo Rossi (Torino, Utet, 2009).

³⁹⁵ *Ibidem*, p. 448: «se poi uno sostenesse con animo pervicace che nel mito l'allegoria fu sempre estranea ed imposta, e non mai del tutto nativa e genuina, [...] lo aggredirò in altro modo, e per così dire per intero, se pure ne valga la pena. Presso gli uomini, sorse e si sviluppò un doppio senso delle parabole, ma ciò che è più incredibile, utilizzato a fini antitetici. Infatti le parabole servono a fine di involucro e velame; come luce chiarificatrice ed illustrazione. Quindi, lasciato da parte il primo uso (piuttosto che attaccar lite), e messe da parte le favole antiche come cose vane e composte a fine di diletto, resta tuttavia pur sempre questo secondo uso, che nessuna violenza intellettuale ci potrà strappare, né alcuno (che sia mediocrementemente dotto) potrà impedirci di accogliere questo modo di insegnare come cosa grave e sobria al di fuori di ogni leggerezza, quindi utile alle scienze ed anche necessaria: specialmente nelle nuove scoperte lontane dalle opinioni e del tutto estranee per cercare un accenno più facile e benigno all'umano intelletto tramite le parabole».

³⁹⁶ *Ibidem*, pp. 448-449: «pertanto negli antichi secoli, quando le scoperte e le conclusioni dell'umana ragione, anche quelle che ora son trite e divulgate, allora erano nuove e disuete, tutto era pieno di favole di enigmi di ogni genere, di parabole, di similitudini. Per mezzo di queste cose si cercava la maniera d'insegnare, non l'artificio di occultare, poiché a quei tempi le umane menti erano rozze e insofferenti, per così dire incapaci di sottigliezze se non di quelle che cadevano sotto i sensi. Infatti come i geroglifici sono più antichi delle lettere, così le parabole sono più antiche delle argomentazioni. Ancor oggi, se uno vuol diffondere nuova luce in determinate menti umane senza ostacoli e difficoltà, bisogna battere proprio la medesima via e ricorrere come aiuto alle similitudini. Chiudiamo dunque in tal modo quanto detto: la sapienza del tempo primitivo fu o grande o felice; grande se la metafora o l'allegoria fu ideata scientemente; felice se gli uomini, altro facendo, hanno offerto materia e occasione a meditazioni di tale importanza».

³⁹⁷ Gravina *R. petica*, p. 13.

³⁹⁸ *Ibidem*, p. 18.

uso dell'immaginazione e della cosa», già argomento della critica di Gravina alla corruzione retorica dei contemporanei, descrive in queste pagine il valore esemplare della poesia omerica, capace di emulare la natura e sostituirsi ad essa per istruire gli uomini mentre «qual Proteo [...] si converte in tutte le nature»³⁹⁹. Un paragone, quello fra Omero e Proteo, che permette di cogliere la profonda rielaborazione che il *Delle antiche favole* propone dell'analisi baconiana. Se, infatti, l'equiparazione del poeta a Proteo faceva parte della tradizione e come tale era rievocata da Bacone in apertura al tredicesimo capitolo⁴⁰⁰, intitolato al "pastore di Nettuno", a differenza del filosofo inglese, che aveva utilizzato il personaggio mitologico per descrivere gli stati della materia e il processo della generazione naturale, Gravina usa l'analisi baconiana per derivarne l'equivalenza fra natura e poesia, creazione e poiesi e spostare l'analisi dalla natura all'arte: la conoscenza che gli uomini, nel mito, potevano estorcere a Proteo dopo averlo strettamente legato e che Bacone indicava ottenibile dall'osservazione della molteplice natura, è contenuta, secondo l'interpretazione "proteiforme" che Gravina propone di Omero, nella poesia; una tesi che supera la discussione intorno al «velame fosco» delle Muse, centrale all'altezza delle *Egloghe*, accentuando il valore educativo del linguaggio poetico. L'immagine di Proteo contenuta nella sesta egloga, *Pronea*, era, infatti, assai vicina a quella del baconiano *Proteo o la natura*: a Bione, ansioso di conoscere l'interpretazione del sogno che l'aveva turbato, Pan rispondeva con queste parole⁴⁰¹:

Non pria ti splenderà nell'intelletto
il vero, che si chiude entro quell'ombre,
che 'l fosco di tua mente emendi e sgombre
uomo d'antico e venerando aspetto.
Ei girò l'universo intorno intorno,
e con l'ali occupò le sedi eterne,
intrepido calcò le valli inferne,
poi fermò sotto un antro il suo soggiorno.

³⁹⁹ Ibidem, p. 13.

⁴⁰⁰ BACONE *Sapienza degli antichi*, p. 472-473: «i poeti narrano che Proteo fosse pastore di Nettuno, ed anche vecchio e vate; vate però eccezionale e tre volte eccellente: infatti conosceva non soltanto le cose future ma anche le passate e le presenti; cosicché, oltre che capace di divinazione, era anche interprete e nunzio di tutti i segreti e di tutta l'antichità» (il titolo del capitolo è «Proteo o la materia»).

⁴⁰¹ Gravina *Egloghe*, p. 102-103.

In questa rivisitazione del mito prevaleva l'identificazione del dio marino con il moto incessante degli avvenimenti naturali, nell'osservazione dei quali le egloghe riponevano, lucrezianamente, il fondamento della tranquillità dell'animo caratteristica del sapiente; anche la presenza di Pan chiamato a svelare il significato nascosto del sogno rimandava alla sfera dell'indagine scientifica e naturale, poiché esso era, nell'analisi baconiana, rappresentazione simbolica della natura⁴⁰². A quest'altezza, la formula del virtuoso canto di Temi che «scuopre e vela»⁴⁰³ dà, al contrario nel *Delle antiche favole*, materia ad una riflessione che accentua l'aspetto della capacità educativa dell'arte, del potere non tanto o solo di proteggere la verità (elemento importante nell'egloga quinta), quanto di spiegarla e renderla fruibile agli uomini⁴⁰⁴: un concetto presente nella premessa baconiana, ma che Gravina sviluppa fino a farne elemento cardine di tutto il ragionamento, nel quale, come è noto, Omero/Proteo riveste un ruolo centrale, essendo protagonista innanzi tutto della parte teorica, quella che occupa le pagine iniziali e che sarà ulteriormente ampliata nell'edizione del 1708⁴⁰⁵.

Nel IV paragrafo, dedicato all'«artificio d'Omero» le critiche che i moderni avevano rivolto all'antico poeta vengono respinte sulla base di una riflessione che riassume i due criteri su cui si fonda l'idea graviniana di imitazione

⁴⁰² BACONE *Sapienza degli antichi*, p. 455 (cap. 6: «Pan o la natura»): «gli antichi descrissero assai diligentemente sotto la persona di Pan la natura»; le due allegorie naturali sono, nel testo Baconiano, appunto Proteo e Pan.

⁴⁰³ Gravina *Egloghe*, p. 90.

⁴⁰⁴ Nel *Delle antiche favole* il velo poetico ha prevalentemente l'ossimorica funzione di «toglie[re] il velo alla vera sembianza del mondo, coperta a noi spesso da pure apparenze» (Gravina *R. poetica*, p. 28).

⁴⁰⁵ La *Ragion poetica* nella quale confluisce, divenendone il primo libro, il *Delle antiche favole*, opera ben poche modifiche al testo originario: la più consistente è, appunto, l'introduzione del primo paragrafo, «del vero e del falso, del reale e del finto» che amplia e precisa l'acquisizione teorica già presentata nell'edizione del 1696 (cfr. QUONDAM [1973]).

artistica⁴⁰⁶; così Gravina⁴⁰⁷:

e quanto egli [i.e. Omero] si è avvicinato al sensibile con le parole, tanto ha imitato la natura coi successi, tessendoli a misura del vero e guidandoli secondo il corso delle contingenze umane, con figurare i fatti come appunto l'ordine delle cose vere suol portare; con la qual arte egli, mentre esprime il vero sul finto, sparge ancora i semi di quelle cognizioni che nelle menti sagge dalla di lui lezione s'imprimono. La qual utilità non avrebbe partorita, se nell'inventare avesse più tosto seguito l'impeto del capriccio che la scorta della natura e degli usati avvenimenti: poiché la scienza costa di cognizioni vere, e le cognizioni vere si raccolgono dalle cose considerate quali sono nell'idea e desiderio degli uomini, i quali spesso si pascon più del plausibile che del vero; e perciò l'invenzione d'Omero, quanto fu lodata ed abbracciata da Socrate, Platone, Aristotile e Zenone, e da tutti gli antichi saggi, tanto è rifiutata da coloro per l'intelletto de' quali non s'aggirano se non giuochi e fantasmi.

Omero ha saputo, cioè, "inventare" all'interno «del naturale e consueto»⁴⁰⁸, all'infuori dei quali è «la tomba dell'eloquenza»⁴⁰⁹: una distinzione che coglie la peculiare sensibilità storica di Gravina, il suo specifico interesse per lo studio della tradizione, il significato, insomma del classicismo che egli intende proporre. Mentre, infatti, l'aspetto *naturale* dell'invenzione poetica rimanda a un'idea generale, antropologica, del funzionamento della mente umana descritto nel celeberrimo e citatissimo passo sulla «utilità della favola»⁴¹⁰, il riferimento al *consueto* coinvolge nella discussione l'ambito dei costumi, degli usi e delle credenze che hanno caratterizzato nel corso dei secoli le diverse società umane: momento centrale del ragionamento diviene, cioè, un settore tradizionalmente

⁴⁰⁶ Nell'imitazione poetica Gravina comprende ogni forma di imitazione artistica, secondo uno schema di prevalenza delle arti della parola sulle altre che caratterizzerà tutta la riflessione estetica settecentesca. Cfr. GRAVINA *R. poetica*, p. 21: «queste immagini e favole create per forza della poetica invenzione, o che si rappresentassero colle parole o che si delineassero coi colori o che s'incidessero sui marmi o che s'esprimessero con gesti ed azioni mute, riconoscono sempre per madre e nutrice la poesia, che trasfonde lo spirito suo per vari strumenti, e cangiando strumenti non cangia natura, poiché tanto con le parole quanto coi marmi intagliati quanto coi colori quanto coi gesti muti, si veste la sentenza d'abito sensibile, in modo che corrisponda all'occulte cagioni collo spirito interno ed all'apparenza corporea con le membra esteriori».

⁴⁰⁷ GRAVINA *R. poetica*, p. 14.

⁴⁰⁸ *Ibidem*, p. 15.

⁴⁰⁹ *Ivi*.

⁴¹⁰ In questo paragrafo Gravina fissa i principi generali del meccanismo della conoscenza del reale rinnovando profondamente il concetto barocco di «novità»: alla base del meccanismo dell'attenzione e, quindi, della capacità di cogliere «l'occasione del saper» che «tutte le cose che volano attorno a' nostri sensi portano in fronte», c'è, infatti la meraviglia usata, però, in opposizione alla naturale "distrazione" cui è indotta la mente dal cunolo delle sollecitazioni sensoriali che la investono; l'arte, con il colore della novità, induce la mente a concentrarsi sui dati del reale e permette che si sviluppi la riflessione (*R. poetica*, p. 26).

confinato nel recinto degli studi eruditi che Gravina apre a nuove prospettive civili. Al “consueto” rimanda quella «convenevolezza» in cui già Caloprese aveva indicato un ingrediente indispensabile alla riuscita dell’imitazione, e su di esso si basa la rivalutazione delle favole antiche, riscattate dalla condanna di falsità o inverosimiglianza che le aveva coinvolte nel tramonto del paganesimo. È l’«abito sensibile» in cui la poesia esprime le sue “vere” sentenze la prospettiva capace di capovolgere il giudizio sulle favole e farne principio di verità invece che di menzogna: l’attribuzione agli Egizi della sapienza poetica, parallela a quella dell’invenzione del linguaggio dono di Mercurio al re d’Egitto secondo il racconto contenuto nel *De lingua latina*, richiama il paragone che Bacone aveva istituito fra i miti e i geroglifici⁴¹¹ dandogli, però, un valore diverso. Nella riflessione di Gravina non c’è l’idea di un superamento della forma “per parabole” della conoscenza in direzione di una sapienza moderna che ad esse sostituisca l’argomentazione e il discorso scientifico, anzi: la cattiva eloquenza ha reciso il legame fra scienza e favola decretando la crisi morale e civile delle società che hanno esautorato la poesia del suo originario potere; nel senso del ruolo sociale, filosofico e religioso, ma anche “giuridico” delle favole si organizza, infatti, il racconto della scoperta di esse ad opera degli antichi Egizi dai quali le avrebbero imparate e diffuse, poi, i Greci. Così Gravina⁴¹²:

la poesia [...] veste la sentenza con abito sensibile in modo che corrisponda all’occulte cagioni collo spirito interno ed all’apparenza corporea con le membra esteriori.

Discese tal mestiero dagli antichi Egizi, primi autori delle favole, i quali rappresentavano gli attributi divini sotto sembianze d’uomini, di bruti ed anche di cose inanimate, sulle quali l’occhio de’ saggi ravvisava o scienza delle cose divine e naturali o morali insegnamenti; all’incontro il volgo bevea da quelle apparenze un sonnifero di crassa superstizione sotto la cui tutela viveano le leggi di quell’impero.

Il meraviglioso “mestiere” che i fondatori egizi di Atene e Tebe⁴¹³ portarono in Grecia fin dal principio fu acquisito nuovamente da Orfeo, Museo e Omero

⁴¹¹ Cfr. il passo riportato alla n. 72: «come i geroglifici sono più antichi delle lettere così le parabole sono più antiche delle argomentazioni».

⁴¹² GRAVINA *R. poetica*, p. 21.

⁴¹³ Gravina sostiene qui l’origine egizia di Cecrope (originario re di Atene, che avrebbe introdotto in Grecia il culto di Minerva), Cadmo (che fu detto fenicio solo perché giunse a Tebe con navi fenicie) e dello stesso Danao, fuggito dall’Egitto «con le sue figlie» (ibidem, p. 21).

che si recarono in Egitto attratti dalla fama della sapienza di quei sacerdoti dai quali appresero non solo tutta la «dottrina intorno alle anime, alla materia delle cose, all'unità dell'essere»⁴¹⁴, ma anche, e soprattutto, la maniera di racchiuderla in favole sensibili, la vera natura delle quali non è, così, comprensibile da chi non abbia indagato a fondo «il latte puro delle scienze naturali e divine, che sono di questo misterioso corpo l'occulto spirito»⁴¹⁵. La celebre affermazione su cui Gravina fondava la riabilitazione della favola e la sua utilità sociale («la favola è l'esser delle cose trasformato in geni umani, ed è la verità travestita in sembianza popolare»⁴¹⁶) era anche la ragione principale della storicizzazione dei fenomeni culturali⁴¹⁷, poiché sottolineava il necessario legame di essi con le credenze comuni da cui dipendeva quel *conveniente* che era alla base della verosimiglianza. Le favole degli Egizi racchiudevano nei loro simboli sia le verità immutabili (della religione e della morale) che le leggi contingenti su cui si basava l'organizzazione sociale e civile di quel popolo: una distinzione che diviene giustificazione teorica dello spazio che il *Delle antiche favole* attribuiva all'impiego civile della letteratura, capace, rispetto alla teologia e alla filosofia, di estendere la conoscenza oltre la cerchia ristretta dei dotti e, soprattutto, di connettere sapienza e leggi, verità e organizzazione umana della vita e delle relazioni⁴¹⁸.

⁴¹⁴ Un queste pagine Gravina accoglie l'idea della origine volgare dell'idolatria: i saggi antichi, Egizi e poi Greci, avrebbero, cioè, avuto una idea corretta e monoteistica della divinità mentre il paganesimo sarebbe il risultato della interpretazione volgare delle favole nelle quali i poeti esprimevano i «sentimenti teologici, fisici e morali» (ibidem, p. 20).

⁴¹⁵ Ibidem, p. 22: «da ciò si vede quanto sia difforme il concetto comune dalla vera idea di favola. Chi ben ravvisa nel suo fondo la natura di essa, ben conosce non potersi tessere da chi non ha lungo tempo bevuto il latte puro delle scienze naturali e divine che sono di questo misterioso corpo l'occulto spirito: poiché dalle cose suddette si comprende che il fondo della favola non costa di falso ma di vero, né sorge dal capriccio ma da invenzione regolata delle scienze».

⁴¹⁶ Ivi.

⁴¹⁷ L'uso morale e civile delle favole spiega la loro modificazione nel tempo: «perché i personaggi e luoghi favolosi altro non erano che caratteri coi quali s'esprimevano i saggi insegnamenti sotto l'immagine d'una finta operazione, perciò si veggono dagli antichi le favole alterate e variate ad uso del sentimento ed insegnamento, o morale, o fisico o teologico, che sotto l'azione di quegli strumenti voleano in figura visibile rappresentare. La qual variazione era fatta sempre con riguardo di non portare immagini contrarie a quel che s'era più gagliardamente impresso negli animi, perché altrimenti avrebber disciolto l'incanto, secondo le considerazioni già da noi fatte» (ibidem, p. 23). Su questa base è organizzata anche la riflessione sugli dei omerici (pp. 46-47).

⁴¹⁸ Fondamento dell'elogio delle tragedie di Sofocle è la considerazione che «ogni sua tragedia è norma della vita civile» (ibidem, p. 51).

Un simile approccio implicava un rapporto di emulazione, più che di imitazione, degli antichi, e imponeva che di essi si cogliessero le intenzioni, più che le forme, per le quali le diverse fogge dell'espressione erano state concepite. Aspetto principale del catalogo degli autori che Gravina propone è, così, il vaglio degli scopi delle loro opere, in considerazione dei quali Omero è giudicato il campione dell'antichità perché ha saputo comprendere nei suoi poemi l'intero arco della sapienza di quei secoli lontani facendosi, meglio di chiunque altro, specchio del mondo che rappresentava sulla sua tela. Lo spazio dedicato all'analisi dei due poemi, compendio l'uno di tutta la sapienza politica (l'arte di governare i popoli) e l'altro di quella privata e civile (l'arte di ben reggere la vita), riflette il loro ruolo di modello per tutti i generi successivi che in essi sono, in qualche maniera, compresi e ai quali Gravina affida lo sviluppo di alcune implicazioni dell'idea generale di imitazione che ha tratto da Omero. Così, nell'analisi dell'antica poesia lirica, l'immagine degli «specchi», che i vari componimenti offrirebbero al lettore per riconoscervi «i punti più minuti delle passioni»⁴¹⁹, svelano il senso dell'accusa con cui Crescimbeni rifiuterà, nel 1711, l'ipotesi di riforma letteraria avanzata da Gravina: l'idea di una letteratura che offra agli uomini lo specchio per *riconoscere* se stessi e *ricordare* le regole su cui si fonda la propria società, è, infatti, la ragione della preferenza accordata da Gravina a Omero e a quelli che Crescimbeni indica con disprezzo come i poeti «etnici», denunciando, nel violento attacco che egli affida al *Disinganno*⁴²⁰, il nodo del classicismo graviniano, quel ruolo civile e politico della poesia che ne faceva l'emblema, lo specchio appunto, di un popolo, in una riflessione in cui l'attributo di *etnici*, diffuso negli studi eruditi come sinonimo di pagani, si riaccostava al suo significato etimologico e ad un'accezione anticipatamente moderna.

⁴¹⁹ Ibidem, p. 33: «i componimenti lirici sono ritratti di particolari affetti, costumi, virtù, vizi, geni e fatti, ovvero sono specchi da cui per i vari riflessi traluce l'umana natura [...]. Onde chi li ode ed ha varcato ed ha varcato l'istesso corso, incontra nei loro libri l'istoria della sua vita e s'accorge leggendo di quel ch'avea trascurato operando».

⁴²⁰ CRESCIMBENI, *Disinganno di chiunque si fosse lasciato persuadere dalla lettera anonima intitolata Della divisione d'Arcadia*, pubblicato da QUONDAM, *Nuovi documenti sulla crisi dell'Arcadia nel 1711*, «Atti e Memorie d'Arcadia» serie 3 vol. VI, fasc. 1 (1973).

L'analisi delle caratteristiche della «primiera imitazione», quella, cioè, che diede corpo alle favole antiche, conduce, secondo un percorso già tracciato dal *De lingua latina*, all'individuazione di una tradizione di riferimento che offra la «tela» su cui far «comparire in maschera»⁴²¹ gli insegnamenti filosofici e morali di cui la poesia è portatrice; il vincolo del consueto imposta un criterio di ricerca e valutazione delle opere letterarie che precisa la proposta di riforma letteraria affidata al *Discorso sull'Endimione*: nella scelta delle favole (cui corrisponde la *tela* della metafora usata per illustrare l'eccellenza dell'*Iliade*) risiede, infatti, il punto di contatto fra il poeta e il popolo, dal momento che è nelle favole che si compie la trasformazione della «scienza in figura sensibile ad uso del popolo, al cui profitto ed utile la greca e latina poesia preparava ogni cibo»⁴²². Compare, così, per la prima volta in maniera esplicita⁴²³, la questione del «giudizio popolare» a cui è dedicato l'intero capitolo XIV, nel quale, significativamente, Gravina affida ad un'autocitazione tratta dal precedente *Discorso* la formula che riassume il suo progetto letterario, sintetizzando con queste parole l'impegno dell'arte a cogliere la realtà delle cose⁴²⁴:

onde per giungere al vero non è necessario il caval pegaseo che ci conduca per le nuvole, ma il filo di Arianna che ci guidi sicuramente *per entro il laberinto delle idee confuse*.

L'immagine che già nel 1692 riconosceva un principio di ragione comune a tutti gli uomini è, nel nuovo contesto, all'origine della gloria poetica, in un radicalizzarsi della riflessione che esplicita il giudizio negativo sulla poesia di quei moderni che non hanno saputo (o voluto) parlare contemporaneamente ai

⁴²¹ GRAVINA *R. poetica*, p. 24: «ma l'intero campo [delle favole antiche] fu largamente occupato da Omero. E chi sotto la scorta di questi principi fisserà gli occhi nell'*Iliade*, scorgerà tutti i costumi degli uomini, tutte le leggi della natura, tutti gli ordigni del governo civile ed universalmente tutto l'essere delle cose comparire in maschera sotto la rappresentazione della guerra troiana, che fu la tela sulla quale ei volle imprimere sì meraviglioso ricamo».

⁴²² GRAVINA *R. poetica*, p. 34.

⁴²³ Una prospettiva «profana» avevano incarnato, in qualche misura, gli interlocutori dei protagonisti del *De lingua etrusca* e del *De lingua latina*, così come i due lettori delle egloghe nel *Dialogo di Faburno e Alcone*.

⁴²⁴ GRAVINA *R. poetica*, p. 36. Il corsivo è mio ed indica le parole che Gravina cita dal *Discorso*, dove erano usate per descrivere il processo della conoscenza: «ciascino porta in sé la selce da poter trarne le scintille, ma risveglia l'ascosa fiamma solo chi sa per dritto filo reggere e condurre il suo intelletto per entro l'intricato laberinto delle idee confuse» (*Discorso*, p. 52).

dotti e al popolo, ignorando che «dee il poeta tener del popolo quel conto che ne tiene il principe», e che consegna alla poesia un ruolo centrale nella diffusione della sapienza. Essa è, infatti, l'unico strumento capace di portarci fuori dal labirinto delle idee confuse innescando il processo «d'oblivione e di rimembranza»⁴²⁵ di cui constano tutte le scienze: il linguaggio poetico, e la favola che di esso è strumento, è capace, da un lato, di liberare la mente dagli errori indotti dai sensi (momento dell'oblio), dall'altro, di educarla, ancora attraverso i sensi, a riconoscere in sé (fase della rimembranza) quei “semi di verità” che ognuno possiede. Il legame che, attraverso il vincolo del consueto, le favole stringono con i popoli di cui racchiudono la sapienza, attribuisce alla poesia in cui esse si incarnano un ruolo centrale nella vita civile delle nazioni: i poeti *etnici* conobbero questa funzione della letteratura e composero opere che sono «cors[e] ugualmente per le scuole de' filosofi che per mezzo le turbe»⁴²⁶ facendosi specchio e guida dei loro popoli.

3.4 *Della ragion poetica: in difesa della letteratura italiana*

La vittoria su «quella ripugnanza» che aveva sempre impedito a Gravina di «ragionare sopra l'italiane poesie»⁴²⁷ viene superata nel 1708 con l'edizione del secondo volume della *Ragion poetica*, quello dedicato, appunto, alle «nuove favole»: una decisione che sembra attribuibile, più che all'“ammorbidente” dell'originario classicismo (come sostenuto ormai molti anni fa da Quondam⁴²⁸), alla scelta di entrare più apertamente e, soprattutto, con una riflessione più ampia e organica nel dibattito letterario che la *querelle des anciens e des modernes* aveva implicato fin dalle sue prime battute. Che non vi sia

⁴²⁵ Ibidem, p. 37: «perché le scienze costano d'oblivione e di rimembranza, delle quali l'una le produce, l'altra l'educa. E perciò le favole fanno da Latona, ch'è l'oblivione, nascere il sole e la luna, i quali come corpi più luminosi erano simboli del sapere: perloché Pindaro chiama la sapienza figlia di Latona».

⁴²⁶ Ibidem, p. 37.

⁴²⁷ Ibidem, p.79.

⁴²⁸ Cfr. QUONDAM [1968].

discontinuità di prospettiva fra l'originario *Discorso delle antiche favole* e la *Ragion poetica* che quel *Discorso* ristampa è segnalato chiaramente da Gravina medesimo nella dedica di apertura alla principessa di Carpegna⁴²⁹:

vedendovi desiderosa ch'io riducessi l'italiana poesia a quella medesima ragione ed idea alla quale nel mio ragionamento *Delle antiche favole* ridussi già la greca e la latina, per cagione che la nostra, come più esposta al volgo, ha bisogno di riparo maggiore, perciò al primo discorso ho dato la compagnia di un altro, che anche da molti miei amici, uomini dottissimi, si desiderava, «delle nuove favole»: con avere al primo innestato un brieve ragionamento sopra quei poeti latini nostrali, che nel decimoquinto e decimosesto secolo coll'opere loro eccelse l'aurea età di Augusto a noi trasportarono.

La collocazione dell'originario ragionamento nel nuovo contesto risponde, come chiarisce la seconda dedica alla principessa, quella che apre il libro sui moderni, all'esigenza di “disingannare” i “forestieri” che sono indotti a giudicare la letteratura italiana non da «quei poeti della nostra lingua, i quali, se alcuno dei migliori greci e gli ottimi latini non superano, pur forse da niun ottimo latino son superati», ma dai nostri errori; lo scopo di questa presentazione «delle nuove favole e nuovi favoleggiatori» è, cioè, permettere alla «nostra nazione» di recuperare «la stima toltale dagl'indegni suoi figli che esaltano appo le nazioni straniere i nostri repudi»⁴³⁰. Un'allusione, quella ai figli indegni, che inserisce l'opera di Gravina nel novero delle repliche all'anonimo detrattore⁴³¹ delle *Considerazioni* di Orsi, e, quindi, nell'ambito del riaccendersi⁴³² della polemica italo-francese che caratterizza il dibattito letterario di inizio secolo.

Se l'aperta allusione agli stranieri e alla scarsa coscienza nazionale di alcuni letterati inserisce la *Ragion poetica* in tale contesto, però, proprio la sua posizione nella polemica permette di coglierne l'isolamento e di intuire i motivi

⁴²⁹ GRAVINA *R. poetica*, p. 8.

⁴³⁰ *Ibidem*, p. 79.

⁴³¹ Il sostenitore italiano di Bouhours è indicato dall'edizione in due volumi della lunga polemica (ORSI [1735]) in Francesco Montani, autore di una *Lettera toccante le Considerazioni sopra l'arte di ben pensare scritta l'anno 1705*, che ebbe ampia circolazione manoscritta per essere pubblicata solo nel 1709 (Venezia, Basejo), dopo le numerose repliche in favore di Orsi che essa aveva suscitato.

⁴³² Per una ricognizione moderna della polemica cfr. CORRADO VIOLA, *Tradizioni letterarie a confronto. Italia e Francia nella polemica Orsi-Bouhours*, Verona, Fiorini, 2001.

di un contrasto che solo tre anni dopo apparirà insanabile e definitivo. Gravina non compare, infatti, fra le voci ufficiali della difesa della letteratura italiana, mentre l'esame della silloge del 1735, l'edizione modenese che pubblica tutte le voci del dibattito determinando, di fatto, le interpretazioni successive del contrasto⁴³³, permette di ricostruire una rete di interlocutori dalla quale Gravina e i suoi amici restano esclusi: il contributo "napoletano" all'impresa viene scritto, ad esempio, da Biagio Garofalo⁴³⁴, stabilitosi a Roma nel 1704 sotto la protezione di Giusto Fontanini e frequentatore delle accademie private del cardinal Passionei, quel circolo del Tamburo in cui si promuoveva la ripresa degli studi biblici⁴³⁵; mentre la ricostruzione della genesi delle *Considerazioni*, illustrata dal carteggio di Orsi⁴³⁶, individua come interlocutori del letterato bolognese l'Arcadia romana di Crescimbeni, Fontanini e Vincenzo Leonio⁴³⁷, e la fiorentina Crusca, dove la revisione dell'opera è affidata a Lodovico Adimari, Vincenzo da Filicaia, Pandolfo Pandolfini e Anton Maria Salvini; *magna pars* nell'impresa è Ludovico Muratori⁴³⁸, consigliere privilegiato dell'Orsi fin dalle origini del progetto, nato in seno all'Arcadia bolognese nel 1697, ma portato a compimento solo nel 1704.

I responsabili del successo dell'impresa di Orsi, che ottiene ampi consensi tanto da potersi presentare quale risposta "nazionale"⁴³⁹ all'"albagia" francese,

⁴³³ Benché molti studiosi abbiano segnalato come la replica di Orsi rappresenti solo un momento, e tardo, della polemica, e malgrado gli auspici di una ricostruzione più ampia e dettagliata delle voci che in essa furono coinvolte, le indagini sul ruolo che le osservazioni sulla *Maniera di ben pensare* ebbero nel dibattito italiano hanno finito per analizzare principalmente (per non dire esclusivamente) la risposta del letterato bolognese, limitandosi all'ambito individuato dai testi e dagli interlocutori inseriti nella citata edizione modenese.

⁴³⁴ GAROFALO, *Ragionamento in difesa dell'autore delle Considerazioni*, Roma, Gonzaga, 1708. Su questo interessante personaggio, autore delle *Considerazioni intorno alla poesia degli Ebrei e dei Greci* (Roma, Gonzaga, 1707) messe all'indice nel 1718 e compagno di esilio, a Vienna, di Giannone, Lama e Fornosia che raggiunge nella capitale austriaca nel 1732, si veda EUGENIO DI RIENZO *ad vocem*, D.B.I. vol 52 (1999).

⁴³⁵ A tale proposito, a testimonianza dell'influenza di questo gruppo di prelati e letterati nella vita culturale romana, si veda il ruolo che, molti anni dopo, Morei attribuisce alla poesia di ispirazione sacra nel proporre una rifondazione d'Arcadia in senso crescimbeniano (cfr. il cap. 4.1).

⁴³⁶ Cfr. la puntuale ricognizione che ne fa VIOLA [2001] nel cap. V.

⁴³⁷ Leonio, in Arcadia Uranio Tegeo, è un sostenitore, insieme a Crescimbeni, del modello lirico del cinquecentesco Angelo Di Costanzo di cui, sotto l'egida del Custode, si stamperanno a Bologna (Barbiroli) le *Rime* nel 1709. Su di lui cfr. DEBORA VAGNONI, *ad vocem* D.B.I. vol. 64 (2005).

⁴³⁸ Sul ruolo di Muratori nella vicenda dell'edizione delle *Considerazioni* cfr. VIOLA [2001].

⁴³⁹ In tal senso sono da interpretare le richieste di revisione ai letterati romani e fiorentini da parte

sono, cioè, letterati complessivamente lontani dalle ipotesi di riforma cui Gravina aveva dato voce negli anni delle *Egloghe* e del *Discorso sull'Endimione*: all'edizione delle poesie di Guidi appartenenti alla “nuova maniera”, edite nel 1704 (lo stesso anno delle *Considerazioni* di Orsi), Crescimbeni contrappone, di concerto con la linea di Leonio, il modello cinquecentesco di Angelo Di Costanzo, poeta di riferimento della *Bellezza della volgar poesia* e le cui *Rime* vengono ristampate a Bologna nel 1709; e il diretto intervento di Giusto Fontanini⁴⁴⁰ in difesa di Orsi anticipa la scelta di Garofalo quale voce napoletana del sostegno alle *Considerazioni* in concorrenza, se non in sostituzione, del Gravina, come suggerisce di interpretare l'interessante opera, dedicata a Clemente XI, che il giovane protetto dell'arcivescovo rigorista pubblica l'anno prima, quelle *Considerazioni intorno alla poesia degli Ebrei e dei Greci* che susciteranno aspre polemiche e saranno, infine, messe all'indice (nel 1718).

Malgrado la contiguità e, quasi, la consonanza delle dichiarazioni che Garofalo, allievo anch'egli, come Gravina, del grecista Messere⁴⁴¹, premette alla sua riflessione⁴⁴², una delle prime preoccupazioni dell'autore sembra essere quella di prendere le distanze dal *Delle antiche favole*; tanto che, alla critica del moderno criterio di valutare «l'artificio dei poeti» con cui si apre la prima parte

di Orsi e l'organizzazione di una vera e propria risposta collettiva alle repliche del «Journal de Trevoux».

⁴⁴⁰ Fontanini indirizza a Orsi il *Ragionamento dell'eloquenza italiana steso in una lettera all'illustrissimo signor Marchese Giovan Gioseffo Orsi*, Roma, Gonzaga, 1706.

⁴⁴¹ Gregorio Messere muore il 19 febbraio 1708, poco dopo che gli Austriaci avevano occupato il Regno di Napoli (le truppe entrano in città il 7 luglio 1707): la sua biografia nel tomo II delle *Vite degli Arcadi illustri* (Roma, de' Rossi, 1710), scritta dal napoletano Gaetano Lombardi (Emio Carconasio) nel 1708 e “esaminata” da Giusto Fontanini (Milesio Meneladio), Biagio Garofalo (Faunio Stomiate) e Domenico de Angelis (Arato Alalcomenio), testimonia il processo di acquisizione e reinterpretazione che questa nuova generazione compie rispetto ai “maestri” di fine-seicento: di Messere, Lombardi sottolinea, così, il ruolo di ristoratore della lingua greca in Italia in base alle affermazioni di «Biagio Garofalo, illustre suo discepolo, nel libro che diede fuori l'anno passato intorno alla Poesia degli Ebrei e de' Greci» (LOMBARDI, p. 52), e ne indica le predilezioni poetiche nell'«agreste, e semplice zampogna» (p. 55).

⁴⁴² Così nella dedica al papa Albani: «perloché veggendo io il più degli uomini o non conoscere il fine, che gli antichi si proposero, ovvero della poesia far maluso, con ridurla a suono ed armonia di parole, e non alla dottrina filosofica; mi sono avvisato, che assai bene farei, se mostrassi apertamente la somma conoscenza delle cose, che si rinviene tanto ne i Poeti Ebrei, che Greci» (GAROFALO [1707], p. VIII).

dell'opera (quella che riguarda la «poesia degli Ebrei») e che ha per oggetto l'approccio di Bouhours, Garofalo aggiunge il rifiuto della posizione di quanti confinano l'idea della poesia in un «fare apparire il finto sotto sembianza del vero, e in compor versi con suono e armonia»⁴⁴³: un'espressione nella quale è facile riconoscere l'inizio della riflessione graviniana⁴⁴⁴ e che potrebbe essere all'origine dell'inserimento, a precedere l'originario *incipit*, di quel capitoletto teorico «Del vero e del falso, del reale e del finto» che precisa i termini del rapporto fra verità (realtà) e finzione. La perifrasi di Garofalo fraintendeva, infatti, volutamente, il concetto espresso da Gravina, riducendo le favole a mera finzione quando la ragione poetica degli antichi aveva, secondo quest'ultimo, dimostrato il contrario, creando un finto più vero del reale. Che la questione riguardasse, ancora una volta, le favole dichiara apertamente la dedica a Madama Colbert premessa al libro secondo, nel quale la letteratura italiana, erede ed emula dell'antico modo di poetare⁴⁴⁵, sarà analizzata seguendo il principio attuato nei confronti degli antichi, rispettando, cioè, la caratteristica precipua del linguaggio poetico che Gravina riassume in questi termini⁴⁴⁶:

[ha] il poeta per organo proprio e naturale dell'insegnamento suo la sola favola e l'invenzione, con la quale produce avanti gli occhi e rappresenta, all'esempio dell'esopiche finzioni e delle parabole sui finti esempi, quel che i filosofi e gli oratori con le sentenze propongono.

Onde chi nella sua opinione spogliasse le favole di misteriosa significazione ed insegnamento ascoso, quegli estinguerebbe lo spirito e la virtù vitale della poesia, ed i poemi a corpi inanimati, con crudeltà inaudita, ed a meri cadaveri ridurrebbe.

Una protesta che riassume efficacemente il senso della riflessione affidata nel 1696 al *Discorso* e che replica alla svalutazione delle favole compiuta dall'opera di Garofalo proprio nelle pagine dedicate a Omero: «gli antichi

⁴⁴³ GAROFALO [1707], p. 4.

⁴⁴⁴ Nella *R. poetica* diventa il capitolo II, «Dell'efficacia della poesia»: «or la poesia, con la rappresentazione viva e con la sembianza ed efficace similitudine del vero, [...] ci dispone verso il finto nel modo come sogliamo essere disposti verso il vero» (GRAVINA *R. poetica*, p. 11).

⁴⁴⁵ Questo è il significato dell'aggiunta al primo libro (quello che riproduce il *Discorso delle antiche favole*) di «un breve ragionamento sopra quei poeti latini nostrali, che nel decimoquinto e decimosesto secolo coll'opere loro eccelse l'aurea età di Augusto a noi trasportarono» (GRAVINA *R. poetica*, p. 8), chiamato a dimostrare la continuità fra letteratura italiana antecedente alla «corruzione dello stile» e antica poesia greca e latina.

⁴⁴⁶ GRAVINA *R. poetica*, p. 80.

filosofanti Zenone e Crisippo» e con loro Strabone ritennero che esse fossero piene di filosofia e che attraverso di esse i saggi insegnassero le verità al popolo; di fronte a tali convinzioni l'autore delle *Considerazioni* è, però, perplesso e così esprime i propri dubbi⁴⁴⁷:

però io non so, come i fanciulli colle favole si potessero indurre a ragionare, e non colla storia, o colla geometria, la quale Socrate dicea essere l'ottima strada a discorrere bene, e ad accomodar la mente alla verità.

La successiva ipotesi sull'origine delle favole, che ne attribuirebbe la ragione al fraintendimento linguistico per cui i poeti avrebbero «guastato» una storia più antica⁴⁴⁸, rafforza il rifiuto della prospettiva da cui Gravina aveva mosso la sua analisi della poesia greca e latina, insistendo su una separazione fra lingua e letteratura che invita ad una lettura antitetica dei medesimi testi. Non sfuggono, infatti, le tinte “cartesiane” del Socrate cui Garofalo fa riferimento a più riprese, ed esplicito è il tributo alla grammatica di Port Royal di cui le prime pagine della sezione sulla «Poesia degli Ebrei» offrono un vero e proprio compendio: le stesse letture, dunque, e gli stessi maestri, interpretati, però, in maniera contrapposta. Gravina aveva usato i principi della *Grammaire générale* per togliere fondamento alla retorica dell'artificio e potersi avvicinare con piena libertà ai diversi espedienti in cui volta per volta si esercitava l'invenzione, quelle favole che raccontavano la dimensione storica del linguaggio, gli obiettivi che nelle diverse società e occasioni la poesia si era data; Garofalo, al contrario, ripropone di quell'approccio linguistico l'esattezza geometrica, immagine del rigore e dell'ascesi dei suoi inventori, così come delle inclinazioni dei dedicatari della sua opera, pubblicata con l'approvazione di Giusto Fontanini⁴⁴⁹ e dedicata al cardinale Lorenzo Casoni. La dipendenza diretta delle

⁴⁴⁷ GAROFALO [1707], p. 35.

⁴⁴⁸ Ibidem, p. 39: «[altra opinione fra i Greci fu] ch'altro le favole non fossero, se non che un'istoria di cose avvenute, guastata a' poeti [...]. Ora il danno, e guastamento dell'antica storia fatto da' poeti venne, perché essi ignorando la lingua antica, ch'era la fenicia, non poterono ben divisare di quella».

⁴⁴⁹ L'«Approvazione» del Fontanini seguiva immediatamente la dedica a Clemente XI quasi a definirne il senso. Nota era la propensione del Fontanini per il giansenismo, di cui Lorenzo Casoni era un esperto, avendo, pur nella sua assoluta fedeltà al Papa, guardato con simpatia alle posizioni intransigenti di Arnauld, Quesnel e Ruth d'Ans gli scritti dei quali aveva contribuito a diffondere a

parole dal pensiero induce una ricognizione delle lingue che ne valuti la conformità con il «parlare ordinato» sancendo la superiorità della lingua ebraica in virtù della sua maggiore vicinanza a quel linguaggio che è specchio del ragionamento logico e corretto; il *velo* della favola che tanto aveva impegnato la riflessione di Gravina, perde nelle pagine di Garofalo gran parte delle sue virtù cognitive per tornare a rappresentare, prevalentemente⁴⁵⁰, la protezione dai profani, necessaria ad una poesia che si apra ai contenuti teologici e alle verità profonde.

L'applicazione rigida delle norme portorealiste di *ben pensare* è alla base della novità su cui si fondano le *Considerazioni*, quell'accostamento alla poesia degli Ebrei che inaugura, in Italia, un importante ambito della riflessione estetica soprattutto in campo teatrale (basti pensare all'opera di Saverio Mattei) e che serve a Garofalo per discutere di poesia in termini linguistico-stilistici: all'analisi delle varie maniere di poetare degli Ebrei è, infatti, affidata la predilezione per la metrica "sillabica" di cui essi si sarebbero serviti (come gli Italiani) a differenza dei Greci e dei Latini, che utilizzavano una metrica quantitativa; e ancora da essa dipende l'elogio della rima di cui si rivendica l'origine "naturale"⁴⁵¹, in un approccio ai testi che si discosta nettamente da quello proposto dal *Delle antiche favole*. Nella proposta di Garofalo l'analisi linguistica rovescia, in certo modo, la prospettiva graviniana indebolendo la capacità maieutica e educativa dell'arte; una "magia" che la *Ragion poetica* torna ad affermare, anche nella scelta di occuparsi, finalmente, della letteratura e della tradizione poetica italiana. Così, ancora nell'importante dedica del

Napoli negli anni in cui ne reggeva la nunziatura. Sulla personalità di Casoni, nipote e protetto di Favoriti (zelante difensore dei giansenisti francesi nei Paesi Bassi), e sulla sua politica violentemente antifrancesa sotto il pontificato di Innocenzo XI, a cui aveva cercato di strappare una condanna esplicita della politica di Luigi XIV, cfr. GIUSEPPE PIGNATELLI, *ad vocem* D.B.I. vol. 21 (1978).

⁴⁵⁰ In Garofalo è presente anche l'idea della acquisizione sensibile della conoscenza: essa, però, pur utilizzata per motivare, ad esempio, le scelte dantesche, o la presenza di immagini e figure nei punti più difficili di un ragionamento, non assume mai il ruolo fondativo che le riconosce Gravina.

⁴⁵¹ GAROFALO [1707]: «[gli Ebrei] han solo la rima, seguendo la natura, che agli uomini l'ha insegnata; poiché noi veggiamo, che qualora in fanciullezza qualche cosa cantiamo, per destare armonia, altro non facciamo, che le medesime cose ripetere». Come si ricorderà Gravina aveva, nel *Discorso sopra l'Emdimione*, sostenuto il contrario («la rima all'incontro è troppo discosta dal naturale, onde maggior fallo sarebbe tessere una tragedia in rima che in verso esametro», p. 71).

secondo libro, Gravina dichiara⁴⁵²:

non dee recar meraviglia se la poesia, la quale appo gli antichi a tanto onore ascendea, che si professava sin dai magistrati e legislatori, [...] tra noi sia divenuta trattenimento da fanciulli e donnicciuole e persone sfaccendate, perché niun mestiero puo ritener la sua stima quando si scompagna dalla utilità e necessità civile e si riduce solo al piacere degli orecchi: come si è appo noi ridotta tanto la musica quanto la poesia, la quale appo gli antichi era fondata nell'utilità comune ed era scuola di ben vivere e governare.

L'intento del nuovo scritto letterario è quello fissato nel 1696, che Gravina ricolloca, però, nel nuovo contesto tramite l'allusione, appena qualche riga dopo, alla «imitazione forse di tutti gli orientali e particolarmente degli Ebrei» a cui poterono ispirarsi quanti fra gli antichi attribuirono alla poesia un potere soprannaturale; l'apertura (per altro limitata poco più che a questo accenno) alle antichità ebraiche, non muta, però, la prospettiva da cui si intende guardare alla storia della poesia italiana: questione centrale rimane l'obiettivo che l'arte si pone, rispetto al quale si giustificano e si valutano le scelte che gli autori hanno compiuto per meglio trasmettere ai popoli i contenuti di saggezza che erano chiamati a diffondere. E significativo appare che proprio in apertura, Gravina usi l'esempio dantesco per condannare duramente la rima⁴⁵³, giustificandone l'uso nella *Commedia* con la necessità di parlare ad un popolo imbarbarito e rozzo alle cui abitudini l'autore doveva *convenire*⁴⁵⁴: l'argomento che Garofalo aveva usato per dimostrare il legame delle lingue con la natura viene, così, rovesciato a testimoniare lo stretto rapporto del poeta con il popolo e le sue tradizioni culturali. L'ampia riflessione sull'opera di Dante, protagonista assoluto di questo secondo libro, viene interamente condotta a partire da considerazioni storiche che, ponendo l'accento sull'evoluzione più che sulla struttura delle lingue, attribuiscono un ruolo centrale, «oltre i pregi che una

⁴⁵² GRAVINA *R. poetica*, p. 81.

⁴⁵³ Ibidem, pp. 83-85: il cap. II «della rima» ne condanna l'uso in termini netti e non privi di asprezza, che evidenziano il maggior afflato polemico di quest'opera rispetto al *Delle antiche favole*.

⁴⁵⁴ Ibidem, p. 85: «e benché l'artificio della rima è troppo lontano dalla natura, perché comparisce tutto al di fuori, ed all'incontro il verso greco e latino è molto vicino al naturale, perché la misura dei piedi è occulta e non manda agli orecchi se non l'armonia che da lei risulta, pur Dante volendo in questa nuova lingua comporre, se avesse abbandonato la rima, non sarebbe stato dagli orecchi grossolani di quei tempi riputato autore e compositor di versi, che con la rima eran particolarmente distinti».

lingua porta dalla natura», al «numero d'eccellenti scrittori»⁴⁵⁵ riprendendo un'argomentazione ospitata nel precoce *De lingua etrusca*: l'importanza attribuita ai poeti, fondata sull'emulazione degli antichi che si fecero «maestri dell'umana vita e civil governo»⁴⁵⁶, conquista uno spazio libero all'agire umano ribaltando la prospettiva imposta dalla definizione “naturale” dei fenomeni linguistici su cui Garofalo aveva aperto le sue *Considerazioni*; la stessa possibilità di emulazione è, nel discorso di Gravina, garantita dalla storicità delle vicende che permettono a Dante di ergersi quale novello Omero nella diversa situazione dell'Italia medievale. Egli diviene emblema della nuova letteratura esemplata sul modello antico di cui ha saputo riprodurre in primo luogo le favole «delle quali, benché falso sia il significante, vero è nondimeno il senso significato, cioè la dottrina morale ed il seme di virtù dentro la favola contenuto»⁴⁵⁷. Nella ricostruzione del ruolo di Dante quale fondatore della tradizione volgare italiana gli stessi limiti, le osservazioni parzialmente critiche avvalorano la sua grandezza ed esemplarità dal momento che offrono la dimostrazione di come l'autore della *Commedia* abbia saputo seguire il *consuetus* elevando la sua poesia al ruolo di guida degli uomini e inventando l'eloquenza italiana.

Un'eloquenza su cui Gravina sceglie di chiudere l'opera, ricordando, nell'ultimo capitolo («dell'uso di questa opera»), l'intimo legame che la lega al linguaggio poetico al cui *furor* attribuisce, con Platone, «la medesima potestà della calamita»⁴⁵⁸: la forza della fantasia poetica, la sua virtù politica, è quella di

⁴⁵⁵ Ibidem, p. 86.

⁴⁵⁶ Ibidem, p. 103.

⁴⁵⁷ Ibidem, p. 111.

⁴⁵⁸ Ibidem, p. 134: «facendo dei poeti buon uso [...] possano gli uomini diventar eloquenti nella prosa e nei discorsi familiari, per giovare tanto alle private cose quanto alle pubbliche. Imperocché le dottrine e le locuzioni riscaldate entro la poetica fantasia, ed indi tramandate, penetrano più altamente e con più vigore negli intelletti, li quali di simil calore imbevuti più efficacemente riscaldano e muovono chi seco tratta, avendo al parer di Platone il furor poetico la medesima potestà che la calamita. Poiché siccome questa a vari anelli di ferro la sua forza comunica, sì anche il poeta, di calor divino agitato, agita chi da lui apprende; e questi, col lume e col fervore che ha dal poeta appreso, come con lingua di fuoco riscalda l'ascoltante. Onde la fiamma, da una mente sola uscita, deriva e trapassa per gli intelletti di molti, li quali, come a vari anelli, dalla virtù divina d'un solo mirabilmente dipendono».

“riscaldare” i concetti per farli penetrare più profondamente nell’animo legando gli uomini gli uni agli altri in una serie di cerchi concentrici; un’accezione che definisce la poetica “eloquenza” come peculiare allo stile sublime e entusiasta, in una polarizzazione che invita ad essere interpretata in contrasto con il lungo elogio dello «stile semplice» e «naturale»⁴⁵⁹ che le *Considerazioni* di Garofalo avevano riservato alle poesie pastorali. L’estremo sviluppo della polemica sul rinnovamento letterario cominciata con le *Egloghe* avvicina Gravina a Dante, moderno poeta-teologo, ultima incarnazione degli antichi poeti *etnici*, quelli dal cui magistero avrebbe dovuto trarre nuova forza un’Italia della cui debolezza il papato di Clemente XI era divenuto l’emblema. Così, forse perché le cause materiali del declino sono tanto evidenti da parere incomprensibili, la *Ragion poetica* affida alla storia letteraria il compito di raccontare l’ineluttabile sconfitta e conclude⁴⁶⁰:

perciò l’empio Giuliano, volendo fermare il felice corso alla nostra santa religione, proibiva più che ogni altro studio quello degli antichi poeti, per togliere ai nostri oratori di tutte l’umane facoltà la più efficace.

⁴⁵⁹ GAROFALO [1707], pp. 59-60.

⁴⁶⁰ GRAVINA *R. poetica*, p. 135.

Cap. 4

Oltre Gravina: momenti di una complessa eredità

4.1 Echi di un'antica polemica: la rifondazione arcadica di Morei (oltre Gravina).

Nel 1746 l'editore veneziano Poletti dà alle stampe un volumetto intitolato *Le tre Arcadie ovvero Accademie pastorali di Messer Jacopo Sannazzaro, del canonico Benedetto Menzini, del signor abate Michel Giuseppe Morei*. La pubblicazione, come segnala Alessandra Di Ricco che dell'opera si è occupata qualche anno fa,⁴⁶¹ avviene per iniziativa di Medoro Rossi Ambrogi, redattore delle venete «Novelle della Repubblica Letteraria» e arcade con il nome anagrammatico di Rosemodriso Orestasio,⁴⁶² e conosce due successive ristampe, nel 1756 (Venezia, Novelli) e nel 1784 (Venezia, Remondini).

Obiettivo dell'opera è la celebrazione del custodiato Morei, riproposto, in continuità con quello di Crescimbeni e dopo la parentesi di quello di Lorenzini. A suggerire una simile interpretazione è l'accostamento all'*Arcadia* sannazariana dell'*Accademia Tuscolana* di Menzini, pubblicata l'anno dopo la morte del suo autore, nel 1705, dall'editore romano De Rossi, e sorta di manifesto poetico dell'arcadia crescimbeniana, cui viene affiancato l'*Autunno Tiburtino* del neo-eletto custode.

L'opera di Morei era stata edita una prima volta nel 1743, immediatamente dopo la sua elezione a custode generale, ma l'idea originaria sembra retrodatabile, come suggerisce la Di Ricco, agli anni immediatamente successivi alla morte del Crescimbeni.⁴⁶³ L'impressione di trovarsi di fronte al risultato di

⁴⁶¹ ALESSANDRA DI RICCO, *Le 'Arcadie' settecentesche*, in *Il prosimetro nella letteratura italiana* a cura di A. COMBONI e A. DI RICCO, Trento, Dipartimento di Scienze filologiche e storiche, 2000, pp. 463-487.

⁴⁶² Per informazioni sulle «Novelle» e sul loro redattore si veda *Giornali veneziani del Settecento*, a cura di M. BERENGO, Milano, Feltrinelli, 1962, pp. xv-xvi.

⁴⁶³ DI RICCO [2000] segnala quale convincente prova a favore della retrodatazione il fatto che Morei nelle prime pagine collochi il proprio componimento nei mesi successivi alla morte del custode, ma sotto il pontificato di Benedetto XIII (morto nel febbraio del 1730, due anni dopo il Crescimbeni).

«un assemblaggio frettoloso di testi redatti in epoche lontane», per usare le parole di Di Ricco, avvalorata l'ipotesi della riproposizione di un testo concepito in continuità con gli orientamenti del Crescimbeni, cui Morei aveva ambito a succedere.

Lo stesso richiamo all'*Arcadia* del Sannazaro ripropone, inoltre, gli orientamenti del primo custode, che aveva legato la sua esperienza alla guida dell'accademia al «maestro toscano delle cose pastorali, cioè Jacopo Sannazaro» come scriveva nella prefazione alla sua *Arcadia*, pubblicata nel 1708 per raccontare la «storia de' fatti» dell'accademia in veste boschereccia. La scelta di aprire il volume con l'*Arcadia* del «gran Sincero» appare, così, un riferimento alla prima opera di rilievo del Crescimbeni custode, un romanzo pastorale che, sulle orme del Menzini, chiariva il senso della fortuna arcadica di Sannazaro,⁴⁶⁴ e, insieme, prendeva le distanze dalle ipotesi di riforma poetica cui aveva dato voce in quegli anni Gianvincenzo Gravina. Suona, infatti, rovesciamento delle tesi graviniane sulla natura della poesia espresse nel *Discorso di Bione Crateo* pronunciato a commento dell'*Endimione* del Guidi la giustificazione che Crescimbeni premette alla sua opera:⁴⁶⁵

risolvei d'ornar la storia [dell'Accademia], per mio podere, di tutte quelle vaghezze, che la qualità dell'opera potea sofferire; e farla apparir tutt'altro da quella che è nascondendola dentro una favola.

La 'favola' pastorale, quindi, come travestimento della realtà allo scopo – esplicitato poco sopra - di «dilettare i lettori»⁴⁶⁶ con le sue 'vaghezze'. Un uso

⁴⁶⁴ Sulla fortuna arcadica di Sannazaro e, in generale, sulle edizioni settecentesche delle sue opere cfr. CONCETTA RANIERI, *Jacopo Sannazaro e l'Arcadia: interpretazioni critiche e fortuna editoriale nel secolo XVIII*, in *Tre secoli dell'Arcadia*, Catalogo della mostra tenuta a Roma nel 1990, a cura del Ministero per i beni culturali e ambientali, Roma, Vallicelliana, 1991, pp. 23-32.

⁴⁶⁵ CRESCIMBENI, *L'Arcadia*, Roma, Antonio De' Rossi, 1708, «L'autore a chi legge» (le pagine di questa premessa non sono numerate).

⁴⁶⁶ Così Crescimbeni, *ibidem*: «Ma perché, sebbene questa Accademia, uscendo del solito di quante altre ne sono mai state istituite, ha praticate cose, e introdotti costumi, e norme, sì nel comporre, come nel governare simili Unioni di Letterati, che ben meritano di essere pubblicate e mandate ai posteri, nondimeno non ha quella dovizia di fatti e d'Imprese, che nelle guerre, e nelle altre azioni umane si trovano; e per conseguenza non può col semplice racconto storico, come quelle fanno, dilettare i lettori: però anche col consiglio d'Uomini intendenti, risolvei d'ornar la storia, per mio podere di tutte quelle vaghezze, che la qualità dell'opera potea sofferire; e farla apparir tutt'altro da quel, che è, nascondendola dentro una favola».

della poesia come decorazione⁴⁶⁷ e colto intrattenimento suggerito anche dall'organizzazione formale del testo, il prosimetro, appunto, in cui le discussioni teoriche (in prosa) si alternano con intermezzi/stacchi poetici. Inoltre, diversamente da ciò che accade ad *Endimione*, sollevato dall'amore per Diana a trascendere la sua umile condizione di pastore, l'*Arcadia* di Crescimbeni, opera «tutta seria», contiene componimenti amorosi unicamente allo scopo di 'alleggerire' la severità delle altre materie trattate e per rendere omaggio a Dante e Petrarca.

L'anno di pubblicazione dell'opera di Crescimbeni è il medesimo 1708 della prima edizione del graviniano trattato *Della ragion poetica*, un testo che esplicita le tesi già esposte sia nel citato *Discorso di Bione* che nelle *Egloghe*,⁴⁶⁸ e rispetto al quale *L'Arcadia* assume, dunque, il significato di una interessante replica. Con la 'storia pastorale' della sua Accademia Crescimbeni intende ricondurre il dibattito sulle prospettive della poesia alla sua 'origine', riproponendo l'ambito pastorale da cui aveva preso le mosse⁴⁶⁹ (dall'*Endimione* alle *Egloghe*) e marcando, anche da questo punto di vista, la distanza della sua riflessione da quella di Gravina, che aveva sviluppato il ragionamento oltre i confini del genere in direzione di una «naturale e convenevole imitazione [...], che di tutte le opere poetiche è la somma, universale e perpetua ragione».⁴⁷⁰

Ispirazione pastorale che condividono le *Tre Arcadie*, nelle quali il testo di Menzini serve a chiarire la prospettiva della ripresa sannazariana: un riconoscimento essenzialmente stilistico, in cui le citazioni e i parallelismi costituiscono una ripresa puramente esteriore del modello, del quale riecheggiano alcuni temi tradizionali del genere, ma privati della connotazione e

⁴⁶⁷ In tal senso ritengo vadano interpretate anche le «avvertenze» che Crescimbeni premette all'opera per «agevol[ne] l'intelligenza» distinguendo in essa ciò che è «storico» da ciò che è «favoloso».

⁴⁶⁸ Sull'analisi delle *Egloghe* graviniane si veda QUONDAM [1970]. Per la ricezione delle *Egloghe* in *Arcadia* e per le reazioni anche violente che suscitarono le idee del Gravina si veda SERGARDI *Satire*.

⁴⁶⁹ Interessanti a tale proposito le osservazioni di Bruno Cagli sul ruolo della riflessione musicale seicentesca intorno alla pastorale nelle formulazioni poetiche della prima *Arcadia*. Cfr. B. CAGLI, *L'Arcadia e la musica*, «Atti e memorie d'Arcadia» (Convegno di Studi per il III centenario, 15-18 maggio 1991), s. III, IX, pp. 33-41; e ACCORSI [1991].

⁴⁷⁰ GRAVINA, *R. poetica*, p. 9.

del senso originario.

I pastori di Menzini sono, in realtà, «una erudita Accademia», come essi protestano a Licida (Malatesta Strinati da Cesena) preoccupato che il suo ditirambo possa non essere compreso;⁴⁷¹ mentre l'ambientazione campestre perde qualsiasi connotato di malinconico rimpianto per proporsi quale «tuscolana villeggiatura», amena cornice nella quale ritemperare lo spirito, regno di pace in cui ravvisare l'immagine del buon governo pontificio. Così al lamento sui duri tempi e alla profezia della decima egloga sannazariana Menzini contrappone, nella prosa decima, la celebrazione di Roma e dei suoi fondatori, il «pellegrino Evandro» ed «Ercole, ambo pastori». La dimensione pastorale, contrapposta a quella guerriera di Romolo che mostrò nel fratricidio quanto «la sua cruda fierezza» dipendesse «dalla marziale nudrice Lupa»,⁴⁷² diviene, dunque, depositaria dei valori etico-politici di cui la corte pontificia è erede e ministra; mentre il ruolo della poesia in tale contesto è quello encomiastico e celebrativo di un potere 'giusto e virtuoso', riassunto nel modello virgiliano. Erede moderno di questo Virgilio è Chiabrera, del quale Menzini si protesta emulo.⁴⁷³

La riflessione poetica proposta nell'*Accademia Tuscolana*, se, da un lato, riscatta la poesia bucolica ampliandone i temi e emancipandola dal giudizio restrittivo che, comunque, ne aveva dato il Sannazzaro nell'immagine di Virgilio, maestro ineguagliato, che abbandona la zampogna da lui mirabilmente modificata per dedicarsi a «cantare [...] con più sonora tromba le orme del

⁴⁷¹ Così i pastori in risposta ai dubbi di Licida: «Noi sotto nome pastorale non siam mica del tutto rozzi, ed incolti; e la nostra Tuscolana Villeggiatura altro non è, che una erudita accademia» (*Le tre Arcadie*, Venezia, Novelli, 1756, p 179).

⁴⁷² *Ibidem*, p. 245.

⁴⁷³ Nella prosa ottava (*Arcadie*, pp. 227-228) il saggio Nitilo (il fiorentino Leone Strozzi) mostra ai pastori lì convenuti una zampogna, appesa in una radura, alla quale sembrano inchinarsi tutti gli alberi d'intorno; lo strumento è appartenuto ad un «pastore della Liguria che ne trasse grandissima fama», tanto che «volentieri [lo] ascoltarono l'Esquilino e il Celio, ed il sublime Aventino, che in lui ravvisarono sorgere di nuovo lo spirito del gran Pastor di Manto». Il nuovo custode della zampogna, Nitilo, ha invitato «molti e molti a farne prova, e tentare se da quella trar ne potessero un suono, simile a quello, che mirabilmente da lei ritraeva il suo antico signore»: l'unico che si avvicinò «al grande pastore di Liguria» fu un certo Afrodio (uno dei nomi, insieme ad Eugenio, dietro cui si nasconde Menzini).

troiano Enea»;⁴⁷⁴ dall'altro concede assai poco spazio alla figura del saggio pastore, custode dell'eredità poetica del Chiabrera nel caso di Nitilo, o, comunque, maschera di prelati e accademici,⁴⁷⁵ in contrasto con quanto aveva fatto Gravina nelle sue *Egloghe*. Significativo in tal senso il commento sulla figura di Elpino, protagonista della prima egloga graviniana, che si legge nel *Dialogo fra Faburno e Alcone*, scritto nel quale, come ha sottolineato Quondam,⁴⁷⁶ Gravina si preoccupa di sciogliere i nodi teorici della riflessione affidata alle *Egloghe*. Così Alcone:⁴⁷⁷

Elpino è un personaggio puramente ideale sul quale egli [cioè Bione Crateo/ Gravina] ha voluto scolpire il carattere di uno di quegli antichi saggi e teologi che menavano in campagna vita pastorale, come Lino, Orfeo etrusco ed altri.

Un ruolo e una dimensione, quella degli 'antichi saggi e teologi', che è conseguenza diretta di un diverso concetto di poesia, come testimonia l'insoddisfazione (espressa ancora nel commento all'*Endimione*) per quanti fra i moderni incorsero nell'errore di Empedocle che «si servì solamente de' versi, e non della poesia» ed «esprese le scienze co 'l solo metro; ma non le trasformò in favole e non ne generò poesia».⁴⁷⁸ D'altra parte, a confermare il nesso profondo fra la prima egloga e l'*Endimione* sono gli stessi protagonisti graviniani, Elpino, appunto, e Licori, che, nell'esegesi di Alcone si svelano sorta di 'doppi' dell'*Endimione* e Cinzia (Diana) della favola del Guidi.⁴⁷⁹

La riedizione dell'*Accademia* del Menzini ripropone, dunque, i termini di un dibattito precedente (quello che aveva contrapposto Gravina e Crescimbeni) ma, evidentemente, non del tutto sopito se Morei decide di fondarvi le sue 'radici' di custode. L'*Autunno Tiburtino* si presenta, infatti, come lo sviluppo del progetto

⁴⁷⁴ *Ibidem*, p. 104.

⁴⁷⁵ DI RICCO [2000] ha sottolineato, proprio analizzando l'identità 'secolare' dei pastori del Menzini, i loro «robusti addentellati curiali».

⁴⁷⁶ QUONDAM [1970].

⁴⁷⁷ GRAVINA *Egloghe*, p. 50.

⁴⁷⁸ GUIDI *Endimione*, p. 63.

⁴⁷⁹ Questa la spiegazione che Alcone offre del nome di Licori: «sotto il nome di Licori, che egli deriva da ΛΙΣ, che in greco significa leone, e da κορη, donzella, egli ha voluto esprimere il genio superbo di una leggiadra e valorosa ma schiva fanciulla» (GRAVINA *Egloghe*, p. 50).

crescimbeniano, il suo ‘aggiornamento’ alla mutata situazione. Una riproposizione debole, sicuramente, ma forse non del tutto esauribile nell’«espressione degradata di quello stesso progetto»⁴⁸⁰ per usare un luogo comune della critica più e meno recente.

Il legame dell’opera di Mireo con quella del Menzini si dichiara fin dall’apertura: anche le riunioni autunnali della Colonia Sibillina avvengono in una sorta di ‘villeggiatura’, di trasferimento degli Arcadi «sopra i colli Albanei, e nella città dall’antichissimo Tiburto edificata»⁴⁸¹ (come si legge in apertura). A differenza, però, dell’*Accademia Tuscolana*, questo soggiorno avviene – scrive Morei – «non tanto per dar sollievo alla mente colla salubrità di quell’aria, e coll’amenità di quei luoghi, quanto per godere della genial conversazione dell’ottimo Alfesibeo general custode d’Arcadia, e di altri Arcadi amici, che o fra quelle selve dimorano o vi sogliono concorrere».⁴⁸² L’esplicito riferimento al Crescimbeni (in Arcadia Alfesibeo Cario), nel cui spirito avvengono le conversazioni proposte da Morei,⁴⁸³ vale la rivendicazione di continuità di chi intende, però, proseguire e non ripetere la riflessione riassunta nell’*Accademia menziniana*. Scelta che risulta evidente, del resto, anche dalla diversa organizzazione e scansione del testo che non ripropone, come aveva fatto Menzini, la suddivisione dell’*Arcadia* sannazariana, ma alterna prosa e poesia

⁴⁸⁰ Così DI RICCO [2000] riprendendo il giudizio severo di QUONDAM, *Gioco e società letteraria nell’Arcadia di Crescimbeni. L’ideologia dell’istituzione*, «Atti e Memorie dell’Accademia d’Arcadia», s. III, 4 (1975-1976), pp. 165-195.

⁴⁸¹ *Arcadie*, p. 273.

⁴⁸² *Ibidem*, p. 273. Al contrario, Menzini in apertura alla sua *Accademia Tuscolana* aveva indicato nella villeggiatura in campagna il modo con cui i letterati, che più di tutti ne hanno bisogno, si ristorano dalle fatiche cittadine.

⁴⁸³ L’interpretazione di questo riferimento come traccia di una composizione del testo assai precedente al 1743 (a ridosso della morte di Crescimbeni) e di un successivo ‘frettoloso’ assemblaggio (cfr. nota 3) è certamente convincente; rimane, però, l’impressione che il rimando ad Alfesibeo sottolinei soprattutto la continuità degli intenti di Morei rispetto alle scelte del primo custode d’Arcadia, una continuità a favore della quale parla anche l’ammonizione di Morei, al termine del componimento con cui i Sibillini gli hanno chiesto di aprire l’Accademia: «non basta esser Arcade, o Quirino/ per aver parte del furor divino» (*Arcadie*, p. 290). Una allusione al contrasto Gravina/ Crescimbeni esplicitata subito dopo: «Non poca materia avrebbe somministrato a discorrere il già recitato componimento, mentre più d’uno, che nei tempi più recenti era giunto in Arcadia, avea di saper desiderio, a qual fine io avessi nominati gli Arcadi, ed i Quirini; ed altri a domandar si accingevano quale stata fosse del nascimento della nuova Accademia, e delle discordie d’Arcadia la vera origine» (*Ibidem*, p. 291).

senza titolazione interna e con ritmi che non rispecchiano quelli del modello.

Ancora alle prime pagine il nuovo custode affida la dichiarazione di poetica della sua *Arcadia*: i versi di Teone (Giovanni Carlo Crocchianti vicecustode della Colonia Sibillina) attraverso l'erudito accostamento di due metamorfosi mitologiche, quelle di Dafne e di Siringa, ricordano ai pastori riuniti la natura 'casta e decorosa' della poesia arcadica e suscitano l'entusiastico commento di Lisippo (Francesco Antonio Lolli) il quale osserva⁴⁸⁴:

non si sarebbero mai unite quelle due favole, se non si fossero potuti far trovare insieme Pan, ed Apollo; né questo così facilmente sarebbe accaduto, se non si fossero trasportati in Arcadia.

Se chiaro è il riferimento alla decima prosa dell'*Arcadia* di Sannazaro, nella quale la descrizione del tempio di Pan dove è conservata la 'zampogna originaria', quella con cui il dio pianse la perdita dell'amata Siringa, introduce una sorta di archeologia del genere pastorale (da Pan ad un pastore siracusano, a Titiro, a Virgilio, punto di arrivo e insieme suo superamento), altrettanto evidente è la diversa funzione che Morei intende attribuire al genere. La condizione è cambiata e l'esempio di Sincero diviene punto di partenza di una *Arcadia* rinnovata. Per questo Morei colloca le sue considerazioni poetiche in apertura e così, ulteriormente, commenta la favola di Dafne e Siringa⁴⁸⁵:

veramente, dissi io [è Morei che parla], è stato fatale il nome di Arcadia alla poesia pastorale; se ne valsero i Greci [...]. Il gran pastore del Mincio [...] se ne valse nella sua leggiadra Buccolica, e nella perfetta Georgica, né cessò di servirsene nell'istessa sua magnificentissima Eneida; avendo impiegato quasi tutto l'ottavo libro della medesima col trattenere appresso l'arcade Evandro in luoghi ameni e dilettevoli il suo troiano fortissimo eroe. È superfluo che io rammenti Sincero [...] Ma per quanto siano gli altri stati provvidi non meno che fortunati mantenitori dei costumi, e del nome degli antichi Arcadi, a niuno è riuscito di farlo con quel successo, e con quella gloria, che della nostra Adunanza è diventata ormai proprio singolar distintivo.

L'*Arcadia* di Crescimbeni, prima, e di Morei, poi, si pone, così, come punto di arrivo di un percorso poetico che trasforma il genere pastorale in poesia *tout court*⁴⁸⁶ e che nell'accostamento di Pan e Apollo individua l'aspetto qualificante

⁴⁸⁴ *Ibidem*, p. 280.

⁴⁸⁵ *Ibidem*, p. 280-281.

⁴⁸⁶ ACCORSI [1991], a proposito degli indirizzi estetici dell'*Arcadia* crescimbeniana, ha parlato di

della sua riforma, responsabile non solo della ‘moralizzazione’ della poesia («casta e decorosa», con le parole di Teone), ma anche capace di trattare sotto «l’umil velame» della poesia pastorale «altissimi argomenti» e di rendere, per questa via, se non ‘comprensibile’, almeno ‘gradevole’ l’astruso⁴⁸⁷. Una poesia ‘ragionevole’ e razionalizzatrice che sa come rendere semplice il difficile, ma, soprattutto, che sa farsi momento di aggregazione, luogo di incontro di istanze diverse, nello stesso modo in cui l’Accademia, che Morei si accinge a guidare, ha saputo far incontrare i personaggi più diversi per provenienza geografica, estrazione sociale, stato. Un’Arcadia la cui principale forza risiede nel proporsi come ‘contenitore’, luogo istituzionale prima che progetto estetico-culturale⁴⁸⁸.

In tal senso devono essere interpretate le ottave con cui Morei, a grande richiesta, racconta la propria ascesa al Parnaso e che suscitano nei presenti la curiosità intorno alla ‘vera origine’ delle discordie che avevano portato alla nascita dell’Accademia dei Quirini. La risposta, rinviata al giorno successivo a causa dell’«ora tarda», viene, in realtà, almeno parzialmente elusa dal Morei che, ‘distratto’ dall’arrivo inaspettato di Galato (il gesuita Francesco Grimaldi, già professore di retorica al Collegio Romano), offre ai lettori l’interpretazione del sogno di Lilibeo (don Agatino Mario Reggio, siracusano). Un sogno che, diversamente da quanto avviene nel modello⁴⁸⁹, “è più storico che profetico” come spiega Mireo: al centro di un paesaggio arcadico «un amenissimo prato» è punto di partenza per tre sentieri, simbolo di tre diverse maniere poetiche, al termine dei quali si trovano altrettante fonti a cui bevono i poeti che hanno, in questi anni («poco meno che dieci intiere olimpiadi») come orgogliosamente ha

«pan pastorale».

⁴⁸⁷ Così Mireo: «i più reconditi arcani della fisica, le massime più perfette della morale, la medicina, la politica, l’astronomia, le matematiche tutte sono state trattate in una guisa, che anco gli ingegni non tanto elevati hanno tutto il comodo in quelle dotte e soavi poesie, se non di capire il più astruso, almeno di gustare il meno aggradevole» (*Arcadie*, p. 281).

⁴⁸⁸ Dalla sottovalutazione di questa caratteristica nascono molti dei fraintendimenti e pregiudizi con cui l’attività di questa importante Accademia settecentesca è stata valutata: più che espressione di un progetto l’Arcadia è, infatti, lungo tutto il secolo, il luogo dell’incontro e anche dello ‘scontro’ di diversi progetti culturali, luogo importantissimo della lenta, certo, ma ineluttabile presa di coscienza del ceto intellettuale italiano.

⁴⁸⁹ La dodicesima prosa dell’*Arcadia* di Sannazaro è occupata dal sogno funebre di Sincero, profezia di ciò che lo attende al suo ritorno a Napoli.

ricordato il neo-custode), popolato l’Arcadia; Lilibeo, «spaventato di potere per alcuno dei tre sentieri giungere al fine delle [sue] brame»⁴⁹⁰, si tranquillizza vedendo, al centro del prato, un «vago odoroso cedro», simbolo della poesia sacra, all’ombra del quale riconosce lo stesso Mireo.

Il sogno racconta, insomma, la storia dell’Accademia, dalle sue origini, in gran parte lungo il sentiero dell’alloro (alla cui fonte si trova lo stesso Crescimbeni insieme a molti dei fondatori), al suo approdo, il cedro della poesia religiosa. Una storia gloriosa, al cui interno hanno trovato spazio, simboleggiati nel mirto e nella «frutta alla vista e all’odore di inestimabil pregio»,⁴⁹¹ anche la poesia amorosa di Felice Zappi e quella filosofica di Erilo (Alessandro Guidi), Enifo (Domenico Ottavio Petrosellini, uno dei fondatori dell’Accademia Quirina), «il nostro gran custode Filacida [Lorenzini]»⁴⁹² e altri che, però, Lilibeo non è riuscito a riconoscere.

Incapacità preziosa, questa di Lilibeo, dal momento che, grazie ad essa, è possibile cogliere il nesso fra le riflessioni di questa seconda giornata e quelle che hanno chiuso la precedente: Morei è stato solo parzialmente elusivo rispetto alle domande postegli in chiusura della prima conversazione, perché non v’è dubbio che il sogno costituisca una risposta alla richiesta di chiarimenti, da parte degli arcadi più giovani, sulle ‘discordie’ dell’Arcadia di Crescimbeni. Fra gli illustri dimenticati spicca, infatti, il nome di Gravina, unico a non essere ‘ecumenicamente’ compreso nell’ampio catalogo che si dispiega nella visita ai tre fonti, unica voce rimasta inassimilabile nel ‘gran cedro’ della nuova poesia di cui si fa promotrice l’Arcadia di Mireo.

All’ecllettismo iniziale dell’Accademia, interpretato, come mostra l’esclusione di Gravina, su un piano quasi esclusivamente formale, il nuovo custode invita a sostituire quale comune ispirazione la «Scrittura divina», che, come commenta il gesuita Galato, «è una gran fonte per la poesia; né puoi abbastanza condannare l’errore di molti per altro chiarissimi ingegni, che hanno

⁴⁹⁰ *Arcadie*, p. 297.

⁴⁹¹ *Ibidem*, p. 295

⁴⁹² *Ivi*.

tralasciato di aprire alla gloria questo vastissimo campo»⁴⁹³. Si inaugura, così, uno dei due elementi su cui Morei costruisce l'immagine della sua Arcadia: la centralità, in essa, della poesia sacra; che sia intesa nel senso in cui la praticarono Omero o Virgilio, antichi «etnici poeti»⁴⁹⁴, secondo la affascinante definizione di Sinesio (Giovanni Paolo Forrvia decano della cattedrale di Tivoli); o che se ne limiti l'accezione in direzione di una pratica 'ortodossa' della letteratura, secondo la conclusione riduttiva di Mireo. Una centralità ben rappresentata dai componimenti di argomento religioso proposti nelle successive pagine e dallo stesso 'gioco' poetico con cui l'*Autunno* si chiude: una gara i cui partecipanti devono improvvisare versi che abbiano per argomento il legame con Gesù di un patriarca dell'antico testamento il cui nome viene, volta per volta, estratto da una cesta.

Il ruolo riconosciuto alla religione è una chiave importante per capire il dibattito in cui si colloca lo scritto di Morei, un confronto che occuperà i letterati ancora per molti anni e rispetto al quale il dimesso custode di questa Arcadia ha almeno il merito di essere una voce 'precoce'. La questione dell'ispirazione poetica è, infatti, anche questione di 'favole', problema di scelta fra miti diversi a cui riferirsi, e di reinterpretazione delle favole antiche come mostrano i numerosi –e tutto sommato interessanti– spunti in tal senso che accompagnano le conversazioni dell'*Autunno Tiburtino* (dalla nuova spiegazione del mito di Prometeo, alla interpretazione del Tempio della Sibilla, alla favola di Mimo, sfortunato figlio di Proteo). Questa la ragione ultima della presa di distanza da Gravina e dalla sua 'italica setta', dissidio la cui eco è avvisabile nella discussione sull'invenzione della musica, che alcuni arcadi contendono a Pitagora attribuendone il merito a Jubal «pronipote in sesto grado di Caino»⁴⁹⁵. Alle proteste del «pitagorico» Britaldo (il carmelitano Lorenzo Moni) che pretende si riconosca all'antico filosofo se non il merito della

⁴⁹³ *Ibidem*, p. 303.

⁴⁹⁴ Così Sinesio: «Omero, e Virgilio, e tanti altri etnici poeti [...]ne' loro eroici poemi ebbero più d'ogn'altra cosa a cuore la Religione: non lasciarono essi d'inserirvi la loro teologia, la loro Morale, e i loro riti sì circa i funerali, che circa i sacrifici, e il culto de' loro dei» (*Arcadie*, p. 303).

⁴⁹⁵ *Ibidem*, p. 394.

scoperta della musica almeno quello dell'invenzione dell'armonia uno zelante Didalgo replica che l'unica vera armonia è quella degli angeli quando lodano Dio.

Campione di questa Arcadia è Artino, che compare, a sorpresa, proprio dopo la riflessione sull'importanza dell'ispirazione religiosa e che, nella prospettiva di queste pagine diviene modello esemplare di una poesia pastorale onnicomprensiva, felicemente realizzata nella misura del melodramma (il giorno successivo a quello del fortunato incontro Metastasio recita, per i pastori riuniti a Villa d'Este, il suo Artaserse). Non sarà un caso, allora, se, a ridosso della prima pubblicazione delle *Tre Arcadie*, a Napoli Corilla Olimpica, futura campionessa dell'Arcadia di Gioacchino Pizzi, prendendo le distanze dal «buon Mireo» inviterà Artino a raggiungerla a Mergellina, riavvicinandosi alla patria e allo spirito di un Sannazaro ben altrimenti interpretato. La vicenda del silenzio di Metastasio e della sua estraneità ai progetti di rinnovamento letterario della seconda metà del secolo è, certamente, un'altra storia; opportuno rimane, però, considerare l'operazione editoriale condotta da Rossi Ambrogi come parte di un dibattito più ampio, rispetto al quale le prese di posizione di Morei hanno, quanto meno, il merito di presentare i temi di un dibattito ancora lungo.

Il ruolo centrale che nell'opera si attribuisce alla poesia pastorale, alla sua dimensione arcadica, viene giustificato nell'*Autunno Tiburtino* con un'interessante motivazione: l'analisi dell'entusiasmo poetico porta il solito Galato a riflettere sull'antichità della poesia e sulle sue origini che, come testimonia l'etimo del termine *estro*, devono essere cercate «fra i pastori», ai tempi dei «nostri primi progenitori, i santissimi patriarchi»⁴⁹⁶; il mito degli Arcadi sarebbe, così, il modo in cui gli antichi pagani «conobbero in ombra questa verità»⁴⁹⁷, così come in Museo si deve riconoscere Mosè. La sorgente della poesia è da ricercarsi, dunque, nell'universo pastorale da cui inizialmente ha preso le mosse, una ricerca che spiega l'interpretazione che gli arcadi

⁴⁹⁶ *Ibidem*, p. 351.

⁴⁹⁷ *Ibidem*, p. 352.

dell'*Autunno Tiburtino* propongono di una statua presente in bassorilievo nelle rovine della colonna posta vicino al tempio degli Olivetani: in essa Didalmo ritiene sia effigiato Apollo con in mano la siringa di Pan. Per avvalorare questa interpretazione della statua egli fa riferimento ad un'egloga di Mireo in cui si immagina che Apollo chieda a Pan di cedergli la Siringa («m'immagino –dice Didalmo- che il ceder della Siringa ad Apollo non sia stata una tua mera invenzione, poiché tu ne averai avuto l'esempio in qualche antico poeta»)⁴⁹⁸. La confessione che quella di Mireo è 'invenzione originale', suggerita, in realtà, da una statua moderna, quella che il munifico Olinto (il principe Francesco Maria Ruspoli) commissionò per il teatro fatto erigere per gli Arcadi sull'Aventino, consegna alla conclusione dell'opera (siamo nelle pagine finali) il riconoscimento del nuovo custode quale scopritore/inventore di una rinnovata Arcadia. Mireo confessa, infatti, che la statua in questione, corrosa dal tempo «venne a cadere, e di essa neppur vestigio alcuno è rimasto», l'intento dell'artefice dovette essere, semplicemente, quello di «collocare in vista di tutta l'udienza l'insegna della nostra Adunanza: ma questa insegna veduta nella mano di Apollo può aver dato a me, come ho detto, la prima idea della cessione della Siringa fatta da Pan ad Apollo»⁴⁹⁹.

Dafne e Siringa chiudono così, come l'anno aperto, l'*Autunno Tiburtino*, svelandolo meno incoerente di quanto a prima vista possa sembrare. Non solo: con questa conclusione, in cui Mireo si propone quale nuovo, vero interprete del senso originario dell'Arcadia, l'Accademia rilancia il proprio ruolo di luogo privilegiato della discussione letteraria, e lo fa attraverso la proposta della dimensione pastorale come spazio originario e fondamentale della poesia, forzando i confini del genere e modificandone lo statuto in una prospettiva ricca di futuro se si pensa, per fare solo un esempio, alla diffusione della poesia campestre nella seconda metà del secolo o alla lunga e ramificata evoluzione dell'idillio, almeno fino alle sue prove primo-ottocentesche.

⁴⁹⁸ *Ibidem*, p. 374.

⁴⁹⁹ *Ibidem*, p. 376

4.2 Letteratura e unità nazionale: l'interpretazione foscoliana dell'eredità di Gravina

Adunque da che il desiderio di fuggirmi dalla discordia calunniatrice e servile mi confortava a contentarmi dell'esilio perpetuo, io mi sono deliberato oggimai di non udire più voce né vedere più volto mai d'italiano. [...] A voi sta il malignare quante induzioni vi giovano intorno al perché della mia solitudine, e infamarmi anche di questo. [...] Da per tutto va e viene con voi la discordia calunniatrice:

Va come Furia, e non si stanca o dorme:

Poca prima, indi cresce e per la terra

Passeggia; e rade con la testa il cielo [*Iliade* IV, trad.

foscoliana]

Ma voi *della sapienza poetica degli antichi ridete*. Or addio. Siate filosofi col vostro secolo. I diritti di cittadinanza d'ogni cosmopolita sono teoria d'oggi, e sia vostra: ma non è mia; né dell'esperienza.⁵⁰⁰

In queste parole tratte dalla *Lettera Apologetica* compaiono, insieme, i due elementi cardine dell'indagine che vorrei qui proporre, la valutazione, cioè, dello spazio e del ruolo giocato dall'eredità graviniana nella riflessione "nazionale" di Foscolo.

La contrapposizione della *sapienza poetica degli antichi* alla moderna *filosofia cosmopolita* invita, infatti, a guardare al richiamo alla *sapientia veterum* con un'attenzione nuova, capace di cogliere quegli aspetti della riflessione sull'antico che esulano, travalicano la difesa del mito quale antica veste della verità, accedendo ad un'idea "etnica" di letteratura che riorienta il debito settecentesco di Foscolo, spostandolo, come cercherò di mostrare, da Vico a Gravina.

Il ruolo centrale assunto da Omero nella riflessione estetica graviniana, consegnata all'amplessima fortuna settecentesca della *Ragion poetica*, si basava sulla caratteristica fondamentale del cantore dell'*Iliade* di aver saputo esprimere l'intera sapienza filosofico-politico-teologica del suo popolo, di essere stato, cioè, secondo una terminologia più antica che, però, Gravina rivitalizzava,

⁵⁰⁰ FOSCOLO, *Lettera apologetica*, a cura di GIUSEPPE NICOLETTI, Torino, Einaudi, 1978, pp.116-117. Il corsivo è mio.

“poeta etnico”⁵⁰¹. Come è noto Omero era il protagonista del saggio sulle *Favole antiche*, l’analisi critica della letteratura greco-latina che diverrà il primo libro della successiva *Ragion poetica*; rappresentante per antonomasia di quella saggezza poetica che aveva saputo dare corpo sensibile al vero e alle cognizioni universali e, quindi, «con la dolcezza del canto [...] piegare il rozzo genio degli uomini e ridurli alla vita civile»⁵⁰². Egli era il *miglior fabbro*, per così dire, delle favole antiche, nel presentare le quali (nel IX paragrafo *Della natura della favola*) Gravina formulava l’efficace e celeberrima definizione della *natura della favola*, punto di partenza delle successive riproposizioni del ruolo cognitivo-sapientiale della poesia e dei suoi artefici e efficace traduzione dell’idea, di ascendenza baconiana⁵⁰³, di poesia filosofica⁵⁰⁴. Omero aveva, infatti, da solo, «largamente occupato» «l’intero campo»⁵⁰⁵ dell’antica sapienza:

volle Omero in due favole ritrarre l’umana vita. Nell’*Iliade* comprese gli affari pubblici e la vita politica, nell’*Odissea* gli affari domestici e la vita privata: in quella espose l’attiva, in questa la contemplativa; in quella dipinse le guerre e l’arti di

⁵⁰¹ La formula *poeti etnici* compare fin dalla fine del Cinquecento per indicare i poeti antichi, in alternanza con *gentili* e nel semplice significato di pagani. Anche ad una sommaria ricognizione, sembra, però, ben altrimenti interessante il suo uso settecentesco: calano, infatti, in generale le occorrenze, ma si concentrano in contesti significativi come, ad esempio, accade nella *Descrizione storica del museo di Cristiano Denh dedicata alla regia società degli antiquari di Londra* dell’abate Francesco Maria Dolce (pastore arcade con il nome di Delco Erimantio) edita a Roma, Salomoni, 1772.

⁵⁰² GRAVINA, *R. poetica*, p. 18.

⁵⁰³ Sull’origine graviniana del richiamo a Bacone tornerò anche in seguito: mi limito qui a segnalare come, soprattutto in riferimento agli autori “maggiori” della nostra letteratura ci si sia preoccupati troppo poco di valutare a che cosa rimandi il sistema delle citazioni individuabile nei loro testi; la misura, cioè, in cui essi si riferiscono ad un contesto e a un dibattito che non può essere *sempre* e alferianamente “dialogo con gli antichi e con i futuri”, ma che prevede, necessariamente e innanzitutto, un dialogo con i contemporanei. Di origine quasi certamente graviniana, magari con il tramite di Antonio Conti è, ad esempio, il riferimento a Bacone e al *De sapientia veterum* negli scritti di uno dei protagonisti della tarda Arcadia, Luigi Gonzaga di Castiglione, personaggio che potrebbe avere avuto un ruolo nel “noviziato” veneziano di Foscolo.

⁵⁰⁴ Questo il celebre passo: «Perloch  la favola   l’esser delle cose trasformato in geni umani, ed   la verit  travestita in sembianza popolare: perch  il poeta d  corpo ai concetti e, con animar l’insensato ed avvolger di corpo lo spirito, converte in immagini visibili le contemplazioni eccitate dalla filosofia, sicch  egli   trasformatore e produttore, dal qual mestiero ottenne il suonome; e perci  stim  Platone che il nome di musa sia stato dal verbo $\mu\alpha\iota\omega\theta\alpha\iota$ per cagione dell’invenzione che alle muse s’ascrive; ed alcuni vogliono dedurlo da $\mu\epsilon\iota\sigma\theta\alpha\iota$: donde discende *mystae* e *misteria*. Tale ci   anche da Pindaro rappresentata la poesia, quando dice che le Muse abbiano il seno profondo, accennando che son gravide di saper nascosto [...]. Con tal arte si nutria la religione di quei tempi, che, per esser tutta architettura de’ poeti, eccitava verso di loro fama di divinit » (GRAVINA, *R. poetica*, pp. 22-23)

⁵⁰⁵ *Ibidem*, p. 24.

governo, in questa i geni de' padri, madri, figli e servi, e la cura della famiglia. Era ai suoi tempi la Grecia in molte piccole repubbliche divisa, in modo che ciascuna città il suo re s'eleggeva, con facoltà e potenza moderata e regolata dalle patrie leggi, alle quali dovea corrispondere il loro governo, siccome scrive Dionisio Alicarnaseo: perciò da Omero furon chiamati amministratori della giustizia e delle leggi. E da questi eran determinati i loro onori, onde Aristotele scrive che il re era duce della guerra, giudice delle controversie e dispositore dei sacrifici.

Il grand'amore dei popoli della propria libertà, il timore tanto della potenza vicina quanto del proprio re, moveva spesso discordie così tra i popoli vicini come tra i cittadini medesimi e il re. Onde Omero, prevedendo la ruina della Grecia dalla discordia dei popoli e moltitudine dei capi, volle delineare alla sua nazione sopra ampissima tela *la ragione tanto del pericolo, qual era la discordia, quanto della salute, qual era l'unione di tutta la Grecia insieme*, colla quale poteva ributtare la potenza straniera ed asiatica, che le soprastava: perciò, nel tempo che durò la discordia d'Achille e d'Agamennone, portò tant'oltre le vittorie dei Troiani e li fe' poi rimaner vinti dopo la reconciliazione di coloro⁵⁰⁶.

Un passo, questo, che mi pare interessante per più ragioni: innanzi tutto la chiave di lettura che propone dell'*Iliade*, poema eminentemente politico; poi lo spazio prevalente che le attribuisce, a scapito dell'*Odissea* che gode, al contrario, di un'attenzione ben più ristretta; infine gli elementi su cui il lettore moderno è chiamato a riflettere: il ruolo dei re, la divisione della Grecia "in tante piccole repubbliche", la peste della "discordia", la medicina ("salute") dell'unione.

Ma l'idea che le parole graviniane abbiano esercitato un'influenza profonda nella riflessione foscoliana successiva alla crisi degli equilibri interni al "partito democratico" acquista forza qualora si proceda ad un'indagine puntuale dei passi della *Lettera apologetica* in cui si fa riferimento alla *sapientia veterum* in opposizione alla sconsiderata cecità dei letterati/patrioti moderni. Le occasioni di tale contrapposizione non sono, in realtà, molte e, eccettuato il passo da cui ho preso le mosse se ne può indicare solo un altro in cui compaia il nesso *sapientia poetica*, benché separato. Sono le pagine in cui Foscolo ricusa di essere autore di «non so quali invettive e omelie, che nell'anno 1820 correvano [...] a rianimare gli Italiani in quelle loro sommosse» e, con parole che dovettero amareggiare i patrioti risorgimentali, sconfessa i tentativi insurrezionali del '21.

⁵⁰⁶ *Ibidem*, p. 44.

Così Foscolo⁵⁰⁷:

io ho sempre sentito così – Che per mantenersi liberi i popoli hanno da essere giusti; ma che a niuno, se non è forte, potrà mai venir fatto di essere giusto. Iddio arbitro d’ogni cosa regna giustissimo perché è onnipotente.

[...] – La libertà a me par cosa più divina che umana; e l’ho veduta sì necessaria e sempre sì corruttibile fra’ mortali, che io non la darei da amministrare fuorché alla Giustizia la quale la governasse con leggi preordinate, immutabili e d’inesorabile fatalità; e concedesse i fulmini tutti in mano a’ re che ne godano come il *Giove omerico*, il quale operava per decreti prestabiliti, né poteva mai rivocare il suo giuramento.

Ma questa è poesia. Forse a que’ Greci era sapienza politica. A noi l’occasione non venne che per lasciarci più stolti, e rapirsi l’indipendenza di Venezia, e l’ombra di Roma, e il poco di libertà di pensare e di scrivere che pure era conceduta a que’ giorni”.

Come la citazione precedente, anche questa condensa il senso, l’obiettivo, al di là del pretesto occasionale (la controversia con gli editori padovani sull’autenticità delle lettere petrarchesche da lui pubblicate a Londra), della *Lettera apologetica*: la giustificazione del proprio passato letterario e politico e dell’attuale «silenzio intorno alla politica» che, secondo «molti italiani e inglesi» sarebbe «pagato dalla casa d’Austria, o da uno o dall’altro de’ ministri dell’Inghilterra»⁵⁰⁸. Anche in quest’occasione la scelta è quella di rifarsi alla poesia omerica che, “forse”, «a que’ Greci» (con un aggettivo dimostrativo che condensa l’amara contrapposizione fra *quegli* antichi e *questi* moderni⁵⁰⁹) «era sapienza politica». Attraverso il “Giove omerico”, il rimando è, anche in questa occasione, al IV libro dell’*Iliade*, protagonista del quale è la Discordia, che minaccia d’insinuarsi fra gli dei nell’apertura, quando – appunto – Giove, vorrebbe che si rinunciasse alla rovina di Troia suscitando le ire di Giunone e del “partito acheo”⁵¹⁰, e che trionfa nel campo degli uomini aleggiando sulla battaglia che contrappone Greci e Troiani nei versi conclusivi del libro, quelli che Foscolo cita per intero, dalla sua traduzione, diverse pagine dopo, al termine

⁵⁰⁷ FOSCOLO *Lettera apologetica*, pp. 50-51.

⁵⁰⁸ *Ibidem*, p. 117.

⁵⁰⁹ Fra le accuse cui Foscolo si mostra sensibile nella *Lettera* c’è quella di aver scarsamente partecipato alla lotta per l’indipendenza greca, a differenza dell’astro nascente, lord Byron.

⁵¹⁰ Nelle parole che Giove infuriato rivolge a Giunone che gli ha ricordato il patto e la necessaria caduta di Troia, piegandosi al “decreto stabilito” affinché fra gli dei non si generi μέγα ερισμός (grave discordia, v. 38).

del lungo riepilogo della sua attività politico-letteraria nei difficili anni milanesi – come abbiamo ascoltato in apertura⁵¹¹.

Una citazione importante per chiarire il senso del confronto con il passo graviniano cui il tema chiave della discordia la connette. Torniamo allora al passo dell'*Apologetica* da cui abbiamo preso le mosse. Il contesto da cui i tre versi foscoliani sono estrapolati è molto significativo: siamo all'inizio della battaglia, nel momento in cui Omero descrive lo schierarsi dei due eserciti e riassume un'alterità che si era già palesata nel differente comportamento degli eroi greci e di quelli troiani. In entrambi i campi i comandanti gridano i loro ordini, ma la specularità della situazione ne accresce il contrasto: infatti, ancora con i versi di Foscolo, mentre fra le falangi «de' Danai»

Alto qua e là s'udia sorgere il grido
di ciascun duce alla sua squadra, e tutte
silenziose, riverenti a' duci;
né d'esercito tanto avresti detto
che le schiere nel petto avesser voce⁵¹²;

in campo troiano il grido di battaglia

[...] sorgea confuso,
e diffondeasi un ulular sul vasto
esercito iliense, ove *non una*
era voce o loquela; e i tanti Ajuti
di tante terre frammescean le lingue⁵¹³.

La “babele” troiana, per la quale Omero ha usato la similitudine del gregge d'«opulento signor» non potrà che venir spazzata via dai soldati di Agamennone, “densi” come le onde delle tempeste che Zefiro raduna. Tutto, nella ventina di versi a cui appartengono le citazioni, concorre a caratterizzare le ragioni della ineluttabile sconfitta troiana in termini per Foscolo suggestivi e tali da funzionare da controcanto poetico esteso all'intera, amara ricognizione del

⁵¹¹ Sono i vv. 441-444, che Foscolo reinterpreta sostituendo il participio μεμῶντα (da μῶνω = *infuriare, delirare*; ma anche, in senso causativo, *rendere folle*) con l'ulteriore (oltre cioè agli omerici Δειμος Φοβος Ερις) personificazione della Furia a cui Discordia (Ερις) è assimilata.

⁵¹² *Il. IV* vv. 428-432.

⁵¹³ *Il. IV* vv. 436-438.

drammatico tramonto dei progetti unitari italiani.

Come suggeriva Gravina, nodo centrale della debolezza delle nazioni è la *discordia*, che, a differenza di quanto proposto dalla *Ragion poetica*, Foscolo osserva fra i soldati di Priamo e non in campo acheo, secondo uno slittamento reso celebre dalla chiusa dei *Sepolcri*⁵¹⁴. Lo spostamento dai Danai ai Teucri, che nel 1806 condensava l'intimo dissenso per la piega che la politica francese aveva preso, proponendo polemicamente una "solidarietà" con i *vinti* che riconosceva il valore della parte sconfitta di quel partito rivoluzionario a cui Foscolo aveva con tanto entusiasmo aderito, si connota, però, qui, di ulteriori e diversi significati: intanto l'identificarsi nelle armate di Priamo ha, in piena Restaurazione, ben altra e più triste evidenza; la prospettiva è, poi, sostanzialmente mutata. Come è ovvio, e come Foscolo dichiara apertamente, la *Lettera apologetica* propone una valutazione del passato e solo in subordine apre prospettive per il futuro. Non più il valore riconosciuto di Ettore, ma le cause della sconfitta interessano la riflessione dell'esule; è dall'analisi di esse che dipende il giudizio sulle scelte letterarie. Ecco, allora, al posto della morte eroica, modello di virtù patriottica, la *discordia* che Omero descrive nei termini della *confusione linguistica* che caratterizza il campo troiano: la mancanza di una lingua comune trasforma l'*alto grido* dei comandanti achei nel *confuso ululare* che si disperde sulle schiere troiane, in una contrapposizione che evoca il contrasto fra civiltà e barbarie, umanità e stato ferino, convogliando in questo passo la più ampia riflessione sul ruolo della lingua, e dunque della letteratura («lingua scritta»), che Foscolo aveva affidato alla *Prolusione* pavese e che nelle pagine precedenti dell'*Apologetica* aveva riassunto⁵¹⁵. «L'animale umano

⁵¹⁴ L'accostamento della tragedia della Repubblica italiana alla rovina di Ilio, che avvicina queste pagine ai versi dedicati ad Omero nei *Sepolcri*, è elemento caratteristico della struttura della *Lettera Apologetica*: esso ha, infatti, la funzione, insieme a moltissimi altri elementi che non potremo qui esaurientemente segnalare, di connettere in stretta concatenazione pressoché tutta la produzione letteraria precedente, della quale la *Lettera* offre, così, un'interessante interpretazione *a posteriori*.

⁵¹⁵ Così il passo integrale in cui Foscolo riassume la *Prolusione*: «Adunque intendendo di restituire, quanto era in me, alcuna dignità alla letteratura, mi studiai in quella cerimonia dell'inaugurazione di persuadervi: Che l'animale umano è essenzialmente sociale, ed essenzialmente guerriero – Che vive, unico fra gli altri, dotato della facoltà di parlare – Che per questa facoltà, gli abitatori di una terra *purché parlino la stessa lingua* s'intendono meglio a introdurre, mantenere e migliorare leggi, religioni, e passioni, e usanze necessarie a soddisfare all'istinto dello

essenzialmente sociale ed essenzialmente guerriero” della lezione universitaria, analogamente alle falangi del passo dell’*Iliade*, trova nella *parola* il cardine della sua esistenza civile giacché da essa dipende la possibilità di vincere la *discordia* all’origine delle «sciagure comuni a’ cittadini di ogni terra ed età»; perciò i letterati, «amministratori naturali» della «facoltà della parola», dovranno, come l’Omero di Gravina, impegnarsi affinché «per essa possano ristorarsi e rinforzarsi que’ nodi sociali nelle forme più utili alla concordia dei cittadini».

Purtroppo, però, quella che per i Greci era *sapienza politica* per noi è divenuta solo *poesia*, gli Italiani hanno dimenticato l’insegnamento degli antichi e hanno sprecato l’opportunità che la storia aveva loro offerto nella discesa di Napoleone: il contesto “linguistico” che abbiamo così ricostruito “funziona” per attivare il secondo dei tre elementi che riassumono l’occasione perduta degli Italiani, *l’ombra di Roma*. Un’allusione che quest’ottica suggerisce di interpretare nel senso di quella lingua latina a difesa della quale Foscolo aveva, molti anni prima (nel 1798), composto il sonetto *Te nudrice alle muse*, e che diviene espressione di una precisa identità culturale se, come aveva scritto Gravina, nel *De lingua latina dialogus*, essa, che “come sangue nell’intero

stato sociale – [...] – Che *la parola, ove sia scritta, riesce più atta a diffondersi e perpetuarsi e immedesimarsi ne’ pensieri, nell’anima, e nelle azioni d’ogni popolo, e nella memoria de’ tempi, più che ogni altra cosa terrena* – Che *alcuni individui in ciascheduna terra per doni di natura e di studio, possono far uso più utile della parola scritta* – Che si fatti individui privilegiati ad amministrare questa facoltà onnipotente siete voi tutti, uomini letterati – Che a voi sta di diriggerla all’utilità della patria – Che le sciagure comuni a’ cittadini di ogni terra ed età derivando dallo stesso istinto di guerra che fa combattere nazioni contro nazioni, però la discordia, la quale opera aperta fra uomo e uomo e popolo e popolo, freme anche fra cittadino e cittadino – Che da questa discordia, ove non sia moderata, nasce la disunione e il sospetto reciproco, e la paura universale; e favoriscono la tirannide di un solo contro di molti – Che la oppressione provoca la tirannide del volgo e dell’anarchia, e quindi la tirannide pessima delle spade de’ forestieri – Che ogni anarchia, e così ogni tirannide, corrompono religioni, leggi, e passioni, e opinioni, e usanze, e *gli altri nodi sociali dipendenti tutti dalla facoltà della parola*; e con essi pur corrompesi a un’ora la facoltà della parola – Che quindi pare ufficio di voi tutti, uomini letterati, come amministratori naturali di essa facoltà, di depurarla e diffonderla e perpetuarla in guisa che per essa possano ristorarsi e rinforzarsi que’ nodi sociali nelle forme più utili alla concordia de’ cittadini – e Che però non siete nati a parteggiare o per uno o per l’altro, o per pochi o per molti; bensì starvi mediatori fra tutti, a sopire le passioni maligne per eccitare le più generose; a sollevare le menti alla religione e distorle dalle superstizioni; a fare che il principe possa alle volte sentire e che il popolo sappia ragionare di quando in quando. E così l’aratro, l’altare e il patibolo, senza de’ quali non v’è società su la terra, non affamerebbero i lavoratori, non arricchirebbero demagoghi né preti, non frutterebbero eserciti né vittime umane a’ tiranni» (pp. 22-23). Il corsivo è mio.

corpo dell'impero scorreva fusa ai costumi romani"⁵¹⁶, rifiorì in Italia quando le società tornarono ad essere civili e, dopo la decadenza medievale, sentirono la necessità di studiare i codici delle leggi romane. Un latino, insomma, emblema del classicismo che i graviniani *Opuscula* proponevano come programma culturale per la nuova letteratura e, insieme – coincidenza affascinante per il Foscolo dell'*Apologetica* –, argomento (e lingua) a cui Gravina aveva affidato la sua personale autodifesa in risposta ai violenti attacchi cui era stato sottoposto dalle *Satyrae* di Settano (l'ex-amico Ludovico Sergardi).

Il dialogo vedeva, infatti, protagonista l'erudito spagnolo Emanuel Martì, che in difesa di Gravina aveva scritto il *Satyromastix*, e si apriva con un esplicito riferimento a quella polemica, cui seguiva una digressione di elogio del sapiente: alla critica eminentemente linguistica del Martì, si sostituiva il richiamo, ben altrimenti esplicito, alla vera funzione del saggio e della letteratura, al centro delle polemiche che coinvolsero Gravina pressoché per l'intero corso della sua vita. Nel denunciare la «setta dei luminosi» e la pericolosa filosofia che essi divulgavano, infatti, Sergardi criticava il modello di letterato e di poesia di cui essi erano sostenitori, pretendendo di rinnovare i fasti degli antichi, della cui «arte –aveva scritto Gravina – si nutria la religione di quei tempi, che, per esser tutta architettura de' poeti, eccitava verso di loro fama di divinità»⁵¹⁷. Un'arte a cui Crescimbeni nel 1711 aveva esplicitamente rinunciato incentrando sul rifiuto dei «maestri dell'umana vita degli *etnici*»⁵¹⁸ il

⁵¹⁶ GRAVINA *De lingua latina* p. 126: «latinus sermo, veluti sanguis, in totius imperii romani corpus simul cum romanis moribus fusus fuerit».

⁵¹⁷ GRAVINA, *R. poetica*, p. 23.

⁵¹⁸ Così Crescimbeni nel *Disinganno di chiunque si fosse lasciato persuadere dalla lettera anonima intitolata della divisione d'Arcadia*, in QUONDAM *Arcadia 1711*, p.147: «il dire che il Papa si lascerebbe indurre a riaprire il pubblico teatro in Roma se dovessero Eschilo, Sofocle, Euripide, Ennio, Accio, Pacuvio, Terenzio, ed altri maestri dell'umana vita, le nostre scene occupare, è al più alto segno spropositata bugia [...] Roma [...] ascolta i drammi e le commedie in altri teatri privati, ben permessi dalla santità sua, come non men anzi più casti e costumati di quei de' greci e de' latini, e più fruttuosi delle antiche tragedie e commedie, ove sotto pretesto di purgar gli animi dal terrore e dalla commiserazione, e far conoscere la bruttezza del vizio per fuggirlo, avvezzavano gli uomini a far anatomia delle azioni de' principi e perder loro la stima e la venerazione, e insegnavano alla gioventù le più sporche ed oscene caccie di riserva del vizio, che appunto è quello che con questi semi d'affettata antichità va cercando d'introdurre in Roma l'autor della lettera [Gravina], senza riflettere che il Papa, per grazia di Dio, ne sa una più di lui, e sa molto bene quali siano i maestri dell'umana vita degli etnici».

più ampio dei commenti non tecnico-giuridici alla *Lettera della divisione d'Arcadia*. Quanto egli la ritenesse pericolosa e contraria alla “vera religione” è palese fin dall'uso dell'aggettivo *etnici*, che non viene qui associato ai poeti ma ai fruitori della poesia e restituito al semplice significato di *pagani*, mentre il ruolo di guida della vita umana attribuito da Gravina agli antichi poeti subisce un attacco violento dalla feroce ironia con cui essi divengono maestri di una esistenza volta al vizio e lontana dalla vera religione.

Il modello di «Omero e Virgilio, e tanti altri etnici poeti» che, con le parole di un altro custode d'Arcadia, Morei, «ne' loro eroici poemi ebbero più d'ogn'altra cosa a cuore la Religione [e] non lasciarono [...] d'inserirvi la loro teologia, la loro Morale, e i loro riti sì circa i funerali, che circa i sacrifici, e il culto de' loro dei»⁵¹⁹, poneva al centro del dibattito il ruolo del letterato e suggeriva, nella formulazione datane da Gravina, una contrapposizione, destinata ad ampia fortuna, di cui faceva esplicita testimonianza la dedica a Madama Colbert principessa di Carpegna⁵²⁰ premessa al secondo volume, quello sui moderni, alla *Ragion poetica*. Scrive Gravina:

Non dee recar maraviglia se la poesia, la quale appo gli antichi a tanto onore ascendea, che si professava sin dai magistrati e legislatori, come Solone, Sofocle e Cicerone ed altri, tra noi sia divenuta trattenimento da fanciulli e donnicciuole e persone sfaccendate, perché niun mestiero può ritener la sua stima quando si scompagna dalla utilità e necessità civile e si riduce solo al piacere degli orecchi: come si è appo noi ridotta tanto la musica quanto la poesia, la quale appo gli antichi era fondata nell'utilità comune ed era scuola da ben vivere e governare.

Un'opposizione, questa fra un'arte che lusinga le orecchie e gli animi (come si evince dalla dedica sempre alla Carpegna, del primo libro) e una che educa a ben vivere e governare, magari illuminando verità scomode, su cui Foscolo fonda la sua *apologia*, proclamando la propria costante dedizione alla causa della patria in nome di quell'idea di letteratura esemplata sui classici di cui

⁵¹⁹ *Arcadie*, p. 303.

⁵²⁰ L'argomento, che nella dedica al secondo libro diviene più esplicito, era già stato proposto dalla dedica di apertura alla medesima principessa di Carpegna: «voi contro l'inclinazion del sesso e contro l'usanza comune accogliete nell'animo vostro gli studiosi più del vero che dell'apparente, e quelle opere con le persuasioni vostre eccitate che, contrastando ai comuni errori, nella repubblica letteraria più tosto faccian l'offizio d'amico, il quale dispiacendo giova, che di adulatore, il quale nuoce dilettaando».

Gravina era stato il primo teorico e contrapponendosi ai dotti della Penisola che non seppero e non vollero educare il popolo e farne una nazione.

La libertà che avrebbe potuto essere tutelata unicamente da un Giove omerico finì nelle mani di un tiranno, infatti, per l'inadeguatezza dei dotti italiani che, in un primo tempo, non assolsero alla funzione di educare il popolo perché « intorno al presente e al futuro, *i frati non concedevano che gli parlaste liberamente*», poi, quando, sotto Napoleone ne ebbero l'occasione non vollero, preferendo adulare e calunniare e sprecando gli anni preziosi del regno italico nell'*eunucomachia*⁵²¹. Eppure guidare la politica di Bonaparte facendo di lui un efficace baluardo della libertà sarebbe stato possibile se, come sostiene la *Lettera apologetica*, i letterati italiani avessero seguito l'esempio del Foscolo che in quegli anni – cito - «andava provando di spargere lume e armonia di letteratura tra il fumo e il rimbombo delle artiglierie»⁵²² proponendosi, come si legge nel seguito del ragionamento, quale «letterato cittadino». «Mostrare a dito il sentiero»⁵²³ non sarebbe stata impresa vana se perfino negli anni oscurati dalla «educazione fratesca» vi era stato, in Italia, chi aveva assolto al compito cui i dotti di ogni nazione ed età erano chiamati:

Dante, e Fra' Paolo, e Venezia, e il Muratori, e papa Ganganelli, e Giuseppe II, e Leopoldo a' di vostri, e i teologi Giansenisti colleghi miei d'Università, e segnatamente in Pavia, erano stati implacabili ad ogni dottrina fratesca e pratica gesuitica, e ad ogni ingerenza del sacerdozio nelle faccende de' regni.

⁵²¹ Questo il passo dell'*Apologetica* da cui sono tratte le successive citazioni non diversamente segnalate: «la lingua comune alla nazione fu sempre scritta e non mai parlata da essi, e si restò letteraria, per patrimonio di voi uomini dotti: onde anche per questa e altre ragioni non sono popolo da lasciarsi governare dalle gazzette. Pur è popolo ambizioso della sua fama storica, della sua indipendenza, e della antichità della sua letteratura: e i rottami de' monumenti e gli edifici del medioevo lo ammaestrano a insuperbire; e in ciò pure voi gli compiaccete oltre il vero. Però quanto meno sa di storia e di lettere, tanto più ammira e tiene per savi que' suoi concittadini che vivono in concetto di dotti, e tanto più quanto lo adulano delle sue glorie passate. Intorno al presente e al futuro, i frati non concedevano che gli parlaste liberamente. Tuttavia *Dante, e Fra Paolo, e Venezia, e il Muratori, e papa Ganganelli, e Giuseppe II, e Leopoldo a' di vostri, e i teologi Giansenisti colleghi miei d'Università*, e segnatamente in Pavia, erano stati implacabili ad ogni dottrina fratesca e pratica gesuitica, e ad ogni ingerenza del sacerdozio nelle faccende de' regni. Bonaparte, accattandosi la cooperazione d'ogni uomo, da' frati in fuori, annientò tutti i loro istituti, e distrusse una selva popolata di mostri che da più secoli frapponendosi *dividendo la vostra mente dalla mente della nazione*. Ma voi non ve ne siete giovati; e né pure della libertà di stampa», (p. 30). Il corsivo è mio.

⁵²² *Ibidem*, p. 32.

⁵²³ *Ivi*.

Un catalogo interessante, questo, del quale colpisce la differenza con il canone proposto dalle tombe di Santa Croce di cui rimane il solo Dante a rappresentare la letteratura nazionale. Il segno di una revisione? Certo emblema di un cambiamento dei tempi, ma, forse, anche indizio di un interlocutore “nuovo”. Nell’elenco di *letterati buoni cittadini* che Foscolo propone spicca il nome di Clemente XIV, artefice della soppressione della compagnia di Gesù e simbolo dell’Arcadia “graviniana” del custodiato Pizzi, un’Arcadia che aveva eletto a suo emblema la poesia «sogno incantatore della filosofia» in una riproposizione della formula baconiana affidata ad un letterato che, benché trascurato nelle ipotesi sul noviziato veneziano di Foscolo, vi potrebbe aver avuto qualche ruolo. Mi riferisco a Luigi Gonzaga di Castiglione, autore di un discorso dal significativo titolo *Il letterato buon cittadino*, pronunciato in Arcadia nel 1776 ma ristampato nel 1813 (Vienna, stamperia Degen) all’interno della seconda edizione dell’*Essay analytique sur les découvertes capitales de l’esprit humain composé pour la société royale de Londres*, e coinvolto all’inizio degli anni Ottanta nel progetto politico di riforma della costituzione veneziana di Giorgio Pisani, per il partito del quale, e due mani, sembra, con Matteo Dandolo, aveva steso le *Riflessioni filosofiche politiche sull’antica democrazia romana precettrice di tutte le nazioni libere, ad uso del popolo inglese*, che si apriva con il motto «Italiam, Italiam» e si chiudeva con alcune *Riflessioni sopra la poesia e sulla musica* a cui veniva affidato il compito di additare le prospettive di una educazione “nazionale”⁵²⁴. Il fallimento della riforma Pisani aveva spinto il Gonzaga a spostarsi ancora: a Napoli nel 1782 dove affidava le sue riflessioni politiche e filosofiche alle *Riflessioni utili per il cambiamento della politica di Roma*, immediatamente sequestrate; a Berlino, dove nel 1789 diviene membro della Academie royale; a Parigi, nel 1791, a fianco del sindaco Bailly; e infine di nuovo in Italia fra Milano e Venezia per morire a Vienna nel 1819, povero e

⁵²⁴ Su questo testo, così come sulla figura di Gonzaga di Castiglione oltre al saggio di VENTURI, *L’ultimo dei Gonzaga alla ricerca della democrazia*, in *Scritti politici in onore di Luigi Firpo*, a cura di S. ROTA GHIBAUDI E F. BARCIA, Milano, Angeli, 1990, mi sia concesso rinviare al mio “*Il sogno incantatore della filosofia*”. *L’Arcadia di Giocchino Pizzi (1772.1790)*, Firenze, Olschki, 2003.

sorvegliato dalla polizia, «vieux demi-savant» (come scrive il capo della polizia il 23 settembre 1814), naufrago anch'egli delle vicende rivoluzionarie.

L'esigenza di ripercorrere i fondamenti del proprio classicismo, innescata prepotentemente dalle polemiche dell'*eunucomachia* di cui la *Lettera apologetica* costituisce, in qualche misura, il capitolo finale, induce Foscolo a rileggere l'esperienza graviniana, al centro, come è stato recentemente dimostrato⁵²⁵, della riflessione esetica che inaugura la letteratura italiana moderna. Il confronto con Monti che del discorso "neoclassico" foscoliano è interlocutore privilegiato acquista una luce maggiore se valutato attraverso il filtro di Gravina. Al teorico della *Ragion poetica*, infatti, Monti lega esplicitamente - e nello stesso periodo in cui Foscolo lavora all'*Apologetica*, - la riflessione linguistica della *Proposta di alcune aggiunte al dizionario della Crusca*, nella quale dà notizia "per primo", come segnala Quondam, del graviniano *De lingua etrusca*, scritto giovanile le cui posizioni verranno corrette in senso classicistico dal già citato *De lingua latina*; ma non basta.

Vorrei chiudere questa mia necessariamente parziale esposizione dei debiti graviniani di Foscolo con un'ultima suggestiva rilevazione: nel sermone foscoliano, a cui la *Lettera apologetica* continuamente si riferisce (basti pensare alla presentazione di Napoleone che ricalca l'immagine del sole che, nel suo eccessivo splendore rischia di ardere il mondo⁵²⁶) e di cui, anche recentemente, Francesca Fedi ha sottolineato l'intento polemico verso Monti (in relazione alla traduzione montiana di Persio), compare un'interessante interpretazione del mito di Prometeo che contribuisce ad avvalorare la lettura del testo in dialogo/contrasto con Monti, autore, come si sa, di un incompiuto poema sullo sfortunato titano dedicato a Napoleone, ma che – cosa che qui più interessa-

⁵²⁵ Cfr. LO BIANCO [2001].

⁵²⁶ Così Foscolo nell'*Apologetica*: «la religione vostra gli commentava le profezie de' libri sacri: MANDERÒ IL CIRO MIO. Il vostro istituto di scienze e di lettere e di arti belle lo rappresentava GIOVE TERRENO FULMINATORE DI TUTTI I GIGANTI. E quei che primeggiavano principi a un'ora dell'Istituto e del Senato del Regno, ed erano deputati oratori, si congratulavano de' fazzettini del Re e dell'ASTRO SUO ARDENTISSIMO DI GRAN LUCE. Allora io diceva e scriveva [...] e le mie scritture lasciate in Milano mi sono tuttavia testimoni [...] che se quell'astro rimanevasi ardente a risplendere per lungo tempo sopra l'Europa, la avrebbe ridotta deserto africano, e i suoi abitatori sarebbero ridivenuti bruti: e voi avreste dovuto adorarlo muti ricoverati nelle caverne». (pp. 35-36)

individua chiaramente in Gravina il “terreno” dello scontro fra i due campioni del (neo)classicismo italiano. La favola che Foscolo propone è, infatti, assai poco “tradizionale” e quanto mai curiosa: un giorno in cui il sole

[...] come venne
a sommo il cielo, fulminava raggi
tanto superbi che animanti ed aure
e la terra in altissimo spavento
stettero. Solo si rivolse in lui
l’immortal Prometèò, se vera è fama,
per pietà de’ viventi e sì gli disse:
[...]
Se troppo splendi, e sempre, e da pertutto,
arderà il mondo: Europa e le sorelle
a te non manderan voti e l’incenso
mattutino dei monti; a te le selve
agitate dall’aure occidentali
non pasceran né molli ombre, né canto
d’augei; non suoneran giù per le valli
riscintillanti del tuo raggio l’onde.
I deserti di Libia invaderanno
quant’è la terra, e avran confine i mari-.

Vere cose parlavi, o Prometèò;
ma il tuo fato immortale a te non dava
scampar dall’ira dei Celesti sotto
le grand’ali di Morte. Il generoso
cor che nutrire il suo dolor non seppe,
al ministro d’Olimpo or pasce il rostro.

La soluzione dell’*enigma* che Foscolo sottoponeva ai lettori del *Sermone* è impresa assai facile: se Napoleone è, ovviamente, il sole “giunto al culmine”, nello sfortunato titano si cela, come esplicitano i versi finali, il poeta stesso che, a riprova dell’affezione nutrita per questa sua maschera ancora nella solita *Apologetica* si dirà incapace di «pascere in cuore il suo dolor»⁵²⁷; meno facile individuare la fonte a cui Foscolo ricorre per il suo Prometeo, e che, come sarà anche per l’amata *Berenice* arricchisce di significato la scelta del *Sermone*: la si apprende da Gravina che, parlando di Eschilo, nel XVII paragrafo della *Ragion poetica* scrive⁵²⁸:

Or passeremo ai tragici: dei quali il più antico che a noi sia pervenuto, Eschilo, con

⁵²⁷ cerca cit. precisa.

⁵²⁸ GRAVINA *R. poetica*, p. 50.

molti lumi accenna il suo studio nella dottrina pittagorica. È questi tanto grande nello stile quanto semplice, tanto dotto quanto popolare [...]. Sono da questo poeta rappresentati al vivo i geni de' grandi, e sopra tutto nel *Prometeo*, ove egli descrisse tutti i sentimenti e profondi fini dei principi nuovi, che hanno acquistato il regno con l'aiuto e consiglio dei più savi; e coll'esempio di Prometeo fa conoscere in qual guisa questi dopo il felice successo sieno dal *nuovo principe* ricompensati, e quanto acquistino dalla pruova data di troppo intendimento e di prontezza di espedienti. Le quali facoltà, quanto sono state utili al principe nel fervor dell'affare, tanto si rendono sospette nella calma. Onde avviene che Giove, dopo la riuscita dell'impresa, tosto con protesto di delitto si toglie d'attorno chi era più di lui benemerito e che acutamente potea discernere e giudicare dell'operazioni del principe.

Al titano “sfortunato consigliere del nuovo principe” Foscolo affida, così, il senso profondo della alterità del suo classicismo, inconciliabile con quello dell'ex-compagno di viaggio Monti il cui Prometeo, al contrario, cade vittima dell'ingratitudine degli uomini, la moltitudine in cui rivive quella “gioventù guerriera” – “plebe”, sia pure, nei momenti di più acerba disillusione e sdegno cui al contrario Foscolo avrebbe volentieri affidato la sua salvezza come dichiara in un passo significativo della *Lettera apologetica*, quando, appunto, accusa i dotti italiani di non essersi voluti far carico dell'educazione della nazione. Così Foscolo ritornando sui suoi anni militanti:

io mi andava provando di spargere lume e armonia di letteratura tra il fumo e il rimbombo delle artiglierie, mi fu spesso ridetto da alcuni di voi; e vi vidi anche sorridere per deridere. Io non pertanto aveva praticato più molto fra' ciechi armati che fra' dotti veggenti; e purché avessero trovato chi avesse mostrato a dito il sentiero, essi avrebbero saputo discernere le occasioni per dipartirsi dalla tutela francese e andare innanzi da sé. Tanta era l'impazienza di Napoleone d'agguerrire i nati e i nascenti, ch'ei senza avvedersi lasciava in vostra balia di educarli guerrieri italiani. Aveva decretato che gli scolari tutti quanti nelle Università fossero disposti a ordinanze di battaglioni, e in certi giorni s'esercitassero militarmente. Di ciò un dì i professori tennero consulta in Pavia ad intercedere per esimersi come da nuova noia, e temevano più ch'altro le risa: onde ascoltai senza dare parere. Ma io pensava a tante centinaia di giovanetti vergini d'ogni educazione fratesca, e che co' primi tratti della loro penna avevano scritto i nomi di patria, di libertà e di Regno Italiano, e ardevano di parere guerrieri, e frattanto ascoltavano ammirando i loro maestri in ogni letteratura e scienza; e a centinaia si rinnovavano ritornando alle loro città, e alle campagne, e ne venivano altrettanti – e parevami che quattro o cinque anni della loro educazione militare accademica, *ove fosse stata procurata da letterati cittadini*, avrebbe popolato il Regno d'una generazione di cittadini guerrieri. *Ma a voi parevano dei pretoriani*: e da che *a voi tutti piaceva di fare degl'Italiani, e di voi, e dell'esercito tre nazioni diverse*, i giovani in armi sarebbero cresciuti, senz'altro, e pretoriani, e carnefici di noi tutti, e devoti a quel solo.

Un Prometeo che consegna ai posteri il sogno di un classicismo profondamente democratico il cui impegno civile e nazionale neppure le più cupe vicende umane potranno mettere in forse.

APPENDICI

NOTA AI TESTI

Le appendici ripropongono testi poco noti, sebbene a stampa, e importanti per il ragionamento proposto in queste pagine. Le prime tre appendici offrono un contributo alla contestualizzazione delle prime opere di Gavina in dialogo con i “toscani”, offrendo alcuni documenti di supporto all’indagine proposta nel primo capitolo; l’ultima ripropone la dedica in versi al Cardinale Albani con cui Guidi aprì l’edizione dell’*Endimione* del 1692.

La trascrizione rispetta le consuetudini dell’epoca. Le note esplicative sono del curatore, salvo specificazione.

Il confronto con il manoscritto ha permesso di correggere la datazione delle lettere di Gravina e Magalotti, errata nell’edizione a stampa.

I

Carteggio Gravina-Magalotti

2 Lettere conservate presso la Biblioteca Universitaria di Pisa, «Fabroni-Zibaldone» ms. 426 cc. 67-68.

c. 67: Lettera di Magalotti a Gravina (Firenze 14 settembre 1696)
[edita in Lorenzo Magalotti, *Delle lettere familiari*, Firenze, Cambiagi, 1769, pp. 73-74]

Ho indugiato a rendere grazie a V.S. del libro, del quale si è compiaciuta onorarmi per mezzo del Sig. Paolo Falconieri perché occorsomi d'averlo a tenere in altre mani prima di goderne per me, mi è convenuto riserbarlo a rendermi delizioso l'orrore d'una villeggiatura fatta a' giorni passati in un paese disperatamente solitario e salvatico. Adesso che ho avuto campo di soddisfarmi si contenterà V.S. che io le ne porti prima il mio giudizio, che i miei ringraziamenti, e che io gli accomuni quello così famoso benché poco fortunato che dette il Marchese di Neliche d'uno smeraldo donato alla Marchesa sua dall'Almirante suo padre: *lindo però muy mal empleado*. Già intende V.S. che la seconda parte di questa decisione non affligge il libro, ma solamente l'esemplare toccato a me. Mi permetta V.S. che io le dica, che questi non sono libri per letterati in volgare se non quanto avessero di bisogno d'un correttivo a una presunzione mal fondata per obbligargli da ultimo a dire a loro medesimi: Quante cose non sapevo! Se V.S. ha avuta questa intenzione verso di me applaudo alla sua carità, se altra compatisco al suo inganno, e dispiacendomi in un certo modo, che le acclamazioni più universali mi tolgano con la possibilità il merito di venerare in pura fede della virtù di V.S. l'eccellenza dell'opera stimo infinitamente l'onore e pieno di sincerissima riconoscenza resto in baciare a V.S. affettuosissimamente le mani.

c. 68: Risposta di Gravina (Roma 22 settembre 1696) [edita in Lorenzo Magalotti, *Delle lettere familiari*, Firenze, Cambiagi, 1769, pp. 74-75]

Dalla volgarità dei sentimenti che V.S. avrà scorto nel mio libro credo, che in vece di dire *quanto non sapevo* avrà detto *quanto non desidero* come dicea Socrate veggendo le pompe del volgo. Or temo forte, che ella, la quale abbraccia così felicemente la sublime dottrina del medesimo, non voglia anche imitarne la di lui usata ironia. Onde avrei sperato, siccome desideravo, dalla generosità di V.S.I. più presto la carità di un'autorevole censura, che sarebbe stato il giusto premio del mio sincero ossequio, in segno del quale mi sono preso l'ardire di mandarle il libro, che è stato cagione, che ella impiegasse così umilmente per qualche ora la sublimità della mente sua. Onde posso ben io darmi il vanto d'aver saputo tirarla dal cielo in terra, e farla dalle contemplazioni filosofiche e teologiche tra le quali si spazia scendere per poco tempo alle materie legali, ed alle pedanterie. Quanto si sarà ella pentita di se stessa quando in leggere il dialogo *de lingua latina* si è accorta di stare in conversazione di grammatici e critici? Chi l'avrebbe riconosciuta per l'autore delle *Lettere teologiche*? Credo bene che più d'una volta abbia detto col comico

ubi ego perii? ubi immutatus sum? ubi ego forma peridi?

Non credo, che mai ad uomo alcuno avrà recato tanto danno la soverchia gentilezza, della quale io ho saputo così francamente abusarmi. Di grazia non si penta d'avermela compartita anzi l'accresca con avvertirmi di quel che a lei sarà più in quelle mie inezie dispiaciuto, che forse il far ciò le costerà poche parole, poiché credo che se ne potrà spedire in un tratto come fece il signor Leonardo di Capoa a chi voleva emendato da lui un sonetto con così dire: *tornatelo a fare*. Non credo però, che io quantunque conosca quanto poco io meriti, e quanto ella conceda alla servitù antica che le professo, sia così modesto, che un'altra volta non voglia far peggio. Si aspetti quanto meno vi crede un altro mio libro, che vorrà esser letto per forza, e quel che è

peggio con non portare altre materie, che legali, pure pretenderà di occupare nella sua lettura una mente erudita. Se rendo quelle grazie ch'io posso dell'onore che mi comparte, e vorrei che ci aggiungeste quello de' suoi comandi per riconoscermi tale quale mi professo.

3 Lettere edite in LORENZO MAGALOTTI, *Delle lettere familiari*, Firenze, Cambiagi, 1769, pp. 70-75. Se ne riporta la prima, assente nel ms. Fabroni.

I. Vincentius Gravina Laurentio Magalotto [edita in LORENZO MAGALOTTI, *Delle lettere familiari*, Firenze, Cambiagi, 1769, pp. 70-72; assente nel ms. «Fabroni-Zibaldone» 426]

Legi commentariolum rerum Sinensium mihi abs te missum, qui me plene delectasset, nisi voluntate mea celerius finem attigissem, legendique voluptatem interceptisset importuna brevitatis, quae me beatissime somniantem suscitavit invitum, tuoque ductu apud Sinas peregrinantem in patriam moleste revocavit. Sane praeter varietatem rerum, et novitatem, rapiebar maxime stili tui perspicuitate, candore atque elegantia, praecipue vero festivitate sermonis, quae res etiam per se humiles venustate orationis attollit. Quid plura? Relegi continenter libellum iterum et tertio, antequam e manibus deponerem, atque ita tuam ultus sum avaritiam, scribendique parsimoniam, quae tam cito lectionis voluptatem mihi eripuerat: nec me tamen satietas cepit. Gaudebam etiam me nullius hominem pretii, tanti abs te fieri, ut dignum habeas apud quem manere velis monumenta ingenii tui. Interea vero (vide quam in officio sim reddendo gratus) tibi tacite succensebam, atque interdum etiam succenseo, quod tales facultates, quales cum ex aliis tuis scriptis, tum ex hac modo narratiuncula, tamquam Apellem ex linea, cognovi, tu tamen perire sinas, nec te tradas ad scribendam nostrorum historiam temporum. Saeculum vides ingenio tuo par et nobilitate facinorum, et conversione rerum, et mutatione regnorum, et humanorum casuum novitate, et controversiis religionis, et varietate fortunae: quibus rebus compellendis, et sustinendis animi tibi natura magnitudinem dedit, et orationis ubertatem. Tantis rebus non abesset adhuc narrator, si tibi adesset voluntas: omnia tibi assatim suppetunt, sine quibus neque comprehendi res maximae queunt, nec explicari. Non in te consilium, non usus publicorum negotiorum, non arcana principum, non rerum militarium notitia, non scientia ulla, non acumen desideratur. Quotusquisque nobis in aetate bis dotibus instructus occurrit? At tu cum ad hoc a natura excitatus videaris, minime tamen moveris tacitis summorum ducum, et imperatorum vocibus, qui sive in acie fortiter occumbentes, sive rebus suis gestis siperstites te rogant, ne tuae adeo sic parcus operae, neve patiare tam illustrium facinorum memoriam intercidere. Hac si tu dicendi copiam conferas et peritiam morum, atque regionum notitiam, quam illustri peregrinatione comparasti, et reliquas animi tui dotes cum nominis auctoritate, generisque nobilitate coniunctas, non modo perpetuam aetati nostrae vitam scriptis tribueris tuis, sed Italiae quoque suam reddideris lucem, atque ostenderis in summo neglectu bonarum artium, quem ad nos attulit vulgarium scholarum in omni genere barbaries, et arrogantia propriis opibus superstitione a nobis enutrita, non deesse tamen apud nos rebus summis et capessendis, et exponendis ingenia privatim exulta. Id si tu consilii ceperis, rem dignam et animo tuo feceris, et patria, quae summis viris e sinu suo editis collabentem iterum Italiae doctrinam omnium prima reparavit. Neque, ut arbitror, exiguum inibis gratiam a Principe vestro, qui avita inter decora litteras reperit a majorum suorum beneficentia in Italiam arcessitas. Quanta laetitia eum affectum iri putamus, si viderit clarorum virorum factis lumen ex aula sua praebere? Itaque tui unius scriptis cum proavis suis de literarum felicitate certabit. Aderit vero tibi pro omnibus flagitator assiduus vir clarissimus, tibi que amicissimus Paulus Falconerius, cui summa opinio ingenii tui parem jamdiu cupiditatem iniecit.

Sane si id susciperes, et interdum, ut mos est vestrum, scriptorum particulam ad eum mitteres, non exiguum haberet podagrae suae levamen. Quamobrem etiam atque etiam cogita, ne si id neglexeris, et gloriae tuae desis, et amicis, et patriae. Vale et Pandolfinum nostrum virum doctissimum valere iubeto verbis meis. Romae XIX Kal. Januar. MDCLXX [questa data è certamente sbagliata: Gravina aveva 6 anni nel 1670; la *Relazione della China*, inoltre, viene edita, anonima, nelle *Notizie varie dell'imperio della China*, Firenze, Carlieri, 1697]

II

Da Orazio Rucellai, *Prose e rime inedite*, Firenze, Magheri, 1822.

Il filosofo Rucellai al filosofo Magalotti

Lorenzo mio, tu non venisti mai,
e pur s'io t'ho nel cuor fitto, e fondato,
ogni uom saggio sel vede, e tu lo sai:
perch' i' ti vorre' aver mai sempre a lato,
e discorrer con te d'alti pensieri,
e allor reputerei viver beato.
In sì canuta età che vuoi, ch'io speri?
Che gl'ignicoli omai de' sensi ho spenti,
e que' sol della mente i' serbo interi.
Le membra a capo chino, e senza denti
mi trovo, e a manicar senza fatica
convien, che co' brodetti io mi sostenti.
Sto qui mirando in questa piaggia aprica
di tanti be' colori adorna, e sparsa,
con verdi foglie, e con dorata spica,
che la memoria a noverargli è scarsa,
tra l'azzurro del cielo, e' rai del sole
qual fanno agli occhi miei lieta comparsa.
Se lo 'ntelletto poi comprender vuole
gl'ingegni, e l'arte onde gli fa natura;
canhero! e' ci vuol altro che parole.
Confusion di fiori, e di verzura
d'arbori, e piante, di valli, e colline,
di fiumi, e mar senz'ordine, e misura,
d'aere, e di cieli, che non han confine;

e pur si scorg in lor quell'armonia
perfetta ch'hanno l'opre alme, e divine.

Ma chi rinvenir può l'alta maestria
del Sovrano Fattor, che il tutto fece
in un attimo allor, ch'e' disse fia?

Qui poi natura lasciando in sua vece,
che ad or ad or le cose rinnovella,
cui per l'eternità campar non lece;

Quindi è che la campagna si fa bella
com'ell'è adesso; or sotto Sirio ardente
seccala, e ancide il Sol con sua facella:

poi vien l'Autunno a 'mbriacar la gente,
di pomi donator dolci, e maturi;
ma tutto guasta alfin la bruma argente:

quanto nasce convien, chemorte furi
in breve età; ma n'è la specie eterna,
e fia, che, quanto il mondo, al mondo duri:

tanto saver chi è colui, che scerna?

Venga Plato, Parmenide, o Zenone,
o chi cercava l'uom con la lanterna:

in quanto a me i' l'ho per un *minchione*;
o sia lo Stagirita, o chi gli ha fede,
che seco voglia far del satrapone:

cotanto alto salir non si concede
a chi vuol metter mano in quella pasta,
che nostra appension di tanto eccede.

Agli organi de' sensi è troppo vasta
spezie; né cape in intelletto umano,
che per l'anguste vie si sforma, e guasta:

non l'intraprende chi di mente è sano,

ma la contempla, e si tace, e ammira
in sì bell'opra il Provveder Sovrano:
e chi troppo s'inoltra il pie' ritira,
ed impara a saver, ch'e' non sa nulla;
se in tante varietadi il guardo aggira.
Così lo mio pensier qui si trastulla,
e per la terra, ed in ciel con gran diletto
per passatempo si voltola, e rulla.
Il corpo intanto giace, ed ha per letto
d'erbe tenere il suol soffice, e molle,
rivolgendo allo 'nsù la pancia, e 'l petto:
corremi un fonte a' pie' con due gran polle,
che gorgogliando van per questi campi,
e volgon senza aratolo le zolle:
con due grand'olmi spaziosi, ed ampi,
che tessono a più palchi ombrose frond
ripercuotonsi in su del sole i lampi;
così stommi al meriggio; e se nell'onde
chiare mi specchio, nel vedermi fiso
Cloto ogni mio sperar turba, e confonde.
Canuta barba in su rugoso viso
mi si fa innanzi, e squallida sembianza;
né più color vermiglio, o lieto riso:
e mi dice tacendo: or che t'avanza
di tempo a specular gli alti segreti
del cielo? Eh via depon tanta arroganza.
Mena tuoi pochi giorni omai più quieti;
vivi vivi a te stesso, e della Corte
lascia i contrasti a più robusti Atleti.
Non più cura di te prende la sorte:

piangi, piangi tuo' falli, e 'n breve aspetta
teco le sue ragioni usi la morte.

Allor la mia virtute al cor ristretta
cangia in giusto timore ogni letizia,
né Epicuro, o Platon più mi diletta:
ogni cosa ch'i' fo', parmi stoltizia,
veggendomi arrivare a poco a poco,
ove si legge aperta ogni malizia.

Gittiam dunque i Dialoghi nel fuoco,
che questo libro solo ho a portar meco
là dove prego non avrà più loco.

Quanto commisi in questo carcer cieco
registrato vedrò dinanzi a Dio,
che sol giustizia, e veritade ha seco.

Ogni vano pensiero, ogni desio
fra le fiamme ho a purgar quando il perdono
ottenga dal Signor benigno e pio.

Voglio esser un altr'uom da quel ch'io sono,
e lo ti scrivo, o mio Lorenzo, in rima,
perché ponendo il mondo in abbandono
vo', che d'ogni altro tu lo sappia prima.

*Salutami il Vitelli, ed il Corsino,
il marchese Riccardi, ed il Rabatti
Carlo Dati, il Viviani, ed il Redino.*

III

[da SOLDANI, *Satire*, Firenze, Albizzini, 1751, pp. 73-76]

[Ottavio] Falconieri, *Abiurazione del Peripateticismo*

indirizzato a Lorenzo Magalotti

Acciò conosca ognun, quanto diverso
son or da quel ch'io m'era un tempo prima:
ecco rinunzio alla materia prima,
in cui fui già, fin alle ciglia immerso.

E se alcun Accademico è, che asperso
de' falsi dogmi in parte ancor mi stima;
di questa opinion si disimprima,
che io son da quel ch'io fui, tutto il roverso.

Aristotile, addio: di quella gente,
dal tuo Liceo, la scuola mi devia,
che dice che dal niente si fa niente.

Non credo più, che la materia sia
né qual né quanta, e non soggetta all'Ente,
mentre ogni cosa nel suo sen si cria.

Bella Filosofia,
dir che divider puossi in infinito
un nulla, da materia travestito!

Chi sarà sì stordito
che voglia lambiccarsi o studiar tanto
per non saper giammai, che cos'è il quanto?

Almeno i' mi do vanto
se mi chied'un di che sien fatti i Mondi,
poter dir, che di pezzi acuti e tondi,

quei miseri profondi
che fan gridar sì fattamente i Frati
son rovai, dov'uom purga i suoi peccati.

V'è di quegli ostinati,
che per un Blittri Categorematico
lascieran star labroda e il companatico.

Io ne son più che pratico.
Che d'aver speso infra di lor tre anni
pentito or porto la vergogna e i danni.

Stian pur co' lor malanni
ch'io seguo a rinunziar con chiari accenti
a i Trattati del Cielo, ed Elementi.

Io non so dove inventi,
Aristotele mio, questo strambotto,
che il Ciel non fu, né sarà mai corrotto.

Qui non giova il cerotto
di Simplicio, Porfirio o Afrodiseo,
né Averrois, che il gran commento feo.

Il nostro Galileo

t'ha fatto, col suo Occhial, chiaro vedere
che sogni son quelle tue salde sfere.

E a dirti il mio parere,
a me non quadra più quella dottrina
di por pianeti e stelle in gelatina.

Ma quel far la cucina
sotto l'orbe lunar part'egli poco,
e conficcarvi imprigionato il fuoco?

Oppinion da cuoco,
e poi perché? Per porvi una virtù
nelle cose, d'andar in su e in giù!

Io rinunzio di più
ai libri tutti di Generatione
ed a quei dove è scritta la cagione

del turbo e del tifone
ed in somma, per farla più sicura,
a tutto ciò ch'ei scrisse *de Natura*.

Voi, etiam per scrittura,
dellamia inalterabile fermezza
siate mallevadore a Sua Altezza,

con ogni sicurezza,
ch'io non son ora più di quell'umore

di far uscir del manico il Priore⁵²⁹:

che da suo servitore
giuro per Quattro sacro di Pittagora,
e per quel che negò l'empio Diagora,

d'andar vendendo l'agora
per Roma, e fare lo spazzacamino,
il guattero, il beccaio, e il vetturino,

e quasi l'assassino
più tosto ch'esser mai Peripatetico
che appo me è poco men, ch'essere Eretico

o patir di farnetico
da non guarirne con l'elettuario
e giacché siete il nostro Segretario⁵³⁰,

scrivete nel Diario
in buona forma, a lettere ben grosse:
questi dal suo letargo alfin si scosse.

⁵²⁹ Orazio Rucellai (n.d.t.)

⁵³⁰ Lorenzo Magalotti è segretario dell'Accademia del Cimento dal...

IV

[da GUIDI, *Endimione*, Roma, Komarek, 1692]

**Al Signor cardinale Albano
Erilo Cloneo pastore arcade**

Io, mercè de le Figlie alme di Giove,
non d'armento, o di gregge
son ne' campi d'Arcadia umil custode.
Cultor son'io de l'altrui bella lode,
che levo in alto co' sonori versi;
et ho cento destrieri
su la riva d'Alfeo⁵³¹,
tutti d'eterne penne armati il dorso
che certo varcherian l'immenso corso,
che fan per l'alta mole
i cavalli del sole.

Forse i pastor de le straniere selve
a mia possanza negheranno fede;
né crederan, che l'immortali Ninfe
ne le capanne mie tanto sovente
degnassero posare il santo piede:
ma pur sempre si vede,
ch'ove impressero l'orme,
ivi virtù non dorme,
ch'or s'apre in fonti di celeste vena,
et or si spande in gloriosi rami
d'inclite piante, e le campagne adombra,
ove più d'un eroe si siede all'ombra.

Le Muse fur, che me fanciullo ancora
guidaro in su la Parma a i bei Giacinti,
che per me poscia avinti
furo co' fiori d'Elicona insieme.
Il dolce tempo; e la mia prima speme
ivi trassi cantando, e l'ozio illustre
del mio signor fu dono;
di Lui, che pien di gloria, e di consiglio
regge d'Italia sì feconda parte,
ov'egli sempre accoglie
ogni bel pregio di valore, e d'arte.

⁵³¹ Alfeo è il fiume d'Arcadia protagonista della vicenda amorosa che porta alla nascita della fonte Aretusa. Al fiume arcade era affidato il *Prologo* del *Pastor fido*. Qui significa probabilmente l'Accademia d'Arcadia, nella quale Guidi rivendica di avere numerosi seguaci.

In grado a Lui seguendo pur le sagge
Dive, che di mia mente hanno governo,
m'accesi di veder l'onda latina;
e vidi il tebro e Roma,
che fuor de l'onorata sua ruina
d'altri diademi, e d'altri lauri cinta
alza l'augusta chioma.
O tante volte vinta, e non mai doma
alma città di Marte,
tanto di Te si ragionò nel cielo,
che alfin l'eterna cura
mandò per l'alto corso i miglior'anni
a le romane mura,
e in guise allor meravigliose, e nove
dietti su 'l mondo intero
sembianza, e parte del celeste Impero.

Vidi il Pastor, che fu cotanto amaro
al Re de l'Asia, e a lui d'intorno accolti
Sacri Purpurei Padri, eguali a i Regi,
e scintillare in mezzo ai sette Colli
anime chiare, ed intelletti egregi:
poi vidi in Regia selva
in un bel cerchio uniti
de la mia bella Arcadia almi Pastori,
pieni tutti d'un Nume altero, e grande,
e seco avean per far celesti onori
a Ninfe, e ad Eroi, versi, e ghirlande.

Decilo⁵³², che fioria di Lauro, e d'ostro,
per man mi prese, e mi condusse a Lei,
che giù per lo sentiero degli Dei
venne a recare il nome al secol nostro.
Turbò tutti Costei
co' l'altero splendor de genii suoi
antichi, e novi eroi;
e tanta fama ottenne,
che Berecintia, e Marte, e gli altri Numi
partian con la gran Donna i lor pensieri,
che schiva al fin d'Imperi
venne a far bella Italia, e bella Roma

⁵³² Il cardinale Decio Azzolini, protettore di Guidi a Roma e che lo condusse nel salotto di Crisyina di Svezia.

con arti eccelse, e memorabil prove;
qual farebbe fra noi Pallade o Giove.

Innanzi a Lei s'accese
valor entro mia mente,
che da terra a levarmi era possente;
ito sarei su per le nubi alato
del gran consiglio eterno
sin dentro i nemi a ragionar col Fato.
Ma le belle ferite
onde Cintia si vide
per le selve di Caria or mesta or lieta,
l'alta Reina a versi miei commise⁵³³;
e in così care guise
il nostro canto accolse,
che nel fulgor l'avvolse
de suoi celesti ingegni,
e di luce Real tutto l'asperse;
indi il guardo magnanimo converse
ver noi sempre giocondo,
e a nostre Muse in ogni tempo diede
chiara d'onor mercede.

Quali cose ridicò, o grande Albano,
a te, che sì sovente
innanzi a l'alta Donna eri presente!
Altre parole entro il mio core io porto,
che risonano meco i pregi tuoi;
et or desio m'accende
di recare al tuo sguardo
quel, che in mente mi splende,
e dentro il sen mi guardo;
ho meco i grandi auguri,
onde tanto Cristina
fama di te ne' miei pensieri impresse;
e sono figlie di sue voci stesse
le lodi ch'or ti sorgeranno intorno.

Certo so ben, che al Ciel farò ritorno,
dicea l'augusta Donna, e se del fato
il balenare intendo,
io tosto partirò da queste frali

⁵³³ Il riferimento è, ovviamente, all'ispirazione dell'*Endimione*, commissionato al Guidi dalla regina Cristina.

cose a l' alte immortali,
ove i miei regni, e i miei trofei comprendo;
non verran tutti in Cielo
i Genii miei, che la più chiara parte
farà sua sede in Lui,
che da volgari eroi già si diparte.
Stanno su l' ali i gloriosi lustri,
che recargli dovranno il fren del mondo,
e già per Lui nostro intelletto vede
in compagnia del Sole
gir lo splendor de la Romana Fede.

Così dicea; né 'l formidabil giorno,
che a noi poscia la tolse
fu lento a porsi in su le vie celesti:
rapido venne, e sì per tempo sciolse
l' anima eccelsa dal terreno ammanto.
A le sue stelle, a i Numi
forse era grave l' aspettarla tanto.
Il Ciel non pose mente al nostro affanno,
né al lagrimoso aspetto
del gran pubblico danno:
allor le nostre Muse
spogliar d' onor le chiome
lasciar le care cetre, e i lieti manti,
et eran già tutte converse in pianti,
l' alto spirto Real chiamando a nome.
Ma Tu, signor, de chiari genii erede
asciugasti il lor pianto, e a nova speme
tu richiamasti i carmi, e or ti porto
quei, che un tempo ti fur dilette, e cari,
e di lor ragionò Bione il saggio,
che di novo intelletto alza la face
per fugar l' ombre, e per aprire il vero.
Ei novi raggi col suo canto spande,
di cui si veste di Licori il nome,
che per le selve or' è già sacro, e grande.

Oh se verrà, che adempia
i grandi auguri il fato,
come promette tuo valore, e zelo,
e in ciò s' adopra la gran Donna in Cielo,
allor de le felici
tue magnanime cure, e sacri affanni

udrai miei versi ragionar con gli anni.

BIBLIOGRAFIA

ACCORSI [1988] = M. GRAZIA ACCORSI, *Un tema per altri studi: la Colonia Renia e la polemica Orsi-Bouhours*, «Atti e Memorie d'Arcadia», s. III, v. IX fasc. 1 (1988-89), pp. 157-161.

ACCORSI [1991] = M. GRAZIA ACCORSI, *Il teatro nella prima Arcadia: il modello pastorale e le «antiche favole»*, «Atti e Memorie d'Arcadia», s. III fasc. 2-3-4 (1991-94) “Convegno di Studi per il III centenario d'Arcadia (15-18 maggio 1991)”.

AGO = RENATA AGO, *Innocenzo XII*, D.B.I. vol. 62 (2004).

ALFONZETTI [2004] = BEATRICE ALFONZETTI, *Eugenio eroe perfettissimo. Dal canto dei Quirini alla rinascita tragica*, «Studi Storici», 2004 I, pp. 259-277.

ANDREATTA = STEFANO ANDREATTA, *Clemente XI*, D.B.I. vol. 26 (1982).

Arcadie = *Le tre Arcadie ovvero Accademie pastorali di Messer Jacopo Sannazzaro, del canonico Benedetto Menzini, del signor abate Michel Giuseppe Morei*, Venezia, Poletti, 1746; seconda edizione Venezia, Novelli, 1756.

BACONE *Sapienza degli antichi* = FRANCESCO BACONE, *Della sapienza degli antichi in Scritti filosofici* a cura di PAOLO ROSSI, Torino UTET, 2009.

BADALONI [1961] = NICOLA BADALONI, *Introduzione a Vico*, Milano, Feltrinelli, 1961.

BENZONI = GINO BENZONI, *Giovanni Dolfin*, D.B.I. vol. 40 (1991).

BIONDI [1819] = *Dialogo inedito di Gian Vincenzo Gravina intorno alla Lingua Toscana* pubblicato da LUIGI BIONDI, in «Giornale Arcadico di scienze lettere ed arti», gennaio-febbraio-marzo 1819, Roma, De Romanis, pp. 33-54.

BOUHOURS [1671] = DOMINIQUE BOUHOURS, *Entretiens d'Ariste et d'Eugène*, Paris, Mabre – Cramoisy, 1671.

BOUHOURS [1687] = DOMINIQUE BOUHOURS, *De la manière de bien penser dans les ouvrages d'esprit*, Paris, veuve Mabre – Cramoisy, 1687; in ORSI [1735].

CAGLI = BRUNO CAGLI, *L'Arcadia e la musica*, «Atti e memorie d'Arcadia» s. III fasc. 2-3-4 (1991-94) “Convegno di Studi per il III centenario d'Arcadia (15-18 maggio 1991)” pp. 33-41.

CALOPRESE, *Op.* = GREGORIO CALOPRESE, *Opere*, a cura di FABRIZIO LOMONACO e ALFONSO MIRTO, Napoli, Giannini, 2004.

CALOPRESE, *Marfisa* = GREGORIO CALOPRESE, *Lettura sopra la concione di Marfisa a Carlomagno, contenuta nel Furioso al canto trentesim'ottavo nella quale, oltre l'artificio adoperato dall'Ariosto in detta concione, si spone ancora quello, che si è usato dal Tasso*

nell'orazione d'Armida a Goffredo, Napoli, Bulifon, 1691; riedita in CALOPRESE, *Op.*

CALOPRESE, *Sposizioni* = DELLA CASA, *Rime sposte per M. Aurelio Severino secondo l'Idee d'Hermogene, con la giunta delle Sposizioni di Sertorio Quattromanni et di Gregorio Caloprese. Dedicate all'Altezza Serenissima di Cosimo terzo Granduca di Toscana*, Napoli, Bulifon, 1694; riedite in CALOPRESE, *Op.*

CANTILLO [1996] = CLEMENTINA CANTILLO, *Filosofia, poesia e vita civile in Gregorio Messere. Un contributo alla storia del pensiero meridionale tra '600 e '700*, Napoli, Morano, 1996.

CARENA [2001] = TIZIANA CARENA, *Critica della ragion poetica di Gian Vincenzo Gravina. L'immaginazione, la fantasia, il delirio, la verosimiglianza*, Milano, Mimesis, 2001.

CERESA [1993] = MASSIMO CERESA, *Raffaello Fabretti*, D.B.I. vol. 43 (1993).

CHIOSI [1981] = ELVIRA CHIOSI, *Andrea Serrao. Apologia e crisi del regalismo nel Settecento napoletano*, Napoli, Jovene, 1981.

CIPRIANI [1971] = ANTONIO CIPRIANI, *Contributo per una storia politica dell'Arcadia settecentesca*, «Atti e Memorie d'Arcadia», s. 3 vol. V fasc. 2-3 (1971), pp. 101-166.

Clemente XIV = L'età di papa Clemente XIV. Religione, politica, cultura, a cura di MARIO ROSA e MARINA COLONNA, Roma, Bulzoni, 2010.

COLAPIETRA = RAFFAELE COLAPIETRA, *Vita pubblica e classi politiche del vicereame napoletano (1656-1734)*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1961.

COLDAGELLI = UMBERTO COLDAGELLI, *Giacomo Boncompagni*, D.B.I. vol. 11 (1969).

COLUCCIA [1994] = GIUSEPPE COLUCCIA, *L'Elvio di G.M. Crescimbeni: alle origini della poetica d'Arcadia*, Roma, IBN, 1994.

COSTA = GUSTAVO COSTA, *Immaginazione, primitivismo e magia nell'età di Vico*, in *Immaginazione e conoscenza nel Settecento italiano e francese*, a cura di SABINE VERHULST, Milano, Franco Angeli, 2002.

CORVAGLIA = LUIGI CORVAGLIA, *L'autenticità e la paternità della Poetica di Giulio Cesare Scaligero*, «Giornale storico della filosofia italiana», 1959, fasc. IV

CRACA [2000] = CLOTILDE CRACA, *Le possibilità della poesia. Lucrezio e la madre frigia*, Bari, Edipuglia, 2000.

CRESCIMBENI [1698] = GIOVAN MARIO CRESCIMBENI, *L'istoria della volgar poesia*, Roma, Chracas, 1698.

CRESCIMBENI [1700] = GIOVAN MARIO CRESCIMBENI, *La bellezza della volgar poesia*, Roma, Francesco Buagni, 1700.

CRESCIMBENI *Guidi* = GIOVAN MARIO CRESCIMBENI, *Vita di Alessandro Guidi*, in *Guidi* [1751].

CRESCIMBENI *Arcadia* = GIOVAN MARIO CRESCIMBENI, *L'Arcadia*, Roma, Antonio De'

Rossi, 1708.

CROCE [1931] = BENEDETTO CROCE, *G. V. Gravina l'«illuminante»*, in *Nuovi saggi sulla letteratura italiana*, Bari, Laterza, 1931.

DE CARO = GASPARE DE CARO, *Antonio Bulifon*, D.B.I. vol. 15 (1972).

DI RICCO [2000] = ALESSANDRA DI RICCO, *Le 'Arcadie' settecentesche*, in *Il prosimetro nella letteratura italiana* a cura di A. COMBONI e A. DI RICCO, Trento, Dipartimento di Scienze filologiche e storiche, 2000, pp. 463-487.

DI RIENZO = EUGENIO DI RIENZO, *Biagio Garofalo*, D.B.I. vol. 52 (1999).

FERRERO [1949] = LEONARDO FERRERO, *Poetica nuova in Lucrezio*, Firenze, La Nuova Italia, 1949.

FOSCOLO *Apologetica* = UGO FOSCOLO, *Lettera apologetica*, a cura di Giuseppe Nicoletti, Torino, Einaudi, 1978.

FONTANINI *Eloquenza* = GIUSTO FONTANINI, *Ragionamento dell'eloquenza italiana steso in una lettera all'illustrissimo signor Marchese Giovan Gioseffo Orsi*, Roma, Gonzaga, 1706.

GARIN [1971] = EUGENIO GARIN, *Ricerche recenti sul Gravina*, «Rivista critica di storia della filosofia» XXVI (1971), 2.

GAROFALO [1707] = BIAGIO GAROFALO, *Considerazioni intorno alla poesia degli Ebrei e dei Greci*, Roma, presso Francesco Gonzaga, 1707.

GAROFALO [1708] = BIAGIO GAROFALO, *Ragionamento in difesa dell'autore delle considerazioni sopra il libro della maniera di ben pensare*, Roma, presso Francesco Gonzaga, 1708; riedito in ORSI [1737].

GENSINI [1993] = STEFANO GENSINI, *Volgar favella. Percorsi del pensiero linguistico italiano da Robortello a Manzoni*, Firenze, La Nuova Italia, 1993

GRAVINA *R. poetica* = GIANVINCENZO GRAVINA, *Della ragion poetica*, Roma, Gonzaga, 1708; edita in QUONDAM [1973], pp. 195-327; numerose le edizioni recenti, fra le quali si utilizza *Della ragion poetica* a cura di GUIDO IZZI, Roma, Archivio IZZI, 1991.

GRAVINA *De lingua latina* = GIANVINCENZO GRAVINA *De lingua latina dialogus*, in *Opuscula*, edito in QUONDAM [1973], pp. 119-143; I ed. in GRAVINA, *Opuscula*, Roma, De Rossi, 1696.

GRAVINA *De lingua etrusca* = GIANVINCENZO GRAVINA *De lingua etrusca dialogus*, in QUONDAM [1973], pp. 5-22; I ed. BIONDI [1819].

GRAVINA *Dialogo* = GIANVINCENZO GRAVINA, *Dialogo tra Faburno e Alcone*, in GRAVINA *Egloghe*, pp. 47-58.

GRAVINA *Discorso* = GIANVINCENZO GRAVINA, *Discorso sopra l'Endimione di Erilo Cloneo*, in QUONDAM [1973], pp. 49-73; I ed. in ALESSANDRO GUIDI, *L'Endimione di Erilo Cloneo pastore arcade con discorso di Bione Crateo*, Roma, Komarek, 1692.

GRAVINA *Egloghe* = AMEDEO QUONDAM, *Filosofia della luce e luminosi nelle Egloghe del Gravina. Documenti per un capitolo della cultura filosofica di fine Seicento*, Napoli, Guida, 1970.

GRAVINA *Hydra* = GIANVINCENZO GRAVINA, *Hydra mystica*, con la ristampa della traduzione italiana del 1761, a cura di FABRIZIO LOMONACO, Napoli, Rubettino, 2002; I ed. PHRISCI CENSORINI PHOTISTICI [ma GRAVINA], *Hydra mystica sive de corrupta morali doctrina. Dialogus*, Coloniae [ma Napoli], 1691; anche in QUONDAM [1973], pp. 23-48.

GRAVINA *Ep.* = VINCENZO GRAVINA, *Curia Romana e Regno di Napoli. Cronache politiche e religiose nelle lettere a Francesco Pignatelli (1690-1712)*, a cura di ANTONIO SARUBBI, Napoli, Guida, 1972.

GRAVINA *Opuscula* = GIANVINCENZO GRAVINA, *Opuscula*, in QUONDAM [1973], pp. 79-173; I ed. Roma, De Rossi, 1696.

GRAVINA *Orationes* = GIANVINCENZO GRAVINA, *Orationes*, Napoli, De Bonis, 1712; in QUONDAM [1973], pp. 329-467.

GRAVINA *Origines* = GIANVINCENZO GRAVINA, *Originum juris civilis libri tres* (Napoli, F. Mosca, 1713), a cura di FABRIZIO LOMONACO, con una presentazione di FULVIO TESSITORE, Napoli, Guida, 2004.

GRAVINA [1819] = GIANVINCENZO GRAVINA *Opere scelte*, Milano, Della Società de' Classici Italiani, 1819.

GUAITA [2009] = CAMILLA GUAITA, *Per una nuova estetica del teatro. L'Arcadia di Gravina e Crescimbeni*, Roma, Bulzoni, 2009.

GUIDI *Endimione* = ALESSANDRO GUIDI, *L'Endimione di Erilo Cloneo pastore arcade con discorso di Bione Crateo*, Roma, Komarek, 1692; identica edizione si trova con la falsa indicazione Amsterdam, vedova Schippers, 1692.

GUIDI [1751] = ALESSANDRO GUIDI, *Poesie*, Venezia, Marcellin Piotto, 1751; riedizione di quella Venezia 1726.

LAMPARSKA [2005] = RENA A. SYSKA LAMPARSKA, *Letteratura e scienza. Gregorio Caloprese teorico e critico della letteratura*, Napoli, Guida, 2005.

Lettera toccante = [FRANCESCO MONTANI], *Lettera toccante le Considerazioni sopra l'arte di ben pensare scritta l'anno 1705*, Venezia, Basejo, 1709.

LOBIANCO [2001] = ROSALBA LOBIANCO, *Gianvincenzo Gravina e l'estetica del delirio*, Palermo, Aesthetica preprint, 2001.

LOMBARDI = GAETANO LOMBARDI, *Vita di Gregorio Messere*, in *Vite degli Arcadi illustri*, t. II, Roma, de' Rossi, 1710, pp. 47-59.

LOMONACO [1997] = FABRIZIO LOMONACO, *Le Orationes di Gianvincenzo Gravina; scienza, sapienza e diritto*, Napoli, La città del sole, 1997.

LOMONACO [2002] = GIANVINCENZO GRAVINA, *Hydra mystica*, con la ristampa della traduzione italiana del 1761, a cura di FABRIZIO LOMONACO, Napoli, Rubettino, 2002

LOMONACO [2004] = FABRIZIO LOMONACO, *Un "gran filosofo renatista"*, introduzione a CALOPRESE *Op.*

MAGALOTTI [1719] = LORENZO MAGALOTTI, *Lettere familiari del Conte Lorenzo Magalotti gentiluomo fiorentino e accademico della Crusca divise in due parti*, Venezia, presso Sebastiano Coleti, 1719.

MAGALOTTI [1769] = LORENZO MAGALOTTI *Delle lettere familiari del conte Lorenzo Magalotti e di altri insigni uomini a lui scritte*, due volumi, Firenze Cambiagi, 1769.

MAGALOTTI [1697] = [LORENZO MAGALOTTI], *Relazione della China cavata da un ragionamento tenuto col gesuita Graeber*, in *Notizie varie dell'impero della China*, Firenze, Manni, 1697.

MARTÌ *Ep.* = EMMAUELIS MARTINI *Epistolarum libri duodecim*, Amtelaedami, apud Westenium et G. Smith, 1737.

MARTÌ *Vita* = GREGORIUS MAJANSIUS (=Gregorio Mayans y Liscar), *Auctoris nondum defuncti vita*, in MARTÌ *Ep.*, pp. 1-92.

MASERI *Vita* = FABRIZIO ANTONIO MONSIGNANI (Lauso Diofanio), *Pellegrino Maseri*, in *Notizie storiche degli Arcadi morti*, vol. I, Roma, De' Rossi, 1720, pp. 29-33.

MATT-PRETI [2006] = *Lorenzo Magalotti*, a cura di LUIGI MATT e CASONE PRETI, D.B.I., vol. 67 (2006), p. 300-305.

Medinaceli = *Lezioni dell'Accademia di Palazzo del duca di Medinaceli (Napoli 1698-1701)*, a cura di MICHELE RAK, Napoli, Istituto italiano per gli studi filosofici, 2000.

MONTFAUCON = BERNARD DE MOTFAUCON, *L'antiquité expliquée et représentée en figure*, Paris, Delaulne, 1722.

NACINOVICH [2003] = ANNALISA NACINOVICH, *"Il sogno incantatore della filosofia"*. *L'Arcadia di Gioacchino Pizzi (1772.1790)*, Firenze, Olschki, 2003.

ORSI [1703] = GIOVAN GIOSEFFO ORSI, *Considerazioni sopra un famoso libro francese intitolato La manière de bien penser dans les ouvrages d'esprit*, Bologna, Pisarri, 1703.

ORSI [1735] = GIOVAN GIOSEFFO ORSI, *Considerazioni sopra la Maniera di ben pensare ne' componimenti, già pubblicata dal padre Domenico Bouhours della Compagnia di Gesù. S'aggiungono tutte le scritture, che in occasione di questa letteraria contesa uscirono a favore, e contro al detto Marchese Orsi. Colla di lui vita, e colle sue rime in fine*, Modena, Soliani, 1735.

ORSI [1737] = GIUSEPPE AGOSTINO ORSI, *Dissertazione dogmatica e morale contro l'uso materiale delle parole*, Roma, Mainardi, 1737; la prima ed. è Roma, Mainardi 1727.

PASSERI [1768] = GIANBATTISTA PASSERI, *Vita di Gravina*, in GIANVINCENZO GRAVINA *Opere scelte*, Milano, Della Società de' Classici Italiani, 1819; I ed. in *Nuova Raccolta di Opuscoli scientifici e Filologici*, t. XVII, Venezia, 1768.

PERSICO CAVALCANTI = GUIDO PERSICO CAVALCANTI, *L'epistolario del Gravina*, «Giornale

storico della letteratura italiana», 1898, supp. I, pp. 118-144.

PIGNATELLI = GIUSEPPE PIGNATELLI, *Lorenzo Casoni*, D.B.I. vol. 21 (1978).

PLACELLA [2003] = ANNARITA PLACELLA, *Gravina e l'universo dantesco*, Napoli, Guida, 2003.

QUONDAM [1968] = AMEDEO QUONDAM, *Cultura e ideologia di Gian Vincenzo Gravina*, Milano, Mursia, 1968.

QUONDAM [1969] = AMEDEO QUONDAM, *Le satire di Ludovico Sergardi. Contributo ad una storia della cultura romana tra Sei e Settecento*, in «La Rassegna della letteratura italiana» LXIII (1969), pp. 206-272.

QUONDAM [1970] = AMEDEO QUONDAM, *Filosofia della luce e luminosi nelle Egloghe del Gravina. Documenti per un capitolo della cultura filosofica di fine Seicento*, Napoli, Guida, 1970

QUONDAM [1973] = GRAVINA, *Scritti critici e teorici*, a cura di AMEDEO QUONDAM, Roma-Bari, Laterza, 1973.

QUONDAM *Arcadia 1711* = AMEDEO QUONDAM, *Nuovi documenti sulla crisi dell'Arcadia nel 1711*, «Atti e Memorie d'Arcadia», s. 3 vol. VI fasc. 1 (1973), pp. 105-228.

QUONDAM [1976] = AMEDEO QUONDAM, *Gioco e società letteraria nell'Arcadia del Crescimbeni*, «Atti e Memorie d'Arcadia», s. 3 vol. VI fasc. 4 (1975-76), pp. 165-195.

RANIERI = CONCETTA RANIERI, *Jacopo Sannazaro e l'Arcadia: interpretazioni critiche e fortuna editoriale nel secolo XVIII*, in *Tre secoli dell'Arcadia*, Catalogo della mostra tenuta a Roma nel 1990, a cura del Ministero per i beni culturali e ambientali, Roma, Vallicelliana, 1991.

ROMEO [1977] = GIOVANNI ROMEO, *Gaspare Carpegna*, D.B.I., vol. 20 (1977).

ROSSI [1979] = PAOLO ROSSI, *I segni del tempo. Storia della terra e storia delle nazioni da Hooke a Vico*, Milano, Feltrinelli, 1979.

SAN MAURO [2002] = *Gianvincenzo Gravina*, a cura di CARLA SAN MAURO, D.B.I. vol. 58 (2002), pp. 756-764.

SAN MAURO [2004] = CARLA SAN MAURO, *Gianvincenzo Gravina e il De romano imperio liber secundus*, Napoli, Guida, 2004.

SAN MAURO [2006] = CARLA SAN MAURO, *Gianvincenzo Gravina giurista e politico*, Milano, FrancoAngeli, 2006.

SERGARDI *Ep.* = LUDOVICI SERGARDII, *Orationes dissertationes prolusiones epistolae et cum Cl. Joannes Mabillonio epistolarum commercium*, t. IV, Lucca, Bonsignori, 1783; pubblicato come il IV vol. dopo i tre volumi di *Satirae*, Lucca, Bonsignori, 1783.

SERGARDI *Satyrae* = QUINTUS SETTANUS, *Satyrae*, Roma, apud Trifonem, 1696; luogo e indicazione tipografica sono falsi: Melzi propone Napoli come luogo di edizione.

SERGARDI *Satire* = LODOVICO SERGARDI, *Le satire*, a cura di AMEDEO QUONDAM, Ravenna, Longo, 1976; la prima edizione del volgarizzamento delle *Satyrae* è: *Le satire di Settano tradotte in versi volgari*, Spira, 1698.

SERRAO [1758] = ANDREA SERRAO, *De vita et scriptis Jani Vincentii Gravinae commentarius*, Roma, De' Rossi, 1758.

SUPPA [1971] = SILVIO SUPPA, *L'Accademia di Medinacoeli fra tradizione investigante e nuova scienza civile*, Napoli, Istituto italiano per gli studi storici, 1971.

VAGNONI = DEBORA VAGNONI, *Vincenzo Leonio*, D.B.I. vol. 64 (2005).

VENTURI [1990] = FRANCO VENTURI, *L'ultimo dei Gonzaga alla ricerca della democrazia*, in *Scritti politici in onore di Luigi Firpo*, a cura di S Rota Ghibaudi e F. Barcia, Milano, Angeli, 1990.

VIOLA [2001] = CORRADO VIOLA, *Tradizioni letterarie a confronto. Italia e Francia nella polemica Orsi-Bouhours*, Verona, Fiorini, 2001.

INDICE

Premessa	p. 1
Avvertenze	p. 4
Abbreviazioni	p. 5
Capitolo 1 Fra Napoli e la Toscana: l'esordio romano di Gravina	
1.1 Il «gran teatro del mondo»	p. 6
1.2 Il <i>De lingua etrusca dialogus</i> : interlocutori toscani del giovane Gravina	p. 9
1.3 Prospettive «eloquenti» dell'educazione letteraria: la <i>Lettura sopra la concione di Marfisa</i> di Gregorio Caloprese	p. 24
1.4 Le implicazioni retoriche dell' <i>Hydra Mystica</i>	p. 38
Capitolo 2 Nel «labyrintho delle idee confuse»: auspici di rinnovamento letterario.	
2.1 <i>L'Endimione di Erilo Cloneo</i>	p. 55
2.2 Il <i>Discorso sopra l'Endimione</i> : proposte per la nuova Arcadia	p. 63
2.3 I «novi raggi» della poesia arcadica: le <i>Egloghe</i> di Gravina e la lezione di Lucrezio.	p. 72
2.4 Il «velame fosco» delle Muse: un'apologia delle <i>Egloghe</i> di Bione Crateo.	p. 80
Capitolo 3 L'invenzione della tradizione: dalle Antiche favole alla Ragion poetica	
3.1 Alla ricerca di nuovi interlocutori: i dedicatari degli <i>Opuscula</i> e del <i>Delle antiche favole</i> .	p. 90
3.2 All'origine delle lingue moderne: la prospettiva portorealista del <i>De lingua latina</i> .	p. 97
3.3 Sulle tracce dei <i>poeti etnici</i> : il <i>Delle antiche favole</i> .	p. 105
3.4 In difesa della letteratura italiana: <i>Della ragion poetica</i> .	p. 118

Capitolo 4 Oltre Gravina: momenti di una complessa eredità

- 4.1 Echi di un'antica polemica: la rifondazione arcadica di Morei (oltre Gravina) p. 126
- 4.2 Letteratura e unità nazionale: l'interpretazione foscoliana dell'eredità di Gravina p. 138

Appendici

- Nota ai testi p. 154
- I Carteggio Gravina-Magalotti p. 155
- II *Il filosofo Rucellai al filosofo Magalotti* p. 159
- III Ottavio Falconieri a Lorenzo Magalotti: *Abiurazione del peripateticismo* p. 163
- IV ALESSANDRO GUIDI, *Al Signor cardinale Albano* p. 167

Bibliografia p. 172

