



Università
Ca' Foscari
Venezia

Corso di Laurea (*vecchio ordinamento, ante D.M. 509/1999*)

Corso di Laurea specialistica (*ordinamento ex D.M. 509/1999*)

Corso di Laurea magistrale (*ordinamento ex D.M. 270/2004*)

in Filologia e letteratura italiana

Indirizzo medievale e rinascimentale

Tesi di laurea

Lorenzo de' Medici *De summo bono*

Proposta di edizione critica

Relatore

Ch. Prof. Tiziano Zanato

Correlatori

Ch. Prof. Attilio Bettinzoli

Ch. Prof. Saverio Bellomo

Laureando

Federico Ferrarese

817630

Anno accademico

2013 / 2014

Ca' Foscari
Dorsoduro 3246
30123 Venezia

*A mio padre
e a mia madre*

Sub umbra situm cariemque obducimus;
sub divo, sub lumine vivimus.

Marsilio Ficino, *De vita*

INDICE

INTRODUZIONE	pag. I-VIII
1. Questioni letterarie	
1. Titolo	» VIII-XI
2. Datazione e vicende redazionali.....	» XI-XIX
3. Corrispondenze con la <i>De felicitate</i> di Ficino	» XIX-XXVII
4. <i>Amor</i> platonico: le epistole del gennaio-marzo 1474	» XXVII-XXXI
5. Struttura	» XXXI-XLIII
6. Genere e modelli	» XLIII-LI
CONCLUSIONE	» LI-LIV
2. Questioni filologiche	
1. Tradizione	» LV-LVII
2. Edizioni moderne	» LVII-LVIII
3. Errori	» LVIII-LXIV
4. Chiose di S	» LXIV-LXVI
5. Ricostruzione del testo critico	
Capitolo I	» LXVI-LXXIV
Capitolo II	» LXXIV-LXXXIV
Capitolo III	» LXXXIV-XCII
Capitolo IV	» XCII-CII
Capitolo V	» CII-CXII
Capitolo VI	» CXII-CXXII

De summo bono

Premessa all'edizione critica

I	» 1-11
---------	--------

II	»	12-20
III	»	21-29
IV	»	30-36
V	»	37-44
VI	»	44-52
BIBLIOGRAFIA	»	53-59
Appendice	»	60-63

Introduzione

In questo *paper* intendo parlare dell'opera intitolata *De summo bono* di Lorenzo de' Medici, poemetto in sei canti di terzine dantesche, composto in due momenti successivi, corrispondenti ad una prima redazione in tre capitoli, databile agli inizi di settembre del 1473, e ad una seconda redazione in cui si assiste ad un ampliamento sino ad un totale di sei capitoli, portato avanti nel periodo compreso tra il 18-19 marzo del 1474 e il 15 maggio del 1475. La forma originaria dello scritto, che si presenta oggi come un poemetto filosofico di matrice pastorale inerente il sommo bene, si collocava nel più canonico gruppo delle dispute umanistiche – in particolare quelle di area fiorentina – su quale fosse preferibile tra la vita di città e la vita di campagna, con la consueta declinazione *de vita activa aut contemplativa* e, di lì, con la trattazione dell'altrettanto tipico corollario *de summo bono*. A completare il quadro, bisogna dire che l'operetta è la seconda a segnalare la ripresa dell'attività letteraria da parte del Magnifico dopo un periodo di interruzione a seguito della morte del padre Piero nel dicembre 1469, e alla conseguente necessità del nuovo capofamiglia del clan Medici di ricompattare intorno a sé le potenze alleate e i *clientes* della Repubblica di parte medicea; inoltre, in questo periodo si assiste ad un avvicinamento tra Lorenzo e un'altra importante figura della Firenze rinascimentale, ovvero il filosofo neoplatonico Marsilio Ficino, uomo dottissimo, traduttore e commentatore degli scritti di Platone e di autori neoplatonici come Plotino, Proclo e Giamblico, e fondatore della prestigiosa Accademia platonica presso la sua residenza di Careggi.¹

La ritrovata vicinanza tra il Magnifico e Ficino dev'essere ricondotta alla volontà congiunta (sebbene di breve momento) di recuperare il tradizionale patronato mediceo, risalente addirittura al 1451, allorché Cosimo de' Medici affidava al giovane filosofo (figlio del suo medico personale Dietifeci Ficino) l'incarico di volgere dal greco in latino l'intero *corpus* platonico.² Il patronato istituito da Cosimo verrà poi richiamato alla morte del patriarca mediceo, avvenuta nel 1464, con la dedica al suo successore Piero del *De morte* di Senocrate e, più avanti, di dieci dialoghi platonici e dei relativi *argumenta*.³ Alla morte

1 Sulla storia dell'Accademia platonica fiorentina è ancora fondamentale Arnaldo Della Torre, *Storia dell'Accademia platonica di Firenze*, Firenze, Carnesecchi, 1902; per i debiti della forma dell'Accademia con altre istituzioni preesistenti, sia religiose che laiche, cfr. Paul Oskar Kristeller, *Lay Religious Traditions and Florentine Platonism*, in *Studies in Renaissance Thought and Letters*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 1956, pp. 99-122; di notevole interesse è anche il più recente studio di Hankins, che suggerisce l'Accademia platonica fosse un ritrovo privato di intellettuali ospitato in un primo momento nel salotto di Cosimo de' Medici, il quale sarebbe poi stato ufficializzato da Ficino con l'istituzione dell'Accademia nella propria casa (fino al 1462, nella sua residenza fiorentina di via Larga, e dal 1463 nella villa di Monterivecchi), cfr. James Hankins, *Cosimo de' Medici and the 'Platonic Academy'*, «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes», LIII 1990, pp. 144-62.

2 I favori di Cosimo nei confronti del suo protetto sono però numerosi, e si pensi che la dedica delle *Institutiones ad Platonicam disciplinam* del 1456 vide Ficino ricompensato dal dono di una casetta in via Larga a Firenze; cfr. Fubini, *Ficino e i Medici*, pp. 12-14.

3 Si ricordi, tuttavia, che a partire dall'estate del 1466 le dediche di Ficino a Piero si interrompono a seguito della congiura di Luca Pitti e Dietisalvi Neroni, il cui esito incerto consigliava al filosofo di non legarsi troppo strettamente ai Medici (anche a causa dei timori, poi fondati, di una guerra imminente contro i Ferraresi e i Veneziani, schierati con i congiurati); cfr. Kristeller, *Suppl.*, II, p. 168. Sulle dediche di Ficino a Piero de' Medici, si veda anche l'*Introduzione* di Gentile a Ficino, *Lettere* I, ed. cit., pp. XLV-XLVI.

di Piero sarà Lorenzo ad essere sollecitato ai doveri di patrono già propri dei suoi antenati, con la dedica del *Commentarium in Convivium Platonis de Amore* del 1469, ma quanto blando fosse tale tentativo è rivelato dal fatto che Ficino si limita ad adattare la prefazione dell'opera sostituendo al nome di Francesco Bandini (l'organizzatore del banchetto tenuto a Careggi per celebrare la data di nascita e di morte di Platone) quello di Lorenzo,⁴ e dall'assenza di una comunicazione tra patrono e cliente prima dell'autunno del 1473, soprattutto in una circostanza, come quella della successione a Piero, in cui in molti, dentro e fuori lo stato, consigliavano il giovane principe quanto alla sua futura condotta.⁵ La condotta di Ficino risentiva del resto dell'allontanamento intervenuto con i Medici già ai tempi di Piero, a cui andavano ad aggiungersi i primi, difficili anni di insediamento al potere dei due fratelli di casa Medici, cosicché non stupisce che le prime attestazioni di una ripresa dei rapporti tra il filosofo e Lorenzo risalgano al 1473. Al cui proposito, Gentile osserva come il Magnifico cercasse in quegli anni di presentarsi come un uomo di stato virtuoso, in accordo con l'ideale platonico del reggitore-filosofo, grazie alla produzione letteraria degli intellettuali a lui più vicini,⁶ e la legittimazione di un simile titolo da parte di quello che a Firenze era chiamato «nuovo Platone», un uomo di scienza conosciuto e stimato per la propria scienza e virtù dentro e fuori d'Italia, non poteva che essere caldamente desiderata da Lorenzo. Del resto, il riavvicinamento avveniva non a caso nell'autunno del 1473, allorché Ficino si accingeva a completare la *Theologia Platonica* e a prendere i voti, mentre iniziava la stesura del *De christiana religione*, e il fine del Magnifico sarà stato quello di mostrarsi partecipe del passaggio del filosofo dal secolo alla regola, avvenuto il 6 gennaio 1474. Onde dimostrare il proprio impegno, Lorenzo giungerà a vestire i panni di discepolo e amante di Ficino, nelle vesti di maestro, e il primo frutto di tale sintonia platonica sarebbe proprio il *De summo bono* (nella prima redazione in tre capitoli), a cui seguirebbe il volgarizzamento dell'*Oratio ad Deum theologica*, una preghiera di ispirazione filosofica di lode a Dio, e quello delle *Orazioni* (tratte da un inno di Boezio e da tre inni ermetici), proseguendo con l'epistolario del gennaio-marzo 1474 e i due *Capitoli Dèstati, pigro ingegno* e *L'amoroso mio stil* (*post* 22 settembre 1474);⁷ l'ampliamento del *De summo bono* da tre a sei capitoli andrà collocato plausibilmente tra lo scambio epistolare del gennaio-marzo 1474 e la data di composizione dei *Capitoli*, che

4 Sull'argomento, cfr. l'*Introduzione* di Gentile a Ficino, *Lettere*, ed. cit., pp. XLVI-XLVII (e, più in dettaglio, Gentile, *Per la storia del testo del «Commentarium in Convivium» di Marsilio Ficino, «Rinascimento»*, XXI 1981, pp. 3-24, spec. pp. 3-4; Fubini, *Ficino e i Medici*, pp. 26-29).

5 Fra questi, Jacopo Guicciardini, Ludovico Gonzaga, Giovannantonio Campano e Antonio Agli, nonché altre testimonianze di personalità in vario modo legate ai Medici, come Sacramoro da Rimini, ambasciatore del ducato di Milano presso Firenze, e Gentile Becchi, vescovo di Arezzo, tradizionale protetto mediceo e già precettore del giovanissimo Lorenzo; le relative epistole di condoglianze (e di ammonimento quanto alla condotta politica da tenere nella delicata fase di transizione) sono riportate in Lorenzo, *Lettere* I, a cura di Riccardo Fubini, Firenze, Giunti Editore, 1977, pp. 59, 97; nonché in Fubini, *Ficino e i Medici*, pp. 21-22.

6 Si pensi alle *Disputationes Camaldulenses* di Cristoforo Landino, al *De optimo cive* di Bartolomeo Platina e alle *Declamationes* di Benedetto Colucci; cfr. l'*Introduzione* a Ficino, *Lettere* I, pp. XLVII-XLVIII.

7 Il termine *post quem* è stabilito dal curatore moderno nel 22 settembre 1474, data dell'epistola ficiniana *Tempus parce expendendum*, i cui toni sono molto simili a quelli dei due componimenti; cfr. Bernard Toscani, *Lorenzo, the Religious Poet*, in *Lorenzo de' Medici. New Perspectives*, a cura di Bernard Toscani, Proceedings of the International Conference Held at Brooklin College and the Graduate Center of the City of New York, April 20 – May 2, 1992, a cura di Bernard Toscani, New York, Peter Lang Publishing, 1993, pp. 85-105, spec. pp. 90-92.

presuppongono sia la sua composizione che un più lungo tirocinio filosofico sotto la guida di Ficino (in qualche punto di questa successione andrà collocato anche l'*Apollo e Pan*, che con la prima redazione del *De summo bono* condivide forme e lessico).⁸ L'idillio platonico non durerà oltre il maggio del 1475, allorché il filosofo, in visita a casa Medici, verrà appellato con veemenza da Lorenzo, probabilmente per non essersi presentato con un omaggio degno ai favori da lui ricevuti (è legittimo ritenere che egli attendesse dal proprio protetto la dedica della *Theologia Platonica* o quanto meno dell'*Argumentum in Platoniam theologiam*, uscito solo nel 1477), a dimostrazione di quanto l'idea di protezione del Magnifico fosse già di stampo signorile, con buona pace di Ficino e dei suoi ripetuti appelli all'indipendenza sua e dell'Accademia platonica. In tal senso, le ipotesi avanzate da certa critica,⁹ incline a considerare lo studio della filosofia da parte di Lorenzo sotto la guida di Ficino come la prima mossa dell'istituzione di una religione di stato autonoma, basata sul sincretismo fra la religione cristiana e la filosofia platonica (ma non solo), in cui il fedele possa accedere a Dio secondo un processo di tipo quietista come quello della *conversio in Deum* per atto di volontà, non possono trovare accoglimento. Il rischio è quello di attribuire al *De summo bono* un ruolo di manifesto politico-culturale che esso non possiede né nella sostanza né nelle intenzioni del Magnifico, un errore indotto, a ben vedere, da una lettura a posteriori degli eventi che seguono la congiura dei Pazzi del 1478, in particolare dei conflitti con Sisto IV della Rovere. Lo studio di Orvieto, il quale presenta la proposta più articolata di tale teoria, si appella da un lato, sul versante teologico, alla presunta non ortodossia del cristianesimo di tipo volontarista promosso dal *De summo bono*, e dall'altra, sul versante istituzionale, al controllo esercitato da Lorenzo verso le istituzioni ecclesiastiche interne alla Repubblica come il tributo per il mantenimento dello Studio pisano imposto ai prelati di quella circoscrizione, o la delega ricevuta dal cognato Rinaldo Orsini per la gestione diretta dell'arcidiocesi di Firenze, o ancora la proposta del fratello Giuliano per la carica dell'arcivescovado dopo la morte di Filippo de' Medici avvenuta nell'ottobre 1474; ai due fattori succitati si aggiungerebbero delle mosse politiche più o meno direttamente ostili a Roma come la presa di Volterra e il rifiuto del prestito a Sisto IV per l'acquisto di Imola (da assegnare come feudo al nipote Girolamo Riario). Il merito di aver finalmente chiarito la questione spetta ad Hankins,¹⁰ il

8 Debitamente censiti da Zanato, cfr. Id., *Percorsi della bucolica laurenziana*, «La poesia pastorale nel Rinascimento. Medioevo e Umanesimo», CI, 1998, pp. 109-50, spec. 133-42.

9 Cfr. Roberto Palmarocchi, *Lorenzo il Magnifico*, Torino, UTET, 1946; Eugenio Garin, *L'umanesimo italiano: filosofia e vita civile nel Rinascimento*, Bari, Laterza, 1952, p. 110; Id., *Medioevo e Rinascimento*, Bari, Laterza, 1954, p. 215; Id., *L'età nuova: ricerche di storia della cultura dal 12° al 16° secolo*, Napoli, Morano, 1969, pp. 283-84; Sebastiano Gentile, *Ficino e il platonismo di Lorenzo*, in *Lorenzo de' Medici. New Perspectives*, pp. 23-47, spec. pp. 34-35. La teoria più complessa al riguardo è sostenuta da Orvieto, il quale sostiene come il *De summo bono* rifletta da una parte la volontà di creare per la Repubblica fiorentina una chiesa di stato indipendente costruita su un "catechismo platonico" di tipo quietista, e dall'altra voglia proporsi come modello per una ideologia politica indipendente da quella oligarchica tradizionale, e quindi capace di procurare al signore mediceo uomini di stato non ostili ad una svolta assolutista delle istituzioni; cfr. Paolo Orvieto, *Sul De summo bono di Lorenzo e sul primato della volontà*, in *La toscana al tempo di Lorenzo il Magnifico: Politica Economia Cultura Arte*, Convegno di studi promosso dalle Università di Firenze, Pisa e Siena, 5-8 novembre 1992, 3 voll., Pisa, Pacini, 1996, vol. II, pp. 385-412; e si aggiunga l'introduzione dello stesso al *De summo bono* in Lorenzo de' Medici, *Tutte le opere*, a cura di Paolo Orvieto, 2 voll., Roma, Salerno Editrice, 1992, vol. II, pp. 915-26.

10 Cfr. James Hankins, *Lorenzo de' Medici's De summo bono and the Popularization of Ficinian Platonism*, in *Humanistica: Per Cesare Vasoli*, a cura di Fabrizio Meroi ed Elisabetta Scapparone, Firenze, Olschki, 2004, pp. 61-69, spec. pp. 64-65 (estratto da Id., *Lorenzo de' Medici as a Student of Ficino. The De*

quale dapprima constatata come i tentativi da parte di Lorenzo di creare un'istituzione ecclesiastica autonoma siano più tardi (certamente posteriori alla congiura del 1478), e comunque intermittenti (perdendo ad es. di intensità allorché nel 1484 era eletto papa l'alleato Giovan Battista Cybo, Innocenzo VIII), e secondariamente osserva come il volontarismo fosse non solo tollerato come ortodosso dalla teologia romana (si pensi ad autori come San Bonaventura, Enrico di Gand e Duns Scoto), ma che esso era addirittura uno dei principî fondamentali della propaganda condotta dai francescani contro i domenicani, sulla scorta di padri della chiesa come Sant'Agostino e Bernardo di Chiaravalle, e proprio all'ordine dei francescani apparteneva Sisto IV; oltre a questo, la deriva populista di certa parte della corrente volontarista andava contro l'autorità in sé, e forse più contro quella delle istituzioni interne allo stato che con quelle religiose della Chiesa romana; ed anche a prescindere da tutte queste considerazioni, è indicativo il fatto che dal *De summo bono* Lorenzo escluda proprio la parafrasi del passo conclusivo della *De felicitate* (rr. 220-250),¹¹ l'unico passibile di eterodossia. Se a questo si aggiunge che il *De summo bono* si presenta ancora imperfetto sotto il rispetto formale, e che esso non è stato soggetto a pubblicazione (è tramandato da un solo manoscritto e la prima stampa è posteriore di oltre mezzo secolo alla data di composizione dell'opera), si può essere d'accordo con Hankins nel ritenere questo scritto laurenziano privo di implicazioni teologiche o religiose in senso istituzionale. Queste considerazioni di ambito storico e di politica culturale costituiscono la premessa di un'analisi del *De summo bono* che non sia asservita, come spesso ancora accade, ad una visione della biografia di Lorenzo de' Medici in cui l'uomo di lettere sia in secondo piano rispetto all'uomo di stato, cui ogni azione è diretta alla costruzione della propria criptosignoria in Firenze.

È semmai sotto il profilo letterario che il *De summo bono* rivela la sua natura di opera di transizione all'interno della tecnica poetica di Lorenzo, come dimostrato dal fatto che, mentre la prima redazione in tre capitoli si accomuna per temi, lessico e metro agli scritti degli anni giovanili, in *primis* il *Corinto* (1464-65), seguito dal *Simposio* (1469-71) e dai primi componimenti del *Canzoniere*, la redazione definitiva in sei capitoli tende a proiettarsi in avanti verso la produzione successiva, in cui prevalgono la filosofia, la riflessione morale e anche la preghiera, con opere come le *Selve* (post 1487), le *Laude* (1473-74, 1489-91), il *Comento* (1480-91), la *Canzona dei Sette pianeti* e la *Canzona di Bacco* (post settembre 1489). Un rapporto privilegiato con il *De summo bono* è intrattenuto dall'*Apollo e Pan*, che per l'ambientazione bucolica, figure e lessico può essere ricondotto alla prima redazione; allo stesso modo sono da porre in sequenza i lavori risalenti al tirocinio platonico compiuto sotto la guida di Ficino, dove la redazione in sei capitoli dev'essere collocata tra il volgarizzamento dell'*Oratio ad Deum theologica* e delle *Orazioni* (ottobre 1473), che costituiscono il passo necessario alla familiarizzazione di Lorenzo con le figure e il lessico del pensiero filosofico e mistico, e i due *Capitoli morali* (settembre 1474-maggio 1475), i quali presentano una padronanza dei concetti – e una capacità di tradurli in versi – decisamente superiore. La «comunione» platonica con Ficino, si rivela allora, pur nella sua breve durata (la rottura è del maggio 1475), assai proficua per Lorenzo, il quale, nel percorso di promozione di sé come uomo di cultura, non tarderà a sostituire alla figura del filosofo Ficino quella del filologo e uomo di lettere Angelo

summo bono, in Id., *Humanism and Platonism in Italian Renaissance*, 2 voll., Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2003, vol. II, pp. 317-50, spec. pp. 343-47).

11 Cfr. Marsilio Ficino, *Lettere I*, a cura di Sebastiano Gentile, Firenze, Olschki, 1990, pp. 208-9.

Poliziano, dando origine alla *Raccolta aragonese* redatto a partire dall'autunno 1476, avendo il Magnifico incontrato Federigo d'Aragona a Pisa nel settembre di quell'anno (nell'epistola dedicatoria si dice proprio il principe di Napoli esser stato l'ispiratore dell'opera). E nell'antologia dei poeti toscani, inclusiva anche dei siciliani e del bolognese Guido Guinizzelli, Lorenzo si presentava sia come studioso e promotore della tradizione poetica del proprio territorio che come autore rispondente a tale tradizione, la quale veniva però proiettata in avanti da un gruppo di suoi componimenti (fra cui cinque canzoni a ballo), con la conseguenza che la *Raccolta aragonese* può considerarsi sia un manifesto di politica culturale che una professione di fede poetica, appunto alla lirica amorosa "alta" dello stilnovo.

Per ritornare ai fatti strettamente letterari riguardanti il *De summo bono*, la prima redazione consisteva, a quanto si può supporre dai brani superstiti, in una disputa bucolica in cui alla vita di città viene contrapposta la vita di campagna, sviluppata poi nel suo parallelo vita attiva contro vita contemplativa e nel suo corollario *de summo bono*, condotta da due personaggi, il cittadino Lauro e il pastore Alfeo, *alter ego* rispettivamente di Lorenzo e di Feo Belcari, in cui si sostiene la preferibilità della vita campestre su quella cittadina (al capitolo I, per bocca di Lauro) e di quella contemplativa su quella attiva (nel capitolo II, per bocca di Marsilio). Nel capitolo I, Lauro conduce una serrata lode della vita agreste con i tipici strumenti della ragione retorica, smentita punto per punto dal pastore, il quale, a differenza dell'antagonista, elogiando cioè i pregi della vita che questi conduce in città, ma si limita ad impiegare argomenti contrari, giungendo infine alla conclusione per cui entrambi i tipi di vita sono infelici perché soggetti ai rovesci di fortuna. Il capitolo II introduce il giudice della disputa, Marsilio, *alter ego* di Ficino, chiamato a risolvere l'aporia insita nel giudizio pronunciato da Alfeo al termine del canto precedente. La risposta di Marsilio viene data tramite un *escamotage* semantico (concesso dalla tradizione umanistica della disputa), cioè la traslazione dell'opposizione vita di città-vita di campagna verso quella vita attiva-vita contemplativa; proprio questa seconda viene giudicata preferibile, dopo la dimostrazione – anche in forza dei tradizionali postulati cristiano-evangelici – che tutto ciò che è terreno sia intrinsecamente doloroso perché caduco e soggetto a Fortuna. Nel capitolo III Marsilio individua il sommo bene in Dio, che viene giudicato il solo oggetto degno di contemplazione, da raggiungersi non con l'intelletto ma per atto di volontà. Anche questo capitolo, a quanto si può dedurre dalla parte risalente alla prima redazione, doveva essere improntato ad idee cristiane e ad un volontarismo generico (di tipo agostiniano-francescano), in cui il concetto di volontà-amore doveva essere declinato come fede in Dio e nella sua opera, anche qualora si rivelasse ostile all'uomo.

Quanto ai modelli di questa prima redazione del *De summo bono*, essi saranno ovviamente i bucolici latini, innanzitutto Virgilio, il quale fornisce la maggior parte delle figure e del lessico dell'ambientazione pastorale, nonché la forma del canto amebeo e l'intrusione della terza voce giudicante. Quanto alla materia, il sentimento anticittadino che anima il I capitolo risalire probabilmente a Orazio, che fornisce la maggior parte degli argomenti e delle sentenze riguardanti la debolezza dell'uomo e l'incertezza della sua vita, soggetta allo scorrere del tempo e alla fortuna. È stato notato da Zanato,¹² inoltre, come Lorenzo si rifaccia talvolta ad autori o testi i quali, pur non pienamente congruenti per genere e materia al genere dell'*altercatio*, vengono recuperati in quelle parti conformi alla natura bucolica del poemetto, e lo studioso individua uno di questi casi nella tirata

12 Sono i vv. 438-525; cfr. Zanato, *Percorsi*, pp. 129-30.

anticittadina che apre il discorso di Lauro, modulata sul discorso di Ippolito in uno scritto, come la *Phaedra* di Seneca, appartenente al ben diverso genere della tragedia. A questo filone appartengono anche estratti da autori quali Ovidio, Lucrezio, Tibullo, Germanico e Calpurnio.

Per quanto riguarda i modelli della seconda redazione, si consideri che essa conserva larghi brani già propri di quella precedente (il cap. I, la metà c.a del II, c.a venti versi del III, c.a cinquanta del IV e c.a una settantina del V),¹³ mentre le parti di ampliamento dipendono, come definitivamente stabilito dagli studi di Kristeller e Martelli, per i capitoli II-V dall'epistola ficiniana intitolata *Quid est felicitas*, e per il VI da un'altra epistola, intitolata *Oratio ad Deum theologica*.¹⁴

Quanto alla prima (da adesso in poi citata come *De felicitate*), pur priva di data, è stata ricondotta dall'editore moderno al settembre del 1473. Nell'*incipit* della lettera, Ficino sostiene di aver fatto visita al Magnifico presso la sua villa di Careggi, e di aver discusso con questi *de felicitate*; nell'arco della conversazione, proprio Lorenzo avrebbe portato nuovi argomenti a favore della preferibilità della volontà o amore sull'intelletto ai fini della fruizione del sommo bene-Dio; il giovane avrebbe poi avuto l'idea di riportare l'esito dell'incontro in poesia volgare, proponendo al filosofo di fare altrettanto in prosa latina. Tale attribuzione, ritenuta veritiera dai primi critici,¹⁵ dovrà essere presa piuttosto come la cortesia di un cliente verso il proprio signore, e più in particolare come una *captatio benevolentiae* di Ficino verso la famiglia dei suoi tradizionali patroni; e del resto il tentativo – poi riuscito – di riavvicinamento veniva messo in atto con una tecnica, l'instaurazione di un rapporto epistolare di tipo filosofico, già usata con l'avo Cosimo de' Medici allorquando questi era ancora in vita. Vi sono tuttavia altre ragioni che inducono a pensare che la *De felicitate* fosse preesistente al *De summo bono* (prima redazione), a partire dalla presenza di una duplice stesura dell'epistola ficiniana, dove la stesura primitiva sarebbe stata corretta allo scopo di rendere l'incontro di Careggi tra Lorenzo e Ficino (che dice esplicitamente essere avvenuto *soli*) aperto ad eventuali figure terze, appunto il pastore Alfeo-Feo Belcari, inserito come personaggio nel poemetto laurenziano.¹⁶ A ciò si aggiunge la quasi totale coincidenza dei due testi, che rende troppo oneroso supporre una genesi separata dei due scritti (bisognerebbe supporre infatti che il caso portasse i due autori a convergere, oltre che negli argomenti e nel lessico, anche negli

13 Cfr. Lorenzo de' Medici, *Opere*, a cura di Tiziano Zanato, Torino, Einaudi, 1992, p. 258; Hankins, *Lorenzo de' Medici as a Student*, pp. 317-18.

14 Cfr. rispettivamente Paul Oskar Kristeller, recensione ad "August Buck, *Der Platonismus in den Dichtungen Lorenzo de' Medicis*, Berlin, Junker und Dünhaupt Verlag, 1936", «Giornale Critico di Filosofia Italiana», XIX 1938, pp. 149-53; e Mario Martelli, *Il guazzabuglio dell'«Altercazione»*, in Id., *Studi laurenziani*, Firenze, Olschki, 1965, pp. 1-35, spec. pp. 4-13.

15 Cioè Scarano e Buck; cfr. Nicola Scarano, *Il platonismo nelle poesie di Lorenzo de' Medici*, «Nuova Antologia», CXXX 1893; cfr. August Buck, *Der Platonismus in den Dichtungen Lorenzo de' Medicis*, Berlin, Junker und Dünhaupt Verlag, 1936; il capitolo in cui si discute del *De summo bono* (che vi compare ancora con la dicitura *Altercazione*) è al cap. II, pp. 70-108. La teoria della discendenza della *De felicitate* ficiniana dal *De summo bono* di Lorenzo è però sostenuta da Paolo Orvieto nella sua introduzione al *De summo bono* in Lorenzo de' Medici, *Tutte le opere*, a cura di Paolo Orvieto, 2 voll., Roma, Salerno Editrice, 1992, vol. II, pp. 915-26; poi ripresa in Paolo Orvieto, *Sul «De summo bono» di Lorenzo e sul Primato della Volontà*, in *La Toscana al tempo di Lorenzo il Magnifico: Politica Economia Cultura Arte. Convegno di studi promosso dalle Università di Firenze, Pisa e Siena, 5-8 novembre 1992*, a cura di Riccardo Fubini, 3 voll., Pisa, Pacini, 1996, vol. II, pp. 385-412.

16 Cfr. Ficino, *Lettere* I, p. XLIX.

esempi, nelle similitudini e nelle metafore). Oltre a questo, mentre è vero che la *De felicitate* presenta brani e argomenti che potrebbero essere stati ridotti da Lorenzo, il *De summo bono* non presenta nodi così gravi da consentire a Ficino di analizzare altri contenuti, di compiere digressioni e di costruire *amplificatio* di chiarificazione o persuasione, cosicché si può affermare con certezza – e pare ovvio a dirsi – che sia stato il discepolo ad emulare il maestro. Il tema centrale sul quale ruota tutta l'epistola è l'individuazione di Dio come sommo bene, a cui si aggiunge il principio neoplatonico tutto ficiniano per cui tra l'atto di fruizione di Dio per intelletto e quello per volontà, sia preferibile il secondo, capace di garantire un maggior grado di beatitudine grazie al processo di *conversio in Deum*. Dell'intera *De felicitate*, tuttavia, Lorenzo parafrasa solo le parti meno filosofiche, cioè quelle che potessero adattarsi ad un poemetto edificante di tipo bucolico redatto in volgare, mentre tralascia le definizioni più minute la cui trattazione era connaturata alla forma trattato della lettera del filosofo. Inoltre, viene escluso dal volgarizzamento un lungo brano riguardante una delle teorie più caratteristiche del pensiero ficiniano, cioè il già citato processo di conversione dell'anima in Dio grazie all'atto di volontà-amore, giudicato probabilmente dal Magnifico poco ortodosso dal punto di vista religioso (comunque in concomitanza con ragioni letterarie, stante la complicazione della prosa filosofica di Ficino in quel punto e la sottigliezza del suo argomentare).

Oltre ai brani volgarizzamento della *De felicitate* è riconducibile ad una lettera ficiniana anche l'*Orazione a Dio* che costituisce il capitolo VI della seconda redazione del poemetto laurenziano. Questo canto è infatti una traduzione quasi letterale dell'*Oratio ad Deum theologica*, un'altra epistola di Ficino indirizzata a Giovanni Rucellai, il cui termine *ante quem* può essere stabilito con certezza al 14 ottobre 1473, sulla base della lettera di un tale Giovan Marco di Sicilia a Lorenzo, sul retro della quale sono annotati, per mano del segretario Niccolò Michelozzi, i primi tre versi dell'*Orazione a Dio* in una forma molto prossima a quella a noi pervenuta.¹⁷ L'*Orazione a Dio*, come la lettera di Ficino, è una preghiera ispirata nella quale il fedele chiede a Dio che si mostri e che guidi l'anima, costretta dalle tentazioni dei sensi e dagli ostacoli frapposti da fortuna, concedendo infine la salvezza a tutte le anime le quali, pur essendo a lui fedeli, cadono nell'errore a causa della debolezza umana.

Per quanto riguarda la parte filologica di questo lavoro, il testo del *De summo bono* è tramandato da due testimoni: un manoscritto, Palatino 52 della Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze (da me siglato P), ed una stampa del secondo decennio del Cinquecento, edita per i tipi di Bernardo Zucchetto (da me siglata S, reperibile sempre alla Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze, catalogata Magl. XIX.7.129 e Pal. D.4.7.52). Il manoscritto contiene, oltre al testo di Lorenzo, altri scritti di carattere religioso, mentre la stampa è un'edizione cartacea di formato ridotto; fra i due testimoni, la stampa tende ad intervenire, anche pesantemente, sul testo, che risulta corredato da chiose esplicative, rubriche, schemi interlineari e figure che andranno ritenuti ovviamente assenti dall'archetipo. Il manoscritto, invece, si limita ad interventi di tipo grafico di poco conto, tendendo solo ad integrare sistematicamente la vocale finale in caso di elisione o troncamento di parola; esso presenta inoltre molti meno errori della stampa (quasi la metà), e per tale ragione è stato scelto come il testimone di riferimento per la ricostruzione del

¹⁷ Per un esame più ravvicinato, cfr. Hankins, *Lorenzo de' Medici as a Student*, pp. 318-22.

testo critico e per la scelta in caso di adiaforia.

La tradizione è accomunata da due errori certi a II 63 (P + S: *o se 'l mondo → e se 'l mondo*) e III 93 (P: *se è il dolor più, ciascuna si prezza*; S: *in più dolore ciascun di lor s'apprezza → se è il dolor più, <più> ciascuna si prezza*) e uno dubbio a II 127 (P + S: *mai → mal*, ma forse la stampa tramanda un *mal* poco impresso, su carta deteriorata), cosicché si può supporre l'esistenza di un archetipo comune. L'analisi degli errori nell'uno e nell'altro testimone consente di stabilirne con certezza l'appartenenza a due rami distinti.

Per le lezioni dubbie ubicate in uno o più versi che appartengano a uno dei passi parafrasati della *De felicitate* e dell'*Oratio ad Deum theologica* di Ficino, qualora le ragioni filologiche e dell'*usus scribendi* dell'autore non fossero risultate dirimenti, nonché nei casi di adiaforia, mi sono rivolto ad un confronto con il lessico ed il senso del testo corrispondente nel modello.

1. Questioni letterarie.

1. 1. Titolo.

La titolazione corretta di questo poemetto a carattere filosofico-pastorale di Lorenzo come *De summo bono* è una conquista relativamente recente dovuta al Martelli, il quale ricostruì per la prima volta su solide basi documentarie la genesi e le vicende redazionali dell'opera nel 1965, all'interno dei suoi – ormai citatissimi – *Studi laurenziani*.¹⁸ Nel suo saggio intitolato *Il guazzabuglio dell'«Altercazione»*, Martelli, oltre ad occuparsi di vicende redazionali e cronologiche, pone per la prima volta il problema del titolo, la cui forma moderna *Altercazione* si era ormai affermata dall'edizione primo cinquecentesca; infatti, aprendosi l'opera con un capitolo in forma di *disputatio* (o *conflictus*), l'editore avrebbe esteso in modo aleatorio il titolo anche al resto dello scritto laurenziano.¹⁹ Proprio in ragione dell'attestazione unica da parte della stampa, il titolo *Altercazione* ha goduto di autorità assoluta presso tutti i commentatori e curatori moderni, italiani (nell'edizione Molini, poi in Simioni e in Bigi), e stranieri (Roscoe, Burckhardt e Buck),²⁰ mentre la critica più recente, forte delle prove di Martelli, ha appoggiato all'unanimità la proposta di rinominare l'operetta come *De summo bono*.²¹

18 Proprio nel saggio in apertura dei suoi studi, intitolato significativamente *Il guazzabuglio dell'«Altercazione»*, in Mario Martelli, *Studi laurenziani*, Firenze, Olschki, 1965, pp. 1-35.

19 Al cui riguardo Hankins pare non capire come il *guazzabuglio* sia riferito da Martelli non al carattere provvisorio dell'opera, che la riterrebbe un mero esercizio filosofico condotto sotto la guida di Ficino, bensì alle sue vicende redazionali e alla sua (triplice: prima redazione, parafrasi della *De felicitate*, parafrasi dell'*Oratio ad Deum theologica*) datazione; cfr. Hankins, *Lorenzo as a Student*, p. 338. E del resto accanto ai giudizi espressi da Martelli sul valore estetico di alcuni passi dell'opera, vi sono – e sono la maggior parte – quelli critici, riguardanti la traballante restituzione poetica di alcuni di essi come spia del punto di cesura fra redazione in tre ed in cinque (più uno) capitoli: «Non intendiamo addentrarci in un discorso estetico sulla poesia di Lorenzo ... Il nostro vuol essere un giudizio sulla maggiore o minore finitezza dei vari brani costituenti la parte esemplata sulla *De felicitate*» (cfr. Martelli, *Studi*, p. 16).

20 Cfr. Lorenzo de' Medici, *Poemi*, a cura di Giovanni Papini, Lanciano, Carabba, 1911; August Buck, *Der Platonismus in den Dichtungen Lorenzo de' Medicis*, Berlin, Junker und Dünhaupt Verlag, 1936.

21 Cfr. Lorenzo de' Medici, *Opere*, ed. Zanato, pp. 259-260; Id., *Tutte le opere*, a cura di Paolo Orvieto, Roma, Salerno Editrice, 1992, vol. II, pp. 915-916; Id., *Poesie*, a cura di Ilvano Caliaro, Milano, Garzanti,

A sostegno di tale proposta, Martelli porta l'epistola di Gentile Becchi a Niccolò Michelozzi del 15 marzo 1474:

... mandatemi, se non è sacrilegio, e tre capitoli di Lorenzo *de summo bono*. E state poi quanto volete che non mi scriviate.²²

l'Argumentum de summo bono:

Summum bonum est quod et absens propter se appetitur et ...²³

una citazione dai *Nutricia* di Poliziano:

Iem etiam tacitae referens pastoria vitae
Otia et urbanos, thyrsos extimulante, labores,
Mox fugis in coelum, non ceu per lubrica nisus,
Extremamque boni gaudes contingere metam
(vv. 765-68)²⁴

e infine, in uno studio più recente,²⁵ l'epistola di Naldo Naldi a Niccolò Michelozzi del 12 settembre 1473,²⁶ in cui Naldi affermava di aver parlato con Ficino il giorno precedente, e che questi fosse a tal punto entusiasta dell'«eleganti poemate de summo bono» di Lorenzo da aver suscitato in lui il desiderio incontenibile di inviare un proprio tetrastico a Lorenzo, individuato da Martelli nel numero 32 del libro III delle *Elegie* naldiane:²⁷

Tam bene conveniunt divino carmine, vates,
haec tibi, Laurenti, quae bona summa canis,
quam bene, qui summas rerum pertractat habenas,
*de summo summus disputat ille bono.*²⁸

Fra queste testimonianze, tuttavia, non tutte sono utili ai fini della ricostruzione del titolo dell'opera. Non lo è *l'Argumentum*, una minuta allegata da Ficino ad una sua epistola ad Antonio Canigiani del luglio 1477 che consiste in un riassunto delle ragioni platoniche e neoplatoniche per cui il sommo bene stia nella fruizione di Dio per volontà,²⁹ per la quale la parentela dei contenuti con il *De summo bono* è tutta accidentale; e non lo è la citazione dei *Nutricia* di Poliziano, utile ai fini della ricostruzione delle vicende redazionali dell'opera, ma troppo vaga per determinare quale fosse la forma originaria del titolo. Più valido il contributo offerto dal tetrastico di Naldo Naldi, da un lato perché esso presenta in

1996.

22 L'epistola è riportata integralmente in Martelli, *Studi laurenziani*, pp.13-14, da cui cito.

23 La minuta è riportata integralmente in Kristeller, *Supplementum* II, pp. 96-97.

24 La citazione è riportata in Martelli, *Studi laurenziani*, p. 15.

25 Cfr. Mario Martelli, *Preistoria (medicea) di Machiavelli*, «Studi di filologia italiana», XXIX 1971, Firenze, Sansoni.

26 L'epistola è datata «Pridie Idus Septembres 1473», appunto il 12 settembre; *ibid.*, p. 396, nota 2.

27 *Ivi*.

28 Riporto i versi da Martelli, *ivi*, che a sua volta fa riferimento a Naldus de Naldis florentinus, *Elegiarum libri III ad Laurentium Medicem*, edidit Ladislaus Juhász, Lipsiae, B. G. Teubner, 1934.

29 Kristeller, *Supplementum* I, pp. CXLIII-CXLIV; la minuta, autografa ma non firmata, è conservata da un solo testimone, da Kristeller siglato *Lb*, della biblioteca Labronica di Livorno, Collezione Bastogi, Casseta 25, inserto 638; cfr. *ibid.*, pp. XXXI-XXXII.

forma esplicita il titolo del poemetto laurenziano, e dall'altro perché lo attesta come tale già dal settembre 1473, termine *ante quem* per la conclusione dell'opera. Dirimente, infine, si rivela la testimonianza riportata da Zanato, e cioè il già citato codice appartenente alla biblioteca privata di papa Leone X, oggi perduto, che il catalogo antico (curato da Mercati) descrive come: «Laurentii Medices Petri filii *de summo bono* libellus vernacula lingua compositus ...». ³⁰ Si tratta in questo caso di una prova dirimente, in quanto la forma *De summo bono* riportata dal manoscritto leonino non può che essere eredità dell'antigrafo, cosicché la convergenza di questa e delle testimonianze raccolte da Martelli porta ad escludere che si tratti puramente di un *abstract* della materia trattata (nel qual caso sarebbe davvero eccezionale l'assenza di altre forme, come *De foelicitate* o simili, costruite in autonomia sulla base del contenuto da questa o quella testimonianza). Il più recente intervento sulla questione titolo appartiene ad Hankins, ³¹ il quale concorda nel ritenere che sarebbe stato lo stesso Lorenzo a licenziare l'opera con il titolo *De summo bono*, come attesterebbe «il più antico manoscritto» contenente l'opera; al cui riguardo osservo solamente che il riferimento di Hankins sarà qui al codice di Leone X oggi smarrito, essendo anepigrafo il Palatino 52 (P), ³² l'unico altro manoscritto dell'opera a noi noto.

Oltre a questo, mentre un titolo come *Altercazione*, qual è quello attribuito all'opera dalla stampa cinquecentesca, imporrebbe di estendere all'intera opera il genere letterario (la *disputatio*, o *conflictus*, o *altercatio*, umanistica) di una ridotta parte di essa, la forma *De summo bono* risponde senza problemi al contenuto di ciascun capitolo dell'opera, incluso il primo. Al cui proposito, faccio mie le considerazioni di Mainini, secondo il quale quest'opera di Lorenzo denoterebbe un cambio di paradigma rispetto al pensiero dell'umanesimo civile, in cui la disputa era risolta in modo fittizio allorché uno degli interlocutori, tramite le tecniche dell'*ars oratoria*, dimostrava la validità della propria teoria, cosicché il fine della disputa umanistica non consisteva nel raggiungimento della verità, ma nella persuasione dell'altro (tipicamente il giudice, stante le origini giuridiche dell'*altercatio* mediolatina). Nel *De summo bono* il passaggio da tale paradigma, che nella sua sostanza letteraria si basava sul genere della disputa umanistica, il cui tema principe era l'opposizione tra vita attiva e vita contemplativa (a cui se ne aggregavano tipicamente altre di derivazione classica e mediolatina, come quella fra città e campagna e fra le professioni di giudice e di medico), si realizza grazie al platonismo teologico di Ficino, in cui alla persuasione si sostituisce la ricerca della verità, alle tecniche dell'arte oratoria si sostituisce il ragionamento filosofico (la logica aristotelica ed il processo *divisio-diffinitio-compositio* platonico) e al genere dell'*altercatio* quello del monologo filosofico. A sostegno di tale ipotesi deporrebbe il fatto che tanto la prima redazione del poemetto, in tre capitoli, quanto la seconda, in sei, sono sbilanciate in direzione del monologo filosofico, in modo più deciso nel caso di quest'ultima, ma di una certa entità anche nella redazione primitiva, la quale, al netto della cornice filosofico-pastorale (I 1-39, II 1-69, IV [ex-III] 1-46, V [ex-III] 163-181), doveva presentare 130 versi di *disputatio* contro (qualora si supponga per gli

30 Cfr. Zanato, *Opere*, pp. 263-264.

31 «Lorenzo's poem in the modern period has generally been known as *L'Altercazione*, a title, it seems, chosen by the poem's sixteenth-century editor (who may have not read beyond the first *capitolo*). The title found in the earliest manuscript, *De summo bono*, is probably the Lorenzo's own and much better describes the actual subject of the poem», cfr. Hankins, *Lorenzo de' Medici as a Student*, p. 331.

32 Il titolo che vi compare, in una nota di possesso di mano ottocentesca, è *L'Altercazione*, cioè lo stesso tramandato dalla stampa antica.

ex-capitoli II e III una lunghezza di almeno 170 versi)³³ agli oltre duecento di monologo filosofico.

1. 2. Datazione e vicende redazionali.

Le stesse testimonianze riportate poco sopra ai fini della ricostruzione del titolo dell'opera si rivelano dirimenti nello stabilirne la data di composizione. Occorre precisare che il *De summo bono* presenta una duplice redazione, di cui solamente la seconda, in sei capitoli, è giunta fino a noi, nonostante in essa siano sopravvissute consistenti tracce della prima redazione.

Quanto alla redazione originaria, la prima testimonianza riguardante uno scritto *de summo bono* di Lorenzo è la già citata epistola di Naldo Naldi dell'11 settembre 1473, data che andrà allora considerata il termine *ante quem* per il completamento della forma in tre capitoli. Essa doveva circolare in questa forma più breve, ma già compiuta, fino almeno al 15 marzo 1474, data dell'epistola di Gentile Becchi in cui richiede al Michelozzi: «*e tre capitoli di Lorenzo de summo bono*»,³⁴ e forse ancora dopo, qualora si consideri come, una volta promosso al vescovado di Arezzo e trasferitosi in quella città, Becchi venisse progressivamente emarginato dagli affari privati di Firenze (e disponesse quindi di informazioni non aggiornate).³⁵ Più complicato ricostruire in quale data Lorenzo avrebbe iniziato a comporre questa prima redazione, in quanto l'epistola *Quid est felicitas* (dalla critica citata anche come *De felicitate*) di Ficino è priva di data, cosicché la si ritiene pressappoco contemporanea a quella di Naldi.³⁶ Si vedano l'*incipit* e l'*explicit* dell'epistola ficiniana:

Cum ego ac tu soli nuper in agro Charegio multa de felicitate ultro citroque disputavissemus, tandem in sententiam eandem duce ratione convenimus, ubi tu novas quasdam rationes, quod felicitas in voluntatis potius quam intellectus actu consistat, subtiliter invenisti. *Placuit autem tibi ut tu disputationem illam carminibus, ego soluta oratione conscriberem. Tu iam eleganti poemate tuum officium implevisti, ego igitur nunc aspirante Deo munus meum exequar quam brevissime.*³⁷

Lege feliciter, Laurenti felix, que Marsilius Ficinus tuus hic breviter *magna ex parte a te inventa* de felicitate perstrinxit (sic enim requirit epistola), latissime vero hec ab eo in libris *De amore* et in *Theologia* tractantur.³⁸

Dove l'*incipit* risulta assai prossimo al tetrastico di Naldi (*De Felicitate*: «disputationem illam carminibus», *Naldi*: «divino carmine», «de summo summus disputat ille bono»), e giustifica così, insieme alla familiarità che legava Ficino e Naldo Naldi, l'avvicinamento cronologico delle due epistole. Come si vede, la *De felicitate*, oltre ad attestare, una volta di più, la compiutezza di un poemetto in versi sul sommo bene, informa sull'occasione che avrebbe originato la stessa epistola e il *De summo bono*: si sarebbe trattato di un incontro

33 Più parco Martelli, che ritiene tale parte occupasse solamente 150 versi circa (ma si tratta pur sempre di ipotesi); cfr. Martelli, *Studi laurenziani*, p. 34.

34 Cfr. *supra*, nota 17.

35 Cfr. Martelli, *Studi laurenziani*, p. 14.

36 Cfr. Kristeller, *Suppl.*, I, p. XCI; Ficino, *Lettere* I, ed. cit, p. CCLXV.

37 *Ibid.*, p. 201.

38 *Ibid.*, pp. 209-210.

privato («soli») tenutosi nella villa medicea di Careggi poco prima («nuper») durante il quale il filosofo e Lorenzo avrebbero discusso *de felicitate*; Lorenzo avrebbe allora proposto di riportare, egli in versi e Ficino in prosa («soluta oratione»), la conversazione di quel giorno, compito a cui avrebbe assolto prima il giovane signore e dopo, in breve torno di tempo («quam brevissime»), il filosofo, appunto con la *De felicitate*. L'assegnazione della paternità delle idee a Lorenzo è certo l'omaggio di un cliente al proprio protettore, e le «novas quasdam rationes» per cui la «felicitas in voluntatis ... actu consistat» (e nell'*explicit*: «magna ex parte a te inventa de felicitate ...»), enunciate nel seguito dello scritto, sono per la maggior parte precisazioni dello stesso Ficino alle proprie teorie, in particolare a quanto detto nel *De amore* del 1469, in vista della prossima pubblicazione del *De christiana religione* agli inizi del 1476,³⁹ della *Theologia platonica*, e forse anche dei dialoghi di Platone (che a questa data il filosofo di Figline doveva aver già tradotto, pur essendo restio a pubblicarli con la dedica a Lorenzo).⁴⁰ Dell'importanza della *De felicitate* all'interno delle vicende redazionali del *De summo bono* laurenziano mi occuperò più avanti, e del resto l'epistola di Naldi si rivela l'unica testimonianza munita di coordinate cronologiche certe ai fini di individuare il termine *ante quem* della redazione in tre capitoli. Il termine *post quem* è stato individuato con un buon margine di precisione da Zanato nell'edizione Einaudi delle opere laurenziane, sulla base della considerazione per cui Lorenzo, ancora qualche giorno dopo ferragosto, si trovava nella sua villa di Cafaggiolo nel Mugello, impegnato nella caccia e nella stesura dell'*Uccellazione di starne*;⁴¹ di conseguenza, poiché la testimonianza di Naldi impone di considerare concluso il *De summo bono* (nella redazione originaria in tre capitoli) entro l'11 settembre 1473, la composizione del poemetto potrebbe risalire al massimo alla terza settimana di agosto,⁴² e avrebbe richiesto all'incirca una ventina di giorni per la sua intera stesura.

È questo il punto di partenza nel recupero della datazione della seconda e definitiva redazione del *De summo bono*, quella in sei capitoli, la quale in parte conserva ed in parte innova la precedente. Fra i pochi riferimenti cronologici, vi è la lettera di Giovan Marco di Sicilia del 14 ottobre 1473, la cui terzina di esordio del capitolo VI del *De summo bono* risulta essere, come s'è detto, posteriore al 7 novembre 1473, data della partenza di Lorenzo da Pisa, che costituisce tuttavia solo il termine *circa quem* per la composizione

39 La data è stata individuata da Kristeller sulla base di un'epistola di Ficino a Bernardo Bembo del gennaio 1475 in cui il filosofo afferma di aver già licenziato l'opera entro quella data, cosicché si può legittimamente concludere che essa fosse stata conclusa nel mese precedente (cfr. Kristeller, *Suppl.*, I, p. LXXVII).

40 Sul deterioramento dei rapporti fra Ficino e Lorenzo, prevalentemente a causa delle insistenze del secondo nei confronti del primo affinché ne elogiassero – pubblicamente – gli sforzi filosofici, cfr. Sebastiano Gentile, *Un codice magliabechiano delle Epistole di Marsilio Ficino*, «Interpres», III 1980, pp. 80-157, spec. pp. 141-51; Mario Fubini, *Ficino e i Medici all'avvento di Lorenzo il Magnifico*, «Rinascimento», s. II, XXIV 1984, pp. 3-52, spec. pp. 39-49 (ora anche in Id., *Quattrocento fiorentino. Politica, diplomazia, cultura*, Pisa, Pacini, 1996, pp. 235-82, spec. pp. 269-80); Id., *Ancora su Ficino e i Medici*, «Rinascimento», s. II, XXVII 1987, pp. 275-91, spec. 273-87 (ora anche in Id., *Quattrocento fior.*, pp. 283-301, spec. 287-99); Ficino, *Lettere* I, pp. LVI-LIX; Sebastiano Gentile, *Ficino e il platonismo di Lorenzo*, in *Lorenzo de' Medici. New Perspectives*, Proceedings of the International Conference Held at Brooklyn College and the Graduate Center of the City of New York, April 20 – May 2, 1992, a cura di Bernard Toscani, New York, Peter Lang Publishing, 1993, pp. 23-48, spec. 34-35.

41 Come si deduce da una lettera di Luigi Pulci al Magnifico del 12 agosto 1473; cfr. Lorenzo, *Opere*, ed. Zanato, pp. 229-230.

42 *Ibid.*, p. 257.

dell'*Orazione a Dio*.⁴³ Di più, essa non fornisce indicazioni sulla data di stesura di quella parte di *De summo bono* aggiunta in seguito e sugli interventi di taglio della versione originaria in tre capitoli. Gli altri riferimenti, del resto, e cioè i vv. 765-68 dei *Nutricia* di Poliziano, a cui Zanato aggiunge un biglietto di ser Piero da Bibbiena a Lorenzo del 26 ottobre 1486 («Mandovi ... il vostro *Commento de' sonetti* ... e quel libretto *De summo bono*, perché, venendovi a proposito, gli abbiate appresso»), pur riferendosi alla redazione definitiva dell'opera, sono troppo tardi e vaghi per contribuire concretamente alla proposta di datazione. Per quanto concerne quest'ultima testimonianza, Zanato osserva giustamente come la volontà da parte di Lorenzo di avere a disposizione una copia del *Comento* e una del *De summo bono* non implica che egli volesse procedere ad un pesante rimaneggiamento dell'opera,⁴⁴ tanto più che il suo ultimo intervento certo su un'opera di carattere bucolico è il rifacimento del finale del *Corinto* del 1485 circa (a partire dal v. 160, esteso dagli originali 15 versi ai 25 della redazione definitiva), esemplato sul *De rosis nascentibus* pseudo-virgiliano in appoggio al commento dello stesso fatto da Poliziano.⁴⁵ Questa disposizione laurenziana alla revisione dei propri scritti anche a distanza di tempo (per attenersi all'esempio del *Corinto*, si consideri che esso risale al biennio 1464-65), che può ridurre l'efficacia di una periodizzazione dell'attività letteraria di Lorenzo per forme metriche, non influenza però il *De summo bono*, la cui parte aggiunta nella redazione definitiva è interamente volgarizzamento della *De felicitate* di Ficino, e non presenta il recupero di modelli peregrini (i prelievi risalgono semmai agli scritti "canonici" di Ficino, come il *De divino furore*, il *Commentaria in Philebum Platonis De summo bono*, il *Commentarium in Platonis Convivium De amore* e la *Theologia platonica*, i primi due anteriori, il terzo contemporaneo, alla data di stesura del poemetto). Quanto al termine *ante quem*, Zanato ha dimostrato che il metro del capitolo ternario non si spinge in Lorenzo oltre il 1478,⁴⁶ mentre Fubini e Gentile ricordano come i rapporti con Ficino andassero deteriorandosi già dall'inizio del 1476, cosicché si dovrà ritenere il *De summo bono* composto entro tale data,⁴⁷ dopo aver mostrato le prime incrinature nell'autunno del 1474, in occasione della polemica fra Pulci e Ficino.⁴⁸ Ma l'allontanamento tra il Magnifico e il filosofo di Figline, testimoniato da una progressiva riduzione della corrispondenza fra i due a partire dall'inverno del 1474,⁴⁹ ed anche dal – tacito – rifiuto da parte di Ficino di

43 Come ricorda Fubini, l'*Oratio ad Deum theologica* fu redatta da Ficino probabilmente intorno al 18 settembre 1474, giorno in cui prese i voti di diacono, in un periodo che vede il pensiero del filosofo farsi più ispirato in senso religioso, di cui appunto l'*Oratio* voleva farsi manifesto (e si ricordi che sempre nell'autunno del 1474 egli andava concludendo la *Theologia Platonica*, sua opera prima); cfr. Lorenzo de' Medici, *Lettere* I, a cura di Riccardo Fubini, Firenze, Giunti-Barbèra, 1977, p. 497.

44 Cfr. Lorenzo, *Opere*, ed. Zanato, p. 259.

45 Cfr. Lorenzo, *Opere*, ed. Zanato, pp. 150-152; Tiziano Zanato, *Percorsi della bucolica laurenziana*, «La poesia pastorale nel Rinascimento. Medioevo e Umanesimo», CI, 1998, pp. 109-50, spec. 142-43.

46 *Ibid.*, p. 133.

47 I primi contatti di Ficino con la parte antimedicca risalgono però ad oltre un anno prima, come testimonia l'epistola inviata dal filosofo a Francesco Salviati nell'ottobre del 1474, in occasione dell'elezione di questi al vescovado di Pisa del 14 ottobre (termine *post quem* per l'epistola ficiniana); cfr. Ficino, *Lettere* I, ed. cit., p. CCLXIV.

48 Sul tema, cfr. Paolo Orvieto, *Pulci medievale*, Roma, Salerno Editrice, 1978, pp. 213-283, spec. 213-243.

49 Cfr. Ficino, *Lettere* I, pp. LVI-LX. L'ultima lettera di quell'anno inviata da Ficino a Lorenzo è della fine di novembre-inizio dicembre, mentre la prima epistola del 1475 è posteriore 14 ottobre 1475, e consiste in una raccomandazione al Magnifico di un tale Oliviero Arduino, filosofo aristotelico, per lo Studio Pisano (per la datazione delle epistole mi appoggio all'ed. Gentile, *ibid.*, pp. CCLXIV-CCLXV; per l'epistola del 1475, *ibid.*, p. 178).

dedicare a Lorenzo la *Theologia platonica* appena (o quasi) conclusa, rifiuto prontamente mascherato tramite il *pegno* dell'*Argumentum in Platoniam theologiam* poi licenziato alla fine del 1476.⁵⁰ E i dubbi riguardo la stabilità del potere dei Medici in Firenze spinsero il Ficino ad avvicinarsi ai Riario e a Francesco Salviati, immediatamente implicati nella congiura dei Pazzi e nell'attentato a Lorenzo e al fratello Giuliano, al punto che Salviati era appellato apertamente come proprio patrono dal filosofo.⁵¹

A favore della tesi di una composizione in tempi brevi della redazione definitiva dell'opera, vi è un'altra testimonianza documentaria. Si tratterebbe di una minuta autografa di Lorenzo al Ficino, priva di intestazione e di data, ma ricondotta al 18-19 marzo 1474 da Fubini,⁵² accomunabile per toni e temi allo scambio epistolare del gennaio 1473. Nell'epistola, i cui temi principali sono l'amicizia e la lode, il ritardo nella risposta da parte del filosofo funge da pretesto per l'analisi di quel particolare fenomeno del processo amoroso che consente agli amanti di leggere l'uno il pensiero dell'altro («Divinum est alienam mentem interpretare, immo amicitie proprium munus»).⁵³ Ciò che più interessa, tuttavia, sono i numerosi riferimenti di Lorenzo alla sua ripresa attività filosofica, e al ruolo fondamentale giocato al riguardo da Ficino; un passo in particolare rivela, secondo Zanato, la volontà da parte di Lorenzo di dimostrare il proprio impegno filosofico non solo con i cenni e con le parole («nutu et verbis»), ma anche con un'opera vera e propria («sed litteris»), e il fine di questa epistola sarebbe stato quello di ottenere dal filosofo l'approvazione del progetto di ampliamento del *De summo bono* (aggiungerei, anche e soprattutto perché quest'ultimo coinvolgeva la sua epistola *De felicitate*),⁵⁴ si veda l'estratto dell'epistola:

Cum igitur mihi persuadeam hanc esse aut esse oportere epistole tue sententiam, videntur mee partes esse laudare quod a te laudatur, *neque tantum nutu et verbis, sed litteris* quoque a te tantopere laudatam exercitationem comprobare. Quapropter litteris iterum tecum ostrepere compellor; verum spero fore ut, qui tibi modo anser ostreperit, sua virtute ac diligentia deinceps, inter candidissimos olores referatur, tuasque tunc eruditissimas aures dulci cantu mulceat, quod tu omni studio curare debes.⁵⁵

La minuta attesterebbe allora il desiderio di Lorenzo di rivedere il *De summo bono*, ed è plausibile che egli si adoperasse per terminare l'ampliamento dell'opera al più presto, nella speranza di essere riconosciuto da Ficino come degno discepolo di Platone e quindi essere scelto quale destinatario per la sua *Theologia platonica*. È impossibile stabilire a che altezza il Magnifico avesse maturato l'idea di estendere il poemetto, o se inizialmente avesse pensato ad un'opera del tutto nuova, alla quale avrebbe rinunciato ancor prima di iniziare a causa della mancanza di tempo; è certo, comunque, che tale idea sia da ricondurre ad una data posteriore al completamento dell'*Orazione a Dio*, parafrasi quasi parola per parola dell'*Oratio ad Deum theologica* di Ficino, quindi almeno al novembre del 1473 (la lettera di Giovan Marco di Sicilia è del 14 ottobre).

Vale la pena ricordare che all'interno del pensiero ficiniano la divulgazione del sapere filosofico in lingua volgare è consustanziale al commento e alla produzione di scritti

50 Cfr. Lorenzo, *Lettere* I, p. 497.

51 Cfr. Fubini, *Ficino e i Medici*, p. 48; Id., *Ancora su Ficino e i Medici*, pp. 279-287.

52 Cfr. Lorenzo, *Lettere* I, p. 510.

53 *Ibid.*, p. 212.

54 Cfr. Lorenzo, *Opere*, ed. Zanato, p. 258-259.

55 Cfr. Lorenzo, *Lettere* I, p. 159.

teorici, il cui volgarizzamento è attuato dallo stesso Ficino; i casi sono numerosi, e fra i principali spiccano il *Di Dio et anima* (parafrasi dell'epistola *Dialogus inter Deum et Animam theologicus* del 1457), il *Sopra lo Amore* (parafrasi del *Commentarium in Platonis Convivium de Amore* del 1469, ma anteriore al 1474),⁵⁶ il *Della religione cristiana* (parafrasi del *De christiana religione* del 1474), il *Come santo Pagolo fu rapito al tertio celo* (parafrasi del *De raptu Pauli* composto nel 1476). Altrimenti, il filosofo si occupa della parafrasi di altri autori, come nel caso de *La monarchia di Dante* (anteriore al 21 marzo 1468), oppure commissiona il volgarizzamento dei propri scritti ai fidati confilosofi dell'accademia platonica, e basti pensare al *Pimandro tradotto in lingua vulgare da Tommaso Benci* (volgarizzato subito dopo l'uscita della versione ficiniana del *Pimander de potestate et sapientia Dei* di Mercurio Trismegisto del 1463),⁵⁷ alle *Epistole filosofiche tradotte di latina lingua in fiorentino sermone*, e ai *Sermoni morali della stultitia et miseria degli uomini* (le prime e i secondi entrambi risalenti al 1478).⁵⁸ Certo, alcuni temi – concordemente con l'approccio esoterico ed essoterico di Ficino alla *docta religio* cristiano-platonica – sono esclusi dalla divulgazione, per così dire, di basso livello, costituita dai volgarizzamenti, in quanto il dibattito sulle grandi verità metafisiche e l'indagine teologica sugli *arcana mysteria* di Dio era ritenuto appannaggio di pochi eletti, cioè i sapienti o i loro discepoli, correttamente guidati lungo i meandri della filosofia e della teologia da un maestro.

È in questo contesto che bisogna collocare il volgarizzamento dell'*Oratio ad Deum theologica* di Ficino, al quale andranno affiancate le quattro *Orazioni*, due delle quali tratte dal *Pimander* di Mercurio Trismegisto, una dall'*Asclepius* pseudo-Apuleiano ed una dal ritmo IX del III libro del *De consolatione philosophiae* di Boezio, la cui composizione andrà collocata, al pari dell'*Orazione a Dio*, a partire dal novembre 1473.⁵⁹ Il volgarizzamento di questi testi, così come quello dell'*Oratio* ficiniana, era reso possibile dal fatto che essi non affrontavano i nodi critici della riflessione filosofica né si proponevano di indagare e ragionare di Dio, il che faceva – e fa – dell'inno (alla divinità) un genere letterario innocuo, riducendolo ad una preghiera particolarmente ispirata nella quale l'innografo si distingueva per una maggiore partecipazione estatica, per un più diretto dialogo con Dio, e per un superiore grado di empatia verso – e di identificazione con – l'umanità tutta, causa la pari dignità (e divinità) di tutti gli uomini. Dal punto di vista

56 Cfr. Kristeller, *Suppl.*, I, p. CXXV.

57 La dedica è riportata in KRISTELLER, *Suppl.*, I, pp. 98-101. Per la scelta del volgarizzamento come legame del Ficino con l'Umanesimo volgare, quindi con il trasferimento di stili, generi letterari, metodi e idee dei classici entro il linguaggio della borghesia fiorentina, cfr. G. Tanturli, *I Benci copisti. Vicende della cultura fiorentina volgare fra Antonio Pucci e il Ficino*, in «Studi di filologia italiana», XXXVI, 1978, pp. 197-313.

58 A questi sono da aggiungere altri volgarizzamenti minori di Ficino, come il *Salterio abbreviato di Santo Girolamo a Clarice Orsini* e l'*Orazione di Sancto Augustino nel libro de' Soliloquii* (entrambi collocabili intorno al 1477), nonché gli scritti propriamente volgari, sia di riepilogo delle proprie idee riguardo ad un dato argomento, come l'*Epistola dell'appetito* (del 25 marzo 1461) e l'*Epistola che cosa è fortuna* (composta tra il 1457 e il 1462), oppure composti in concomitanza con eventi eccezionali, come il *Consiglio contro la peste*, pubblicato nel 1481 in occasione della peste; per la datazione degli scritti ficiniani faccio riferimento a Kristeller, *Suppl.*, I, *ad operam*.

59 E dunque nel periodo 1473-74, cfr. Bernard Toscani, *Lorenzo, the Religious Poet*, in *Lorenzo de' Medici. New Perspectives*, Proceedings of the International Conference Held at Brooklyn College and the Graduate Center of the City of New York, April 20 – May 2, 1992, a cura di Bernard Toscani, New York, Peter Lang Publishing, 1993, pp. 85-105, spec. pp. 86-87; ma anche Martelli, *Studi*, p. 121.

letterario, inoltre, il fatto che sia l'inno che la preghiera tendessero per loro natura a porsi come momento altro rispetto alla riflessione filosofica o, più spesso, teologica che li precedeva, della quale avrebbero costituito il culmine lirico (dopo la riflessione su che cosa sia Dio e sul perché sia giusto lodarlo, il canto della sua bellezza ineffabile e la preghiera affinché soccorra il fedele), ne consentiva il volgarizzamento "per estratto" e la presentazione come componimento autosufficiente; oltre a questo, il fatto che Lorenzo fosse – com'è ovvio – molto più lirico che filosofo, dava agio al Ficino di impiegare queste sue doti nella parafrasi di testi altamente evocativi e poco ambigui (a differenza della prosa latina) dal punto di vista dottrinario, in attesa che il discepolo maturasse una sufficiente preparazione filosofica e teologica. La grande importanza attribuita all'inno e alla preghiera, che si porrebbe come culmine del ragionamento filosofico, con la mente umana che, innalzata alla conoscenza del divino grazie all'intelletto, dovrebbe poi fruire e conoscere interamente Dio grazie all'amore, la cui immensità spingerebbe l'uomo preso da Dio a cantarne la bontà, la grandezza e la perfezione, è mutuata dai poeti antichi fatti propri dal neoplatonismo, in particolare Ermete Trismegisto, Orfeo e David, ma si ritrova anche in autori cristiani, come Agostino e Boezio, ma anche Ambrogio (che ne componeva persino la musica). Tuttavia, gli inni originali di Ficino non sono molti, e fra questi pochi sta proprio l'*Oratio ad Deum theologica* (essa stessa da considerare un esempio anomalo, vista la sua natura di allegato ad un'epistola).⁶⁰

Quanto al tirocinio filosofico di Lorenzo, la produzione letteraria posteriore alla prima redazione del *De summo bono*, conclusa nel settembre 1473, riprende nel novembre di quell'anno proprio con la versione dell'*Oratio ad Deum theologica*, alla quale saranno seguite le *Orazioni* e, più avanti, lo scambio epistolare del gennaio-marzo 1474, in cui Martelli individua «un trattatello filosofico ... sull'amore», nel quale l'ordinamento delle missive viene subordinato ad esigenze letterarie, mentre Fubini ne sottolinea l'intento polemico, stante l'insistenza di Lorenzo affinché Ficino lo lodi per i suoi studi filosofici almeno quanto per la ben più mondana attribuzione al filosofo (il quale aveva da poco preso i voti) del beneficio di san Cristoforo a Novoli.⁶¹ A riprova che lo scambio epistolare non sia una semplice finzione letteraria, Gentile porta due minute autografe del Magnifico,⁶² e sostiene che i due attori della tenzone amorosa, Lorenzo nella veste del discepolo, Ficino in quella del maestro, avrebbero tentato di cucire per il primo la veste di reggitore-filosofo di platonica memoria, a prosecuzione di un percorso avviato – senza troppo impegno – dal filosofo alla morte di Piero de' Medici (2 dicembre 1469) con l'inserimento di Lorenzo nella cornice del *Commentarium in Convivium*, implicito richiamo del giovane ai suoi doveri di patrono.⁶³ Oltre a questo, bisogna tenere presente che il tempo da dedicare all'opera si fa, a partire dalla metà del 1474, sempre minore, in conseguenza al peggioramento dei rapporti con il pontificato di Sisto IV: è del giugno di quell'anno l'intervento a favore di Niccolò Vitelli, signore di Città di Castello, contro le truppe pontificie guidate dal cardinale Giuliano della Rovere; a tale azione il papa fa seguire la revoca della tesoreria pontificia al banco dei Medici, disponendone

60 La cui data di composizione non è nota, avendo Ficino esclusa questa sua e la *De felicitate* dall'epistolario (cfr. Ficino, *Lettere* I, ed. cit., p. LI); Gentile ne colloca – dubitativamente – la redazione prima del 15 ottobre 1473, data riportata nella lettera di Giovan Marco di Sicilia al Magnifico (*ibid.*, pp. CCLXV-CCLXVII).

61 Cfr. rispettivamente Martelli, *Studi*, p. 118, e Lorenzo, *Lettere*, I, p. 496 sgg. (è l'ep. 155).

62 Il merito del ritrovamento va a Fubini, cfr. *ibid.*, pp. 510-518 (sono le epp. 159 e 160).

63 Cfr. Ficino, *Lettere* I, ed. cit., pp. LII-LIII.

l'assegnazione ai Pazzi; Ferdinando d'Aragona, al fine di non compromettere i propri rapporti con Roma, in un periodo in cui veniva messa in dubbio il diritto della sua corona, abbandona dopo poco l'alleanza con Firenze e Milano; la cancelleria di Lorenzo si muove allora per porre rimedio alla defezione di Ferdinando, cosicché già il 2 novembre 1474 si ha la stipula di una nuova alleanza con Milano e Venezia, celebrata con diversi giorni di feste e balli nel gennaio del 1475. Quanto alla politica interna, il Magnifico impegna le proprie energie dapprima favore dell'elezione all'arcivescovado di Firenze, lasciato vacante dalla morte di Pietro Riario il 3 gennaio del 1474, del cognato Rinaldo Orsini (ma l'amministrazione dell'intera arcidiocesi sarà assegnato, in delega, a Lorenzo); e qualche tempo dopo, in risposta alla provocazione di papa Sisto IV, il quale aveva posto a capo dell'arcivescovado di Pisa il cardinale Francesco Salviati, di parte antimedicca e imparentato con i Pazzi (potente e facoltosa famiglia fiorentina che a partire dalla morte di Piero aveva iniziato a mettere sempre più in dubbio l'egemonia medicea e la legittimità del potere di Lorenzo), Firenze impedisce a questi l'ingresso nella diocesi, sostenendo l'illegittimità della decisione papale, il quale avrebbe dovuto innanzitutto consultare la cancelleria fiorentina, trattandosi per Pisa di un dominio della repubblica.⁶⁴ Al contempo, Lorenzo si occupa della riorganizzazione dello Studio fiorentino e dell'istituzione dello Studio pisano, cosicché sono frequenti i suoi soggiorni a Pisa, e qualora si prenda l'11 settembre 1473, data dell'epistola di Naldi, come termine *circa quem* della *De felicitate* ficiniana (da cui il *De summo bono* dipende), il Magnifico avrà avuto davvero poco tempo da sottrarre alle incombenze organizzative ed amministrative dello Studio (è a Pisa dal 14 al 29 settembre e dal 16 ottobre al 7 novembre) a favore delle lettere.⁶⁵ A ciò si aggiunga il disbrigo della corrispondenza ordinaria e della burocrazia, e non da ultimo, l'impegno letterario verso altre opere diverse dal *De summo bono*, e cioè le *Orazioni* e i due *Capitoli a sé medesimo* e a Giovan Francesco Venturi.⁶⁶

A ricondurre a più utile misura l'intervallo di composizione della redazione definitiva del *De summo bono* soccorre un'epistola, autografa di Ficino, recentemente portata alla luce da Overgaauw e Sanzotta alla Staatsbibliothek di Berlino;⁶⁷ essa si presenta come un foglio singolo di formato 272 x 217 mm, e, pur priva di data e di segni di sigillatura, nonché dei contrassegni della cancelleria laurenziana, è certo sia stata spedita in quanto presenta segni di piegatura in quattro parti, l'indirizzo (sempre di mano ficiniana) sul *verso* del foglio («Laurentio Medici viro magnanimo»), cosicché è possibile presumere che fosse stata ricevuta privatamente da Lorenzo.⁶⁸ La lettera è una richiesta di perdono da parte di Ficino a Lorenzo (e Giuliano), e farebbe riferimento ad uno spiacevole episodio accaduto in casa di Lorenzo il giorno di Pentecoste («in ipsius [*scil.* Sancti Spiritus] solemnibus festisque diebus»); il giorno della composizione dell'epistola, invece, si può

64 Cfr. Fubini, *Ficino e i Medici*, pp. 39-49; Id., *Ancora su Ficino*, p. 284.

65 Cfr. Martelli, *Studi*, p. 3.

66 Toscani stabilisce nel 22 settembre 1474 il termine *circa quem* per il capitolo *a Giovan Francesco Venturi*, in ragione dell'affinità di tono con l'epistola *Tempus parce expendendum* inviata da Ficino a Lorenzo prima di quella data; cfr. Toscani, *Lorenzo, the Religious Poet*, pp. 90-91.

67 Cfr. Eef Overgaauw, Valerio Sanzotta, *Una lettera sconosciuta di Marsilio Ficino a Lorenzo de' Medici nella Sammlung Darmstaedter della Staatsbibliothek zu Berlin*, «Interpres», 2010 XXIX, pp. 171-82. La lettera appartiene all'attuale *Sammlung* ["fondo"] *Darmstaedter* della Staatsbibliothek zu Berlin (ex-Königliche Bibliothek) ed è siglata Slg. Darmstaedter 2a * 1491: Ficinus Marsilius; la catalogazione originaria, antecedente alla migrazione della collezione privata di Darmstaedter al fondo della Königliche Bibliothek, è Darmst 1926.10; *ibid.*, pp. 173-74.

68 Per la dimostrazione dell'autenticità dell'epistola, *ibid.*, p. 173.

ricavare dalle indicazioni astronomiche dello stesso Ficino, ed è fissato dal curatore dell'epistola nel periodo fra l'8 e il 30 gennaio del 1476, cosicché il 15 maggio fatale al filosofo sarebbe quello dell'anno precedente (il fatto che egli abbia atteso ben otto mesi prima di inviare un'epistola di scuse, tanto più dopo un episodio così grave, suggerisce che vi possano essere altre epistole come questa berlinese, le quali potrebbero aiutare a ricostruire appieno i rapporti tra il patrono e il cliente in questi anni difficili).⁶⁹ Il tono impiegato dall'autore non lascia dubbi riguardo alla gravità della situazione (gli eventi di quel giorni sono detti «infausti» e «nimis infesti»), e a quanto è dato di capire, i due «munuscula» recati dal filosofo a Lorenzo e a Giuliano avrebbero suscitato una sdegnosa reazione del Magnifico.⁷⁰ Resta il problema dell'identificazione dei due «munuscula», ma è certo che essi non possano essere né il *De Christiana religione*, già dedicato o in procinto di essere dedicato a Lorenzo, né il primo libro dell'epistolario ficiniano, già dedicato a Giuliano, né possono essere i due opuscoli del II libro (le *Questiones quinque de mente* e l'*Argumentum in Platoniam theologiam*), la cui composizione risale all'autunno del 1476.⁷¹ Le accuse mosse dal Magnifico a Ficino, a quanto si può capire dal testo della lettera, riguarderebbero una supposta «inertia laudandi» da parte del filosofo, cosa che induce a supporre che si trattasse di due componimenti d'occasione puramente celebrativi, legati magari alla giostra del 29 gennaio del 1475 (nella lettera Lorenzo e Giuliano sono identificati in Castore e Polluce, essendo i Dioscuri protettori della cavalleria e dei *ludi militari*),⁷² in un periodo nel quale non v'è dubbio che Lorenzo si aspettasse la pubblicazione con dedica della *Theologia platonica* e della traduzione degli ultimi dialoghi di Platone. L'interruzione dei contatti fra cliente e patrono e l'avvicinamento di Ficino alla parte antimedicca guidata dai Pazzi suggerisce che la supplica non sia andata a buon fine, e ciò consente di ritenere improbabile che il Magnifico abbia continuato l'opera di sistemazione del *De summo bono* oltre il fatidico 15 maggio del 1475, in tal senso accordandosi con le prove a favore di una composizione in tempi brevi (a partire dal 15 marzo 1474) già discusse in precedenza.

Recuperati tutti i termini per la datazione del *De summo bono* in entrambe le sue redazioni in tre e in sei capitoli (incluso il caso particolare dell'*Orazione a Dio*), è allora possibile stabilirne il periodo di stesura da parte del Magnifico. La prima redazione in tre capitoli sarebbe stata composta tra la seconda-terza settimana dell'agosto 1473, allorché Lorenzo si trovava in Mugello, dove redasse l'*Uccellazione di starne*, come proverebbe l'epistola a lui diretta il 12 agosto da Luigi Pulci, e l'11 settembre, giorno nel quale Naldi riferisce, in una sua lettera sempre a Lorenzo del 12 settembre, di aver udito Ficino lodare un «elegans poema de summo bono» dell'allievo. Meno precisi gli elementi a nostra disposizione per la datazione dell'*Orazione a Dio*, parafrasi dell'*Oratio ad Deum theologica* di Ficino, contenuta in un'epistola *sine data* a Bernardo Rucellai, ma per la quale è possibile stabilire un termine *post quem* sicuro nel 14 ottobre 1473, data dell'epistola di Giovan Marco di Sicilia contenente la terzina iniziale dell'*Orazione a Dio* segnata per mano di Michelozzi; tale termine andrà però spostato almeno all'inizio della

69 Per la datazione dell'epistola, *ibid.*, pp. 176-77.

70 *Ibid.*, p. 179.

71 Entrambi editi da Gentile, in Ficino, *Lettere. Epistolarum familiarum liber II*, a cura di Sebastiano Gentile, Firenze, Olschki, 2010, risp. pp. 5-84 e pp. 85-123. Per le ipotesi di datazione dei due testi, cfr. *ibid.*, pp. XI-LXXXVII.

72 Mito ripreso anche in Poliziano, *Stanze*, I 3 7; cfr. Overgaauw, Sanzotta, *Una lettera sconosciuta*, pp. 174-75.

seconda settimana di novembre, essendo Lorenzo ritornato da Pisa a Firenze il 7 del mese. Quanto all'ampliamento del *De summo bono* da tre a cinque capitoli, con l'inserimento delle parti volgarizzate della *De felicitate* di Ficino, esso dev'essere stato condotto dopo il 15 marzo 1474, data dell'epistola di Becchi al Michelozzi in cui si fa riferimento ancora alla redazione in tre capitoli, e concluso in breve torno di tempo, come dimostrerebbero i numerosi luoghi non rifiniti del poemetto, comunque non oltre il 15 maggio 1475, data dell'*infausto evento* legato all'obolo dei due «munuscula» ficiniani a Lorenzo e Giuliano, giudicati indegni dal Magnifico e ripudiati come eccessivamente servili, forse perché questi si attendeva il più grande onore di una dedica della *Theologia platonica* o dei dialoghi di Platone.

1. 3. Corrispondenze con la *De felicitate*.

Oltre alle ragioni documentarie e a quelle contingenti (incombenze burocratiche, impegni amministrativi, questioni di politica interna ed estera), anche un'analisi ravvicinata della struttura dell'opera, specie per quanto concerne quei punti che rivelano la transizione dal testo della redazione anteriore al settembre del 1473 a quello della redazione definitiva, suggerisce per la forma in sei capitoli del *De summo bono* una composizione in tempi brevi. Questi luoghi, come nota Martelli, risultano generalmente meno connotati dal punto di vista stilistico e contenutistico, risultano estranei o pertinenti solo in parte rispetto al contesto in cui si trovano, oppure traducono in modo imperfetto i concetti della *De felicitate*, rivelando così una non completa assimilazione delle teorie filosofiche e ficiniane da parte di Lorenzo. Se ne presenta un elenco completo:

Ma il prolungare a voi et a me pesa,
né voglio avvenga a me come a coloro,
che hanno il ciel come una pelle estesa.
(II 100-102)

Dove le parole di Marsilio avranno avuto, nella redazione originaria in tre capitoli, lo scopo di annunciare la conclusione del suo discorso, tirando le somme di quanto detto fino ad allora. Nella redazione finale in sei capitoli, tuttavia, questa terzina è seguita, al netto dei versi propri della cornice bucolica, da poco meno di cinquecento versi (quasi la metà dell'intero *De summo bono*), ed è affiancata da un analogo annuncio a V 109: «Così conchiuderemo, al fine andando, / che ...», cosicché si rivela qui l'assenza dell'ultima mano⁷³.

E perché molti ben' sono apparenti,
in questo modo prima si distingue.
Tre spezie son de' beni uman' presenti
- così comincia chi tal nodo scioglie -
che cader posson nelle nostre menti.
(II 107-111)

La frattura stilistica al v. 109 è segnalata,⁷⁴ secondo Martelli, sia dalla resa della sentenza di

⁷³ Cfr. Martelli, *Studi*, pp. 9-10.

⁷⁴ Individuata per primo da Wadsworth, p. 28.

apertura dell'argomentazione di Ficino nella *De felicitate* («Tria bonorum humanorum genera numerantur»),⁷⁵ i cui tre versi sarebbero sproporzionati rispetto al contenuto veicolato, sia dall'impiego della parola *presenti*, vuota dal punto di vista semantico e apertamente collocata a fine verso per consentire lo slancio verso la parola-rima successiva (*menti*), in modo simile all'inciso del v. 110.⁷⁶

Un'altra imprecisione da parte dell'autore si trova a II 156, allorché, riferendosi ai beni di fortuna, omette un *cose*: «poiché ognuna di queste [cose] e manca e muore», procurando una forte ellissi:⁷⁷

Onde veggiam che invan si pone il core
dove senza ragion Fortuna impera,
poiché ognuna di queste e manca e muore.

Questi apparenti ben' dal mane a sera
ci toglie e dà lei, cieca et importuna,
né saggio alcuno el pensier ferma o spera
dove ha potenza la crudel Fortuna.

(II 154-60)

Dove si noti, tuttavia, che il recupero della parola è agevolato dal contesto: *dove senza ragion Fortuna impera*, ad esser destinate a *manicare e morire* (v. 156), ad essere *beni apparenti* (v. 157), con tanto di richiamo anaforico fra *questi (apparenti ben')* e *queste* del verso precedente, a non essere il fine giusto in cui fermare la mente e in cui sperare (vv. 159-60), dovranno essere per forza *queste [cose]*, cioè quelle soggette a fortuna.

Martelli nota inoltre come i luoghi meno riusciti del *De summo bono*, «pedantescamente e pesantemente didascalici», si trovino spesso «nei passaggi da un argomento all'altro della trattazione», com'è dimostrato del resto dal capitolo III:

El ben del corpo ben proporzionato
solo in tre parte si divide e pone:

(III 4-5)

E ben' della nostra anima vivente
son divisi da' savi in parte bina,
l'una razional, l'altra che sente.

La ragion tiene in sé parte divina,
el senso comune è con li animali,
e per due vie in questo si cammina.

(III 25-30)

Qui s'absolve la parte sensüale,
e viensi all'altra, chi ben si rimembra,
più bella, che detta è razionale.

Ha questo capo sotto sé due membra,
la virtù naturale e l'acquisita,
e così prima si divide e smembra.

(III 58-63)

E ben' che son nel vivere acquistati

75 Cfr. Ficino, *Lettere* I, p. 201.

76 Cfr. Martelli, *Studi*, pp. 16-17.

77 Cfr. Martelli, *Studi*, p.17.

si dividono ancora in parte due
(così di grado in grado siamo montati):
speculativa et attiva virtù;
di queste due la prima è assai più degna:
comincerem dall'altra ch'è vil più.
(III 73-78)

In cui ben riconoscibili sono i richiami agli espedienti dell'argomentazione scolastica («Qui s'absolve la parte sensuale, / e viensi all'altra, chi ben si rimembra, / più bella», vv. 58-60; l'inciso «così di grado in grado siamo montati», v. 75; «di queste due la prima è assai più degna: / comincerem dall'altra ch'è vil più», vv. 77-78), in particolare alle *divisiones* («El ben del corpo ... / solo in tre parte si divide e pone», vv. 4-5; «E ben' ... / son divisi da' savi in parte bina», vv. 25-26; «e per due vie in questo si cammina», v. 30; «Ha questo capo sotto sé due membra, / ... / e così prima si divide e smembra», vv. 61-63; «E ben' che ... / si dividono ancora in parte due», vv. 73-74).

Un'altra prova a favore di una composizione a tratti frettolosa si trova più avanti:

Nulla col suo contrario star s'arrischia:
ben non è adunque, anzi più tosto male,
dove dolor con voluttà si mischia.
(III 55-57)

La terzina è ritenuta da Martelli atipica a causa del repentino abbassamento di tono rispetto al passo precedente e dell'ambiguità concettuale (per cui sia il dolore che il piacere sarebbero dei beni, qualora non fossero tra loro mescolati);⁷⁸ alla prima osservazione si può obiettare, tuttavia, che essa risponde al gusto del commentatore, mentre nel caso della seconda si può ritenere che il contesto (spec. i vv. 46-49) sia sufficiente a consentire l'interpretazione corretta da parte del lettore. L'apparente estraneità al contesto della terzina in analisi è semmai dovuta al fatto che all'interno dell'epistola latina l'idea per cui il piacere accompagnato dal dolore sia solo e sempre un male non è una chiusa, ma anzi inaugura una nuova unità argomentativa, la quale Lorenzo manca di parafrasare; si veda la *De felicitate*:

... ac tandiu voluptatis huiusmodi vehementia durat, quandiu durat corporis indigentia – puta eousque potus suavitas quosque sitis -, indigentia vero omnis molestia quedam est. [III 50-54] Voluptas ergo sensus, quia sepe contrario suo, id est dolori, miscetur, neque pura veraque voluptas est neque sufficiens. [vv. 55-57] Ac si quis dixerit nonnullas esse sensuum voluptates que indigentiam non sequantur, respondeo eas usque adeo debiles esse, ut nullus in eis beatitudinem collocet. Neque audeat quisquam in habitu quondam ex acumine oblectamentisque sensuum compositio beatitudinem ponere: habitus enim huiusmodi fallax, volatilis, inquietus. Vilia oblectamenta non implent animum, naturali quodam instinctu sublimiora petentem. [Non tradotto] Rationalis partis anime bona alia naturalia dicuntur, ut acumen, memoria et ... [v. 59 sgg.]⁷⁹

Si vede chiaramente come la terzina del *De summo bono*, nel condensare in un motto sentenzioso lo sviluppo logico del concetto di Ficino, ne sacrifica il legame con quello precedente e con quello successivo. Nella *De felicitate*, infatti, è detto che il desiderio umano dura fintanto che dura il bisogno corporale (il piacere del bere dura, perciò, quanto

78 Cfr. Martelli, *Studi*, p. 20.

79 Cfr. Ficino, *Lettere I*, ed. cit., p. 202.

dura la sete), e che lo stato di necessità del corpo si accompagna sempre al dolore; ne consegue che, per i sensi, il piacere è sempre commisto al suo contrario, il dolore, cosicché esso non è puro e vero piacere, in quanto deve essere condizione necessaria (non sufficiente), ed è questo secondo concetto ad essere ripreso, mutilo, da Lorenzo. Del resto, questa tesi per cui il piacere commisto al dolore non sia vero piacere (nel *De summo bono*, non sia un vero bene), nell'epistola viene dimostrata subito dopo confutando varie opinioni secondo cui i piaceri dei sensi procurino la beatitudine: la prima sosterebbe che vi siano piaceri che, non indotti dalla necessità del corpo, non procurano dolore, mentre la seconda che l'appagamento dei piaceri possa essere controllato dall'intelletto; ad entrambe si replica dicendo che i sensi indeboliscono la parte razionale dell'uomo, e l'abitudine al piacere dei sensi è capace di sconvolgere la natura dell'uomo, trasformandolo da essere razionale a creatura sensuale, cioè in bestia. Insomma, l'errore di concetto entra qui di sguincio, come selezione erronea della parte di *De felicitate* da tradurre ai fini di sostenere la terzina a III 55-57, e non in modo diretto, a causa della mancata comprensione della sentenza ficiniana, come sostenuto da Martelli.

Altro esempio di terzina vuota dal punto di vista dei contenuti (aggiunta originale di Lorenzo) è:

più lume la Natura non li porse,
e disson quel che a mettere ad effetto
più difficile che a dir sarebbe forse.
(III 85-87)

Dove la costruzione dei vv. 86-87, il cui senso vorrebbe essere semplicemente: "e proposero (*disson*) di fare ciò che è facile solo a parole (*che ... sarebbe ... più difficile ... a mettere ad effetto ... che a dir*)", è resa assai macchinosa dalle rime in *-etto* e *-orse*.⁸⁰ Martelli richiama qui un passo della *De felicitate* («negotiamur enim ut otiemur et bellum gerimus ut in pace vivamus»), e ritiene che l'obiezione mossa qui a Zenone sia quella di aver consigliato un tipo di vita impraticabile, anziché quella di porre il sommo bene in qualche cosa che sia fatica fine a se stessa, come la pratica delle virtù morali; ma, come nota lo stesso studioso, il passo viene correttamente volgarizzato da Lorenzo più avanti:⁸¹

El fin par sia di tutte umane cose
affaticarsi, non già per fatica,
ma perché l'alma poi quieta pose;
(III 94-96)

È qui invece è esplicitato un (quasi) corollario del concetto, quello per cui, accompagnandosi la fatica al dolore, il bene perfetto non può stare nella pratica delle virtù morali (III 88-90), e che quanto più la virtù è messa alla prova (in altre parole, quanto più si fatica e, dunque, quanto più si soffre) tanto più essa è ritenuta, secondo gli Stoici, efficace ai fini della salvezza (III 93). Si veda la *De felicitate*:

Nunquid in moribus [morales virtutes] est felicitas, quod Stoici et Cynici arbitrantur? [III 82-83]
Nequaquam: operationes enim moralium virtutum, ceu temperantie fortitudinisque, negotiose et laboriose sunt. [vv. 91-92] In labore autem non est finis ille quem querimus, sed in quiete:

80 Cfr. Martelli, *Studi*, p. 21.

81 *Ibid.*, p. 22.

La terzina a III 85-87, insomma, non fa altro che riproporre in modo approssimativo l'idea di fatica insita nel *negotiose et laboriose* dell'epistola.

Un discorso a sé merita il lungo passo III 100-118, per il quale è stata notata (da Buck, e poi ripresa da Kristeller e Wadsworth)⁸³ la corrispondenza con le *Disputationes Camaldulenses* di Landino (*ante* 1474). Martelli ritiene probabile che questo brano, che articola una riflessione sulle vite attiva e contemplativa, simboleggiate rispettivamente dalle figure di Marta e di Maria (Maddalena), appartenesse già alla prima redazione dell'opera, e che Lorenzo lo ritenesse degno di essere inserito anche in quella definitiva. A favore di tale ipotesi vi sarebbero numerosi indizi, fra cui l'assenza dell'opposizione fra i due tipi di vita nella *De felicitate*, e la non perfetta pertinenza al contesto precedente, in cui la vita attiva veniva identificata nella pratica delle virtù morali, principio risalente allo stoicismo e di cui viene dimostrata la fallacia, con la conseguenza che la vita attiva passa ad essere un falso bene, neppure capace di proporsi come termine di confronto suscettibile di essere opposto alla vita contemplativa; del resto, l'esordio di Marsilio al capitolo II è programmatico: «E prima ch'io dica altro,⁸⁴ alcun non pensi, / di trovar ben perfetto e vero / mentre l'alma è legata in questi sensi» (II 79-81).⁸⁵ A riprova della tesi di Martelli andrebbe la terzina a III 100-102, il cui verso di apertura («Ma che bisogna aver più cose viste?») sembrerebbe poco adatto ad una argomentazione riguardante le varie sette filosofiche, presupponendo piuttosto un accumulo di ragionamenti e dimostrazioni in favore della vita contemplativa, la cui ragione-culmine sarebbe la prova fornita dai Vangeli. Del pari, i vv. 103-105 sarebbero più comprensibile qualora fossero preceduti da una descrizione dei due tipi di vita, e i vv. 109-114, che si aprono con: «Come vedete, Marta non è quella», richiamano apertamente un passo preesistente in cui sarebbero stati presentati e dimostrati i limiti della vita condotta da Marta (magari in opposizione ai vantaggi di quella di Maria).⁸⁶ Sulla base di questi indizi, Martelli ritiene probabile che questo passo riguardante Marta e Maria (III 100-18) si trovasse al termine del capitolo II della redazione originaria del *De summo bono* come conclusione a favore della vita contemplativa; nella parte precedente del capitolo, anziché l'analisi dei beni apparenti della fortuna, del corpo e dell'anima, Marsilio avrebbe articolato un confronto fra questo tipo di vita e quella attiva, costruiti sugli *exempla* evangelici rispettivamente di Maria e di Marta. Il capitolo III avrebbe poi discusso il tema della preminenza della volontà sull'intelletto nell'atto di contemplazione di Dio, e a tal fine si sarebbe aperto con l'invocazione di Minerva, simbolo della teologia, ad Apollo e alle Muse, i cui versi sono sopravvissuti nella redazione in sei capitoli, sebbene siano stati dislocati all'inizio del capitolo IV (vv. 1-48).⁸⁷

Quanto alla collocazione del passo riguardante Marta e Maria, cioè il fatto che esso sia stato collocato dall'autore di seguito alla confutazione dell'opinione stoica per cui il vero bene risiederebbe nell'esercizio delle virtù morali (III 82-89), vale la pena ricordare

82 Cfr. Ficino, *Lettere* I, ed. cit., p. 203.

83 Cfr. Buck, *op. cit.*, p. 84; Kristeller, *rec. cit.*, p. 150; Wadsworth, *art. cit.*, p. 28.

84 Aveva salutato Lauro ed Alfeo e chiesto al primo per quale ragione si fosse diretto dalla città verso la campagna (III 31-45), aprendo poi il proprio discorso con una riflessione sulla comunione dei pensieri a cui partecipano gli individui presi dall'amore platonico (vv. 70-78).

85 Cfr. Martelli, *Studi*, p. 23.

86 *Ibid.*, p. 24.

87 *Ivi.*

come l'idea di virtù professata dagli stoici non coincide perfettamente con l'idea evangelica di vita attiva. Nello stoicismo, com'è noto, la virtù è parte di un processo intellettuale di riconoscimento del sé, in cui il nodo di riflessione più importante è il discernimento, operato tramite il ragionamento logico, di quanto pertiene all'individuo e di quanto sia esterno ad esso. Ciò che appartiene all'uomo è la sola coscienza individuale, in quanto tutto il resto è soggetto a fortuna o a deperimento; a un tale fatalismo l'individuo può fare fronte individuando grazie alla ragione quale sia il bene, a partire dalla demolizione delle false opinioni su di esso (e sul male) comunemente diffuse. L'esercizio della virtù da parte degli stoici non ha il solo fine di produrre una maturazione personale tramite la rinuncia al superfluo, ma anche quello di proporsi alla comunità civile come modello di retta condotta e come educatore al retto uso della ragione; l'istanza educativa dello stoicismo è infatti fondamentale, e deriva dal fatto che le false opinioni sul bene, e la confusione di questo con il piacere (così come quella del piacere con il male), vengono acquisite da ognuno già nella fanciullezza, a causa della ricezione di insegnamenti – e dell'imitazione di esempi – sbagliati. Come si vede, l'esercizio delle virtù è nello stoicismo complementare ad un percorso di tipo intellettualistico, che invano si cercherebbe di individuare nel cristianesimo, o almeno nel cristianesimo evangelico tutto immagini costruito da Lorenzo nel *De summo bono* intorno alle figure di Marta e Maria. Tuttavia, sebbene implausibile a livello teorico, la contiguità tra le virtù del cristianesimo e quelle dello stoicismo è resa legittima, nel poemetto laurenziano, proprio dal fatto che il riferimento allo stoicismo è di repertorio (è tale anche in Ficino): gli stoici credono nella pratica delle virtù morali, ma essa costa molta fatica, e la fatica è dolore, e il dolore commisto al piacere è male; Marta pratica la virtù (anziché sedere, cioè contemplare Dio), e anch'essa si affatica invano. Insomma, la stilizzazione dell'esempio degli stoici forniva a Lorenzo l'innesto giusto per un brano della prima redazione (l'attuale III 100-18) assai ben riuscito.

A questo passo seguono due versi di sutura che rivelano una volta di più la mancanza per l'opera di un'ultima mano da parte del suo autore. I versi a III 119-20 («Or, perché alcun certa ignoranza veste, / anco in tre parti poi divisa è essa»), oltre ad iniziare daccapo una nuova argomentazione sul giusto oggetto di contemplazione, che era stato apparentemente individuato in Dio dal passaggio precedente, mostra un deciso cambio di tono (da quello intimo di stampo evangelico alla neutra argomentazione filosofica di stampo aristotelico), e presenta una sentenza vuota di significato (v. 119) ed una *divisio* affatto superflua (e difatti assente in Ficino), oltre alla forte ellissi di un sostantivo *contemplazione* (*essa*, v. 120).⁸⁸

I capitoli IV e V non presentano altri fenomeni che possano rivelarsi come spie interne al testo di una cucitura fra le parti appartenenti alle due diverse redazioni. Si può essere d'accordo con Martelli nel riconoscere la compiutezza di questi due capitoli, nei quali compare solamente una terzina la cui presenza è dovuta a ragioni di metro e rima:

Questo Natura e la ragion ne ostende;
per fare il detto mio più fermo e forte
de' contrarii una regola si prende.
(IV 115-117)

Dove si vede i versi essere pressoché privi di contenuto, ed infatti essi sono originali di Lorenzo, mentre il testo della *De felicitate* si mantiene conforme allo stile piano e pulito di

⁸⁸ Cfr. Martelli, *Studi*, pp. 24-25.

Ficino:

Secunda [causa]: quemadmodum deterius est odisse Deum quam ignorare, sic melius amare quam nosse. [IV 112-114] Tertia [causa]: cognitione Dei possumus male uti, scilicet ad superbiam, [vv. 121-122] amore eius male uti non possumus. [Non tradotto] Quarta [causa]: qui Deum prospicit, nihil ob hoc tribuit Deo, qui autem eum amat et se ipsum et quicquid possidet Deo tribuit; amanti ergo se Deus retribuit potius quam scrutanti. [vv. 127-132]

Lasciando da parte per un momento la terzina "vuota" a IV 115-117, vale la pena notare come il volgarizzamento del lungo brano ficiniano che si apre al v. 118 del *De summo bono*, sia connotato – a differenza del modello – in senso evangelico, mentre l'epistola veicola in modo generico l'idea per cui l'intelletto sia uno strumento insufficiente ai fini della fruizione di Dio, e questo per le sei ragioni addotte subito dopo (nella vita mortale non è possibile conoscere Dio, mentre è possibile amarlo; come odiare Dio è cosa peggiore che ignorarlo, così amarlo è invece cosa migliore; la conoscenza di Dio può essere male usata, ed indurre superbia, non così l'amore; coloro che indagano con l'intelletto non danno nulla a Dio, mentre chi lo ama gli dona tutto se stesso, e verrà conseguentemente ricambiato dal divino amore; l'intelletto consegue in lungo tempo e con molta fatica la cognizione di Dio, non così l'amore, e ciò accade perché il primo ha natura prevalentemente disgiuntiva, mentre il secondo ha natura prevalentemente unitiva; l'amore verso Dio non solo procura un piacere maggiore rispetto all'intelletto, ma rende migliore l'uomo). Si tratta, come si vede, di un percorso esoterico in cui la conoscenza di Dio tramite l'intelletto è propedeutica alla fruizione di Dio per amore, e il vero sapiente, nel passaggio dall'intelletto all'amore, necessario per la completa – e corretta – conoscenza di Dio, deve compiere un atto di umiltà. Tale atto di umiltà discende dalla consapevolezza che Dio è inconoscibile, ma la sua inconoscibilità non è – almeno, non in primo luogo – un postulato biblico, già ebraico e poi cristiano, e risponde invece alla gnoseologia di stampo platonico-aristotelico: ciò che di più divino vi è nell'uomo è l'amore, non l'intelletto, e di conseguenza chi ritenga che Dio debba essere cercato con l'intelletto è ad una fase precedente del processo gnoseologico, per cui è giusto che sia escluso dalla conoscenza di Dio, perché se potesse accedervi ne fa un uso corrotto. Nel pensiero espresso da Ficino l'intelletto, usato da solo, è presentato più come uno strumento insufficiente, e perciò incapace di adempiere al suo scopo, cioè il raggiungimento di Dio, piuttosto che come un processo destinato quasi necessariamente ad indurre superbia nell'uomo (essa è solo una delle sei prove portate a favore dell'amore contro l'intelletto dal filosofo); la superbia di chi voglia indagare Dio con l'intelletto sta nel voler andare non contro Dio, ma contro la natura e contro la ragione. In Lorenzo, invece, la superbia è declinata in senso evangelico, e talvolta stride con il volgarizzamento del testo ficiniano, rispetto al quale è comunque sottolineata molto più spesso, o più esplicitamente; si veda il confronto:

De felicitate

De summo bono

Amor, del paradiso apre le porte,

Tertia [causa]: cognitione Dei possumus male uti,
scilicet ad superbiam, amore eius male uti non
possumus.

né la nostra alma amando già mai erra;
ma il ricercarlo spesso induce morte.
Leva in superbia l'animo di terra

la scienciã talora,

e li occhi vela;
a questi sempre Dio s'absconde e serra.
A' sapiënti e prudenti si cela,
come di sé la santa bocca disse;
amore a' semplici occhi lo rivela.

Quarta [causa]: qui Deum prospicit, nihil ob hoc tribuit Deo,

Colui che a perscrutar di Dio si misse,
già non li attribüisce

e non lo onora
per questo, e forse a sua gloria lo ascrisse;

qui autem eum amat et se ipsum et quicquid possidet Deo tribuit; amanti ergo se Deus retribuit potius quam scrutanti.

ma chi di sua bellezza s'innamora,
e sé e quel possiede a Dio presenta,
a cui Dio sé retribüisce ancora.

Quinta [causa]: perscrutando Deum paulum longo vix tandem tempore proficimus, amando brevissimo plurimum;

L'anima che al conoscer Dio è intenta,
in lungo tempo fa poco profitto;
quella che l'ama è presto assai contenta.

ob id enim citius propinquiusque et firmitus amor quam cognitio mentem cum divinitate coniungit, quia vis cognitionis in discretione consistit magis, amoris autem vis magis in unione.⁸⁹
Sexta [causa]: amando Deum non solum maiorem percipimus voluptatem quam perscrutando, verum etiam meliores efficimur.

His rationibus concludere possumus premium quod amori debetur maius esse quam quod humane inquisitioni accomodatur. Amanti convenit ut re amata fruatur et gaudeat – is enim est finis amoris –, inquirenti autem ut videat. Gaudium igitur in homine felice superat visionem.⁹⁰

Così conchiuderem, per quel ch'è ditto,
che se lo amor più merta, alcun non pensi
che maggior premio non li sia prescritto.

A chi cerca veder, veder conviensi,
ma allo amante, della cosa che ama,
gauder sempre e fruir piacer' immensi.

Amore è quello, el qual disia e brama;

89 L'idea neoplatonica per cui l'amore è capace di garantire una maggiore prossimità e un più saldo legame della mente con Dio rispetto a quanto possa fare l'intelletto (cfr. Pseudo-Dionigi, *Div. nom.*, IV 15) è ispirata alla dialettica come teorizzata da Platone; essa si articolerebbe in due momenti complementari: nel primo la ragione opererebbe una suddivisione del molteplice tramite il metodo dicotomico (le idee devono essere ridotte a entità confrontabili fra loro tramite la logica); nel secondo, il ragionamento logico ricomporrebbe il molteplice, ora conosciuto appieno, innalzandosi verso l'idea prima all'origine di ciò che si è indagato (cfr. Platone, *Fedro*, 265 d-e). Il fine ultimo della tecnica dialettica sarebbe l'indagine del mondo fisico, terrestre e celeste, e di quello ultraterreno, risalendo dalle idee più semplici a quelle più complesse, fino a giungere all'idea prima, cioè la divinità. Ma il riferimento potrebbe essere qui al metodo deduttivo (o apodittico) di Aristotele, il quale, nei suoi *Analitici primi*, propone la sua logica cosiddetta formale, in cui il *noûs*, intelletto, facoltà intuitiva, avrebbe lo scopo di individuare le premesse (o verità immediate) dalle verità universali, mentre la *diánoia* si servirebbe della tecnica del sillogismo per dimostrare le verità filosofiche. Ne consegue che in Aristotele il moto dell'intelletto è sempre dal generale al particolare, e che facoltà precipua di esso è la scomposizione, la divisione in entità minori, proprio l'idea a cui fa riferimento Ficino in questo paragrafo della *De felicitate*.

90 Cito da Ficino, *Lettere I*, ed. cit., p. 205.

amore è quel che debbe avere il merto,
onde più degno fin drieto a sé chiama.
come noi mosterremo ancor più certo.
(IV 118-45)

Così si conclude il capitolo IV, ed il volgarizzamento dell'epistola ficiniana riprenderà solo al capitolo successivo (V 13 sgg.), dopo un rapido scambio di battute fra Lauro e Marsilio che andrà assegnato alla redazione in tre capitoli dell'opera, stante l'andamento drammatico della stessa (le parti volgarizzamento della *De felicitate* sono, com'è naturale, compatti monologhi di impianto filosofico).

1. 4. *Amor platonico: le epistole del gennaio-marzo 1474.*

Lo scambio epistolare del gennaio-marzo 1474 è costituito in totale da otto epistole, a cui devono essere aggiunte le due minute prive di data, scambiate tra Lorenzo e Ficino in occasione della partenza del primo da Firenze il 12 gennaio 1474; e proprio la partenza per Pisa e l'allontanamento fra il discepolo e il maestro funge da pretesto per la costituzione di un trattatello latino in forma epistolare sul tema dell'amore platonico.⁹¹ È proprio il Magnifico a dare inizio alla breve corrispondenza il 15 gennaio 1474,⁹² allorché spedisce una sua a Ficino invitandolo a rispondere al più presto, di modo da placare almeno in parte la sofferenza dal distacco; l'autore richiama poi la ripresa degli studi filosofici e la nascita dell'amore fra i due, e si interroga sui motivi per i quali l'amico non gli avrebbe ancora scritto, se per volontà o per assenza di notizie; conclude poi affermando che scriva ciò che vuole, anche nulla, perché sia ciò che è grave sia ciò che è leggero è di poco peso all'animo dell'amante. Come nota Fubini, uno degli interrogativi che Lorenzo pone in bocca a Ficino richiama da vicino i versi del *De summo bono* con i quali Marsilio si rivolge a Lauro per la prima volta (II 40-45).⁹³ A questa di Lorenzo il filosofo risponde il 13 gennaio 1473,⁹⁴ aprendo con un modesto ringraziamento per il beneficio ricevuto da Lorenzo, il quale, trovandosi a Pisa, doveva giungere quanto mai inaspettato al beneficiario; la tiepida gratitudine mostrata da Ficino è motivata, pur copertamente, subito dopo, allorché egli cita la famiglia dei Rinieri, detentori del giuspatronato della chiesa di san Cristoforo, sui quali il Magnifico aveva evidentemente esercitato pressioni affinché venisse assegnato al suo protetto;⁹⁵ l'epistola si conclude con un paragone fra Atlante, reggitore del mondo, e Cristoforo, che sostenne Cristo («celi fabrum»), e proprio a nome di san Cristoforo, anziché a nome proprio, Ficino avrebbe elogiato il proprio patrono. La terza epistola è inviata sempre da Pisa a Ficino il 19 gennaio (non risponde, dunque, ad una ficiniana); essa si apre con una sentenza di Plotino, che si dice già citata dal filosofo nella *Theologia*

91 Per una ricognizione di queste ed altre epistole in relazione al più ampio progetto di comunione platonica, cfr. James B. Wadsworth, *Lorenzo de' Medici and Marsilio Ficino: an Experiment in Platonic Friendship*, «Romanic Review», XLVI 1955, pp. 90-100; lo scambio epistolare del gennaio-marzo 1474 è discusso alle pp. 94-100.

92 Per le epistole di Lorenzo faccio riferimento all'ed. Fubini; la presente è la num. 155, cfr. Lorenzo, *Lettere*, I, pp. 496-501.

93 Cfr. Lorenzo, *Lettere*, I, pp. 500-501.

94 È la num. 23 nell'ed. Gentile delle epistole ficiniane, cfr. Ficino, *Lettere* I, p. 50.

95 Cfr. Fubini, *Ficino e i Medici*, pp. 35-38.

platonica (II 6), secondo la quale l'anima può talvolta trovarsi in due luoghi diversi, e a prova di ciò Lorenzo avrebbe ricevuto la missiva proprio allorché stava scrivendo all'amico la presente; Lorenzo afferma che il ritardo nella risposta di Ficino avrebbe avuto lo scopo di renderne più dolce la lettura, riprendendo poi la metafora di Cristoforo e Atlante inaugurata da Ficino, e si complimenta con l'amico per l'assegnazione del beneficio di san Cristoforo, riprendendo poi – certo con ironia – il gioco di parole del filosofo, il quale affermerebbe di essere troppo misero per poter riuscire a lodare degnamente l'allievo, ed a tal fine avrebbe invocato il gigante san Cristoforo affinché egli porgesse le sue lodi a Lorenzo; a ciò il Magnifico replica richiamando la reciprocità dell'amore, per cui, qualora venga lodato uno dei due amanti, saranno lodati entrambi, e afferma che la lode ricevuta da un terzo, foss'anche san Cristoforo, anziché dall'amico, varrebbe nulla; seguono una citazione evangelica affinché nessuno separi ciò che Dio ha unito (la formula punta senz'altro a sottolineare i meriti del patrono e il debito del cliente),⁹⁶ e un'altra ricavata dal *Commentarium in Convivium Platonis*, debitamente rivolta contro Ficino stesso: poiché il loro è un amore nobile (l'amore socratico fra maestro e allievo), l'entusiasmo di Lorenzo (l'attesa delle lettere, la volontà di essere lodato) dev'essere considerato positivo, com'è detto del resto nel *De amore*, ove si legge che le passioni sensibili sono il motore primo dell'avvicinamento dell'amante all'oggetto amato. La responsiva di Ficino è datata 21 gennaio 1474 e si intitola *Mirabilium actor Deus est non homo*;⁹⁷ in essa il filosofo ringrazia Dio per aver donato alla sua epoca un uomo come Lorenzo, umile e sapiente, ancora adolescente ma già prudentissimo nell'esercizio del potere, capace pur fra molte occupazioni di cimentarsi nella ricerca della sapienza e nella pratica dell'eloquenza; ma per tutte queste qualità, ricorda il maestro, Lorenzo è debitore a Dio, del cui volere egli, uomo giusto, deve essere strumento degno; in conclusione della lettera il filosofo omaggia il discepolo come *speranza della patria*, a nome dell'Accademia platonica e della patria. Accanto a questa diretta a Lorenzo, Ficino invia un'epistola parallela al segretario di Lorenzo Niccolò Michelozzi il giorno 23 gennaio 1474, con il titolo *Laudes Laurentii Medicis mire*;⁹⁸ la missiva non si differenzia nella sostanza da quella precedente, e si dispiega nell'enunciazione dei meriti di Lorenzo, a cui devono ormai cedere il passo tanto i poeti quanto gli oratori e persino i filosofi; in lui Ficino riconosce Cosimo, uomo di eroica virtù, rinato come fenice nel nipote, a gloria della repubblica di Firenze e dell'Italia; l'epistola si conclude con una citazione greca del poeta Orfeo, del quale utilizza un verso come chiave di lettura del nesso «Gratias Medici», che starebbe a significare splendore (della mente), gioia (della volontà) e prosperità (nel corpo e nella fortuna). Segue un'epistola di Lorenzo a Ficino, datata 23 gennaio 1474, mai inviata, redatta in attesa della responsiva ficiniana alla precedente (probabilmente con il fine accessorio di sollecitarla);⁹⁹ essa si apre con l'usuale proclamazione della distanza fisica come spinta al pensiero nei confronti dell'amico, commentando riguardo la mancata risposta che è ben saggio quel consiglio di Terenzio che ritiene giusto mantenersi distanti dagli estremi (nel caso, lo scrivere molto di Lorenzo e lo scrivere per nulla di Ficino); il mittente attribuisce questa negligenza dell'amico alla vista di san Cristoforo, così grande e maestoso da occultare ogni cosa; il silenzio del filosofo è un vituperio maggiore degli insulti veri e propri, e reca

96 Cfr. *Math.*, XIX 6; *Marc.*, X 9.

97 È l'ep. num. 25 nell'ed. Gentile delle epistole ficiniane, cfr. Ficino, *Lettere* I, ed. cit., pp. 53-54.

98 *Ibid.*, pp. 55-56.

99 L'ep. è la num. 157 dell'ed. Fubini, cfr. Lorenzo, *Lettere*, I, pp. 505-507.

grande ingiuria all'amicizia fra i due; l'amore frustrato, inoltre, rende al discepolo Lorenzo inutile la benevolenza del resto degli uomini, e lo rende incapace di credere in alcunché; l'epistola si conclude con il richiamo alla mito della lancia di Achille, capace di ferire e di curare qualora colpisse nello stesso punto, facoltà posseduta anche dalle parole di Ficino, il quale, se vorrà, potrà guarire le cicatrici dell'amico ferito dal suo lungo silenzio. La risposta del filosofo, significativamente intitolata *Amatoria: Quomodo amandus quisque sit et in quomodo laudandus*, è datata al 24 gennaio 1474,¹⁰⁰ a partire dagli eccessi verbali della lettera precedente, in cui l'ira di Lorenzo attecchiva su ragioni di poco conto o inesistenti, ragiona sulla simiglianza fra l'ira e l'amore, e in particolare sul loro modo di manifestarsi. Infatti, quando l'oggetto dell'amore è negato, la sua mancanza procura rabbia e priva l'amante del controllo sulle proprie emozioni; avendo notato questo fenomeno nell'allievo, Ficino avrebbe provveduto (appunto scrivendo l'epistola) a mitigare l'ardore di Lorenzo con la sua *tepiditas*, di modo da liberarlo da quell'ira che aveva preso il sopravvento sull'amore. Il filosofo risponde poi alle usuali accuse di scrivere di rado e solo poche parole per volta, e soprattutto di aver dimenticato l'amico, a cui egli risponde che ciò è impossibile, trovandosi sempre i loro animi uniti, come lo stesso Lorenzo aveva affermato nella precedente epistola. Qualora ritenesse poi che la visione di san Cristoforo, egli vi vedeva attraverso come un corpo diafano, scorgendovi l'amico, e viceversa, pensando all'amico egli riusciva a vedere e ad ammirare il santo. Non era la presenza di san Cristoforo ad oscurare Lorenzo, o ad aver reso cieco e muto il filosofo, ma l'ardore amoroso del giovane amico («Improbe adulescens») e le sue degnissime doti: Ficino gli concede, a malincuore, la meritata vittoria. Ma al discepolo spetta da questo momento la parte più difficile, vincere se stesso e accogliere le vittorie che verranno con modestia, esercitando equilibrio e temperanza, affinché le sue doti vengano messe a frutto. L'epistola procede con una serie di lodi a favore del giovane già adulto, le cui capacità avrebbero dapprima suscitato invidia, prontamente convertita in generale ammirazione in ragione del suo impegno filosofico e della dimostrazione delle sue virtù; Lorenzo avrebbe guadagnato il rispetto degli uomini; i filosofi aristotelici lo acclamano come patrono degno e munifico, ed anche i platonici (s'intende, i filosofi dell'Accademia fiorentina, facenti capo a Ficino) innalzano le loro lodi. Nelle ultime righe Lorenzo è invitato a continuare a dar prova del proprio impegno filosofico, ricordandogli come le sue eccezionali doti di natura e le sue capacità derivino, in ultima istanza, da Dio; l'epistola si conclude con l'omaggio tanto atteso delle lodi dal maestro al discepolo, portate finalmente a titolo personale, fuori da ogni metafora, dal filosofo di Figline.

Segue la prima delle due minute, inviata da Lorenzo probabilmente il 18-19 marzo 1474,¹⁰¹ cioè qualche tempo dopo la serie di epistole del gennaio precedente, alla quale è accomunata dalla trattazione di temi comuni. A rendere questo particolare testo pertinente ai fini della datazione della redazione definitiva del *De summo bono* è il riferimento che esso fa alla ripresa dei propri studi e ad una *exercitatio* il cui merito Ficino sarebbe chiamato a riconoscere: e val la pena riconsiderare l'ipotesi di Fubini,¹⁰² aggiustandola

100Cfr. Ficino, *Lettere* I, ed. cit., p. CCLIX.

101 È la num. 159 dell'ed. Fubini; la minuta è priva di data e intestazione, ma i toni e i temi sono molto prossimi a quelli delle epistole scambiate nel gennaio 1474 e alla lettera seguente (num. 160), alla quale Ficino risponde il 21 marzo; l'epistola, incluse le proposte di datazione, è in Lorenzo, *Lettere*, I, pp. 510-517.

102 *Ibid.*, p. 510.

secondo le più recenti osservazioni di Gentile all'epistolario ficiniano,¹⁰³ per cui si potrebbe ritenere che proprio in questo periodo la *De felicitate* venisse dal filosofo ri-licenziata, con le dovute correzioni (la rimozione del *solis*) e attribuzioni di paternità delle idee inerenti la supremazia della volontà sull'intelletto. Sarebbe lecito allora supporre come termine *post quem* per l'uscita della *De felicitate* il 21 marzo 1474, data della responsiva di Ficino all'epistola di Lorenzo del 19-20 marzo (di cui quella in analisi è la minuta mai spedita). La minuta si apre ancora una volta con l'accusa a Ficino di non scrivere a sufficienza, al punto che egli è invitato, nel nome dell'amore che li lega, a scusarsi; il mittente giunge addirittura a pensare che il ritardo nella ricezione delle epistole dell'amico sia dovuto ad inconvenienti di trasporto e consegna; ma sono i due passi seguenti ad essere più significativi:

Malo enim eorum negligentiam, quibus littere credite sunt, quod non pertulerint, quam tuam, quod non rescripseris, accusare, itaque tecum in presentia agere ac si tuas litteras accepissem; que quidem huius fuisse sententiae arbitror, tibi scilicet gratissimas extitisse nostras litteras, *teque laudare exercitationem nostram* consiliumque in hac re a te probari meum, cohortarique ne ab incepto desistam sed studia summe laudis ita animo complectar, ut non fallam aut laborem tuum aut opinionem quam de me hominibus dedi, dum intermissa longo tempore studia revocaverim.¹⁰⁴

Laudare te exercitationem nostram probarique consilium, cum utrumque et a te sepe laudatum sit atque nostris studiis non parum conferat, non ambigo; quod nos ad studia hortaris, nihil est quod dubitem te idem et animo et verbis agere, quod re ipsa satis a me perspectum est.¹⁰⁵

Cum igitur mihi persuadeam hanc esse aut esse oportere epistole tue sententiam, videntur mee partes esse laudare quod a te laudatur, neque tantum nutu et verbis, sed litteris quoque *a te tantopere laudatam exercitationem comprobare*.

Nihil est tam laudabile, tam honorificum, nihil, ut ille ait, quod magis egregium artificem delectet, quam preclara sua opera spectare. Ego, ut spero, propediem te videbo; nam tum nimie pluvie, tum nostra studia, multoque magis his omnibus tui videnti studium nos domum revocant.¹⁰⁶

Dove sono ben chiare le accuse mosse da Lorenzo a Ficino, il quale sarebbe colpevole – e il tono lascia intendere che si tratti di qualcosa di più di una mera finzione letteraria – di non aver ricambiato in modo conveniente le epistole a lui inviate, soprattutto in relazione ad una *exercitatio* alla quale il Magnifico andava dedicandosi dopo qualche tempo di interruzione degli studi, e per la quale chiedeva il benessere del maestro, ma anche il suo incoraggiamento e la sua presenza costante, al fine di preservare il discepolo dal commettere errori in grado di comprometterne il merito acquistato presso gli uomini proprio a causa dell'impegno profuso negli studi filosofici. Segue un'epistola, sempre diretta da Lorenzo, del 19-20 marzo 1474,¹⁰⁷ nella quale l'autore fa riferimento ad una responsiva di Ficino a noi non pervenuta, ma che i toni di questa laurenziana suggeriscono essere stata sufficientemente generosa nel dispensare lodi, sebbene l'autore non faccia cenno del progetto di *exercitatio* della minuta. E se si considera che di esso non parla neppure Ficino nella sua epistola del 21 marzo, bisognerà allora supporre che il Magnifico avesse ritenuto opportuno attendere il proprio ritorno a Firenze (avvenuto entro il 26 marzo), discutendo di persona con il filosofo la propria idea quanto all'ampliamento del *De*

103 Cfr. Ficino, *Lettere*, I, ed. cit., pp. CCLXV, CCLXIX-CCLXX.

104 Cfr. Lorenzo, *Lettere*, I, p. 512.

105 *Ibid.*, p. 513.

106 *Ibid.*, pp. 513-514.

107 È la 160 nell'ed. Fubini delle epistole di Lorenzo; *ibid.*, p. 515-518.

summo bono sulla base della *De felicitate* (e con la giustapposizione della già volgarizzata *Orazione a Dio* al termine dell'operetta).¹⁰⁸

Il fine dello scambio epistolare del gennaio-marzo 1474 voleva essere la costruzione cooperata della figura di reggitore-filosofo, sulla falsa riga del progetto cosimiano (e non a caso Lorenzo viene caricato da Ficino di attributi simbolici originariamente appartenuti a Cosimo),¹⁰⁹ ma le differenze tra Cosimo e Lorenzo erano numerose, così come erano diversi il loro carattere e la loro politica, nonché il tipo di rapporto clientelare fra Lorenzo e Ficino, tanto che questi lo richiama nelle epistole come esempio di sapienza, di misura e di prudenza politica, invitando Lorenzo a seguirne l'esempio. Del resto, mentre per Cosimo la rinascita della filosofia platonica, con il suo corollario della figura del reggitore-filosofo, aveva il fine di proporre un nuovo ordine civile, ed era quindi indispensabile far nascere un'istituzione alternativa a quelle tradizionali, gestita da un fidato intellettuale di regime, appunto l'Accademia platonica di Careggi retta da Ficino, Lorenzo aveva deciso per un intervento diretto contro lo Studio fiorentino, i cui insegnamenti principali erano stati prima scorporati e dopo spostati presso lo Studio Pisano, alla cui organizzazione il Magnifico attende proprio in questi anni. Non sorprende allora l'approccio tutto strumentale di Lorenzo alla comunione platonica fra maestro e discepolo, dietro la quale è costantemente adombrato quel rapporto fra cliente e patrono per cui le azioni del secondo devono essere elogiate dal primo, all'interno di un'ottica di scambio di favori, come nel caso della concessione a Ficino del beneficio di san Cristoforo e, più avanti, in quello dell'applicazione negli studi e nella composizione dell'*exercitatio*.

1. 5. Struttura.

La prima redazione del *De summo bono*, in tre capitoli, si differenziava da quella attuale in sei capitoli non tanto per la sua estensione, quanto per la struttura. Il riconoscimento della struttura originaria dell'opera è reso possibile dalla particolare forma del testo, che è per una parte originale di Lorenzo e per l'altra volgarizzamento dell'epistola *De felicitate* e dell'*Oratio ad Deum theologica* di Marsilio Ficino, cosicché quanto del testo risale alla prima redazione è recuperabile tramite una sottrazione – critica – dei versi parafrasati dai due scritti ficiniani al totale dell'opera; e tale confronto può essere ulteriormente limitato ai soli capitoli I-V (e alla *De felicitate*) in ragione della

108 Fubini sostiene, sulla base di una lettera di Ficino del 15 aprile 1474, che il Magnifico (a Pisa dal 10 al 15 aprile) potesse aver richiesto al filosofo di elogiare il *De summo bono* (in sei capitoli) appena compiuto in un'epistola precedente; per la responsiva ficiniana, cfr. *ibid.*, p. 518.

109 Nelle epistole posteriori allo scambio del gennaio-marzo 1474, Ficino, oltre a lodare più apertamente le capacità e la generosità di Lorenzo, si impegnerà nella trattazione di temi riguardanti la gestione del potere, come mostrano le rubriche introduttive: *Nulla virtus benignitate amabilior* (ep. 71, inviata il 12 aprile, in parallelo ad una seconda ep. a Michelozzi in cui si elogiava Lorenzo); *Tempus parce expendendum* (ep. 82, spedita prima del 22 settembre a Lorenzo, come si deduce dalla responsiva laurenziana di quel giorno); *Nemini recte volenti omnino ad bonum interclusus est aditus* (85, inviata a Michelozzi il 23 settembre, elogiando Lorenzo per la sua replica all'ep. del giorno precedente e incoraggiandolo a procedere negli studi); *Imitatio potior est quam lectio* (86, a Lorenzo, posteriore al 23 settembre); *Divinitas animi ab inventione* (88, a Lorenzo, collocabile tra la fine di novembre e l'inizio del mese successivo); *Novum opus nimium placet opifici* (89, contemporanea alla precedente, a Poliziano, accanto al quale si schiera nel lodare il Magnifico).

corrispondenza totale dell'*Oratio ad Deum theologica* con l'*Orazione a Dio*, che costituisce il capitolo VI del *De summo bono*. Si veda la tabella delle corrispondenze (per la *De felicitate* ficiniana faccio riferimento all'ed. Gentile, di cui riporto pagina e rigo, non dandosi per l'epistola una divisione in paragrafi; i versi fra parentesi quadre, dei quali dirò sotto, non sono attribuibili né all'uno né all'altro scritto):

<i>De summo bono</i>	<i>De felicitate</i>
capitolo I	1 ^a redazione
capitolo II 1-106	1 ^a redazione
[107-8]	[sutura]
109-24	p. 201, r. 10 – p. 202, r. 21
125-26	p. 202, r. 39-41
127-53	p. 202, r. 41-45
154-60	[vanità dei beni apparenti di Fortuna]
capitolo III 1-3	[capfin] 1 ^a redazione
4-18	p. 202, r. 21 – r. 26
[19-24]	[i beni di Natura sono apparenti perché deperiscono nel tempo]
25-57	p. 202, r. 27 – r. 38
58-99	p. 202, r. 46 – p. 203, r. 54
100-18	[parentesi su Marta e Maria] 1 ^a redazione
[119-20]	[sutura]
121-48	p. 203, r. 59 – p. 204, r. 69
149-66	[Aristotele sbaglia nel ritenere che la contemplazione di Dio sia possibile in vita]
capitolo IV 1-48	[invocazione a Minerva, ad Apollo e a Calliope] 1 ^a redazione
49-60	p. 203, r. 70 – p. 204, r. 75
61-63	p. 204, r. 75
64-78	p. 204, r. 77 – r. 89
79-81	p. 204, r. 76
82-145	p. 204, r. 90 – p. 205, r. 118

capitolo V 1-12	1 ^a redazione
13-48	p. 205, r. 119 – p. 206, r. 140
49-54	p. 206, r. 161 – p. 207, r. 173
55-75	p. 207, r. 181 – p. 208, r. 194
76-80	p. 208, r. 203 – r. 206
81-83	p. 208, r. 217 – r. 219
[84-93]	[Lauro chiede a Marsilio in che modo la volontà acceda a Dio]
94-108	p. 208, r. 206 – r. 213
109-78	1 ^a redazione
[179-81]	[apertura all'inno a Dio che segue]
capitolo VI	[<i>Oratio ad Deum theologica</i>]

L'identificazione delle porzioni di testo riconducibili alla forma del *De summo bono* antecedente all'autunno 1473 è possibile, oltre che con la meccanica "sottrazione" dei versi che sono volgarizzamento della *De felicitate*, anche grazie alla presenza di terzine o di versi di sutura, nei quali la forma approssimativa (sintassi contorta, presenza di zeppe metriche) e la assenza di contenuto tradiscono l'avvenuto ampliamento dell'opera. Di quei passi che non sono volgarizzamento degli scritti ficiniani, alcuni sono riflessioni di Lorenzo sul tema già discusso nel passo precedente (II 154-60, dove si insiste sul fatto che i beni di fortuna sono vani, con un richiamo di gusto petrarchesco alla crudeltà di Fortuna; a III 1-3, Marsilio riprende la conclusione del capitolo precedente, affermando – con un richiamo a *capfin* – i beni di fortuna essere apparenti; III 19-24, delle due terzine, la prima adduce, fra le cause per cui la bellezza non possa considerarsi un bene di fortuna, la vulnerabilità di questa allo scorrere del tempo, mentre la seconda rilancia verso la parte successiva del canto, e afferma il vero bene poter risiedere nei beni dell'anima in quanto su di essi l'uomo detiene il controllo totale; V 179-81, in cui Lauro afferma di essere in preda al *furor* divino e di voler cantare la grandezza di Dio); e tre sono punti di sutura, privi di contenuto (II 107-108, III 119-120, IV 58-60). Il resto del materiale schiettamente laurenziano, è costituito per la maggior parte (capitolo I; II 1-106; III 100-118, 149-166; IV 1-48; V 1-12, 73-93, 109-178) da versi riconducibili al genere della *disputatio* umanistica tra vita di città e vita di campagna (capitolo I), di cui sopravvivono intarsi riguardanti quello che era uno sviluppo tipico di tale opposizione, cioè il confronto tra vita attiva e vita contemplativa (II 1-106; III 100-118, 149-166; V 109-178); i versi appartenenti alla prima redazione conservatisi in quella definitiva in sei capitoli (ma l'*Orazione a Dio* andrà per ovvie ragioni esclusa dal computo) ammonterebbero allora a quasi cinquecento, su un totale di poco più di settecento versi, mentre i rimanenti (al netto di quelli di sutura, e cioè tutta la parte volgarizzamento della *De felicitate*) sarebbero circa due centinaia e mezzo.¹¹⁰

¹¹⁰ Cfr. Tiziano Zanato, *Percorsi della bucolica laurenziana*, in *La poesia pastorale nel Rinascimento*, a cura di Stefano Carrai, Padova, Editrice Antenore, 1998, pp. 109-50, spec. pp. 125-26.

Tuttavia, se si pongono fronte a fronte i versi strettamente filosofici, nei quali si argomenta su dove si trovi o non si trovi il bene, e in che cosa esso consista, la parte riconducibile alla filosofia di Ficino raggiunge un'entità quasi paragonabile a quella originale di Lorenzo, e si noti che la riflessione filosofica originale – ma topica, all'interno dell'*altercatio* umanistica sulla vita attiva e la vita contemplativa – di Lorenzo, a dispetto di quanto detto nella *De felicitate*, si ha solo nelle parti appartenenti alla prima redazione. Infatti, tolta la cornice bucolica (I 1-39; II 1-78; IV 1-48; V 1-12; V 163-81) di quasi duecento versi, gli argomenti filosofici strettamente laurenziani (I 40-169; II 79-106, 154-60; III 19-24, 100-18, 149-66; V 109-162) si distendono su circa due centinaia e mezzo di versi, con un'estensione pari a quella dei versi parafrasi del testo ficiniano. Si tratta però di un'equivalenza imperfetta, in quanto gli argomenti presentati dal Magnifico riconducibili alla prima redazione tendono ad essere sviluppati su un maggior numero di versi a seguito dell'impiego di vari espedienti retorici, come l'*amplificatio*, la dittologia, la citazione di *exempla*, l'impiego di similitudini e così via; i versi che risultano dalla parafrasi della *De felicitate*, invece, pur presentando un allargamento delle maglie rispetto al meccanico procedere della logica e all'andamento piano della prosa filosofica ficiniana, tendono ad essere più densi di contenuto. Si veda il discorso di Lauro a favore della vita agreste, una delle unità argomentative più consistenti appartenenti alla prima redazione del *De summo bono* (nella colonna di destra riporto il solo contenuto teorico dei versi):

Et io a' llui: – Io non so qual' divizie
e quali onor' sien più süavi e dolci
che questi: fuor delle civil' malizie,
tra voi lieti pastor', tra voi bubulci
odio non regna alcuno o rea perfidia
né nasce ambizion per questi sulci.

El ben qui si possiede senza invidia:
vostra avarizia ha piccola radice;
contenti state nella vostra accidia.

Qui una per un'altra non si dice,
né è la lingua al proprio cor contraria,
che quel che oggi il fa meglio è più felice.

Né credo che gli advenga in sì pura aria
che 'l cor sospiri e fuor la bocca rida,
che più saggio è chi il ver copre e varia.

Chi in semplice bontate oggi s'affida,
stolto s'appella, e quel che ha più malizia
più saggio pare a chi in quel cerchio annida.

Con l'util si misura ogni amicizia:
or pensa che dolcezza è in quello amore,
el qual fortuna intepidisce o vizia!

Come esser può quieto mai quel core,
el qual cupiditate affligge e muove
o a troppa speranza o a timore?

Ma voi vi state in questi monti, dove
pensier non regna perturbato o rio,
né 'l cor pendente sta per cose nove.

La vostra sete spegne un fresco rio,
la fame i dolci frutti, e misurate
con la natura ogni vostro disio.

Il letto è qualche fronte nella state,

La vita di campagna è migliore di quella di
città (vv. 46-48).

Gli abitanti della campagna sono immuni
dall'odio reciproco, dall'ambizione e dall'avari-
zia, contentandosi della quiete (*accidia*) (49-
54).

In città la felicità è spesso raggiunta con
l'inganno, e la saggezza sta nella menzogna e
nell'occultamento delle emozioni (55-60).

In città i buoni vengono giudicati stolti, mentre
i malvagi sono giudicati saggi (61-63).

Le amicizie si misurano con il denaro (*l'util*, in
senso lato), sono perciò insincere, perché la
prosperità è soggetta a fortuna (64-66); il
desiderio dell'*util* suscita continuamente la
speranza (di averne di più) e il timore (di
perderlo), cosicché impedisce all'uomo di
vivere in pace (67-69); in campagna non vi
sono pensieri malvagi né il desiderio umano si
piega alla ricerca dell'eccesso (*cose nove*) (70-
72); l'appetito dei pastori risponde solo alle
necessità imposte dalla natura (73-81).

e 'l secco fien sotto le capannelle
il verno, per fuggir acque e brinate.

Le veste vostre non son come quelle
cerche in päesi stran' perle salse onde:
contenti state alla velluta pelle.

Oh quanto è dolce un sonno in queste fronde,
non rotto da' pensier', ma l'onda alpestre
col mormorio al tuo russar risponde!

Credo che spesso ogni ninfa silvestre
convenga al fonte tanto chiaro e bello,
con più dolce armonia che la terrestre.

Al dolce canto lor, süave e snello,
al suon della zampogna e a' versi vostri
risponde Filomena o altro uccello.

Se advien che un tauro con uno altro giostri,
credo non manco al cor porga diletto
che ' feri ludi de' tēatri nostri;

e tu, giudice, al più perfetto
doni verde corona, et in vergogna
si resta l'altro, misero e in dispetto.

Felice è quel che quanto li bisogna,
tanto disia, e non quello a cui manca
ciò che la 'nsaziabil mente agogna.

Nostra infinita voglia mai non manca,
ma cresce, e nel suo crescer più tormenta:
a quel che più disia, più cose manca.

Colui che di quel che ha, sol si contenta,
ricco mi pare, e non quel che più prezza
ciò che non ha, che quel che suo diventa.

Quieta povertà è gran ricchezza,
pur che col necessario non contenda:
ricco e non ricco altri è, come s'avvezza.

E non so come alcun biasmi o riprenda
la mente che contenta è di sé stessa,
e laudi quella che d'altrui dipenda.

La vostra vita, pastor', mi pare essa,
se alcuna se ne truova al mondo errante,
che alla umana quiete più s'appressa. -

(I 46-114)

Descrizione della vita pastorale (82-96).

La felicità sta nel contentarsi del necessario, e non nel secondare l'implacabile desiderio della mente (97-102).

Il desiderio umano è insaziabile, e quanto più si desidera, tanto più si vorrebbe possedere (103-5).

La ricchezza sta nel contentarsi del necessario, ed ogni individuo ne ha un metro diverso a seconda delle proprie abitudini (103-8).

Felice è chi dipende da sé e non dall'opinione altrui (109-11).

La vita agreste è quella che più si avvicina alla quiete (112-14).

Come si vede dalla colonna di sinistra, contenente un passo appartenente alla prima redazione, in poco più di una cinquantina di versi (il passo ne conta 69, ai quali devono però essere sottratti i vv. 82-96, contenenti una descrizione canonica della vita pastorale), sono espressi dodici concetti, con una media di circa due terzine l'uno, oscillanti da una (come ai vv. 61-63) a tre terzine ciascuno (vv. 73-81). Si consideri ora un altro passo dell'opera, paragonabile per estensione al precedente, ma che sia parafrasi dalla *De felicitate* ficiniana:

Tre spezie son de' beni uman' presenti
- così comincia chi tal nodo scioglie -
che cader posson nelle nostre menti:
e primi la Fortuna dà e toglie,
gli altri que' ben' che al corpo dà Natura,

I beni umani si dividono in tre categorie: quelli di fortuna, quelli di natura e quelli dell'anima (vv. 109-11).

e terzi l'anima nostra in sé raccoglie.

Quadripartita i primi han lor misura:
dominazion, ricchezza, onore e grazia,
e questi ultimi due hanno una cura.

La prima, quanto più ampla si spazia,
ha più sospetti; et a quanti più d'omini,
con più convien che stia in contumazia.

Cesare il vero ben par questa nomini,
e pur, vivendo, alfin dovè vedere
che quel che impera più, serve a più uomini.

L'altra è molte ricchezze possedere;
e perché tal disio mai fin non truova,
non debbe ancor quiete alcuna avere.

Et, oltr' a questo, mal per ben s'appruova
e stoltamente alcuno in quel s'affida,
che spesso nuoce assai più che non giova.

Per sé già l'òr non si disia o grida,
ma ad altro effetto: adunque non è quello
intero ben, come già parve a Mida.

L'onor, che par si speziioso e bello,
che molti sciocchi il ben fermano in lui,
non è quel vero fin di ch'io favello:

ben non è quel che è in potestà d'altrui;
riposto è questo tutto in chi t'onora,
che lauda spesso, e non sa che o cui.

Anzi, quanto è la turba più, che ignora,
che i sapienti, tanto manco è scorto
colui che laude merta ampla e decora.

Spesso si lauda o biasma alcuno a torto,
e spesso advien che senza sua saputa
si lauda, e tal laudare a llui è morto.

Questa adunque non è vera e compiuta
dolcezza, come alcun cieco già volse,
che in questo error la mente ebbe involuta.

E chi pel primo fior la grazia colse,
errò; e in questa il bene usava porre
chi il mondo in pace sotto sé raccolse.

Però che quel pericol proprio corre
questa benivolentia, che l'onore:
altri la dà, altri la può ancor tòrre.

(II 109-53)

I beni di fortuna sono quattro: potere, ricchezza,
fama e la benevolenza verso il prossimo (115-116);
questi ultimi due presentano il medesimo problema
(117); quanto più il potere è esteso, tanto più suscita
timore in chi lo detiene, e procura tanti più nemici
(118-23).

La ricchezza non può procurare la quiete, perché il
desiderio umano è insaziabile (124-26).

Spesso ciò che l'uomo ricerca è un male o una cosa
inutile, anziché un bene (127-29).

Il denaro non si desidera per sé, ma ad un altro fine,
non è perciò un vero bene (130-32).

Anche la fama è un bene apparente (133-35), perché
essa sta in chi loda, non in chi viene lodato, mentre
ciò che è bene non può dipendere da nulla di esterno
a noi (136-37); inoltre, colui che loda, ignora spesso
chi lodi e per quale ragione; quanto più sono gli
ignoranti, tanto più difficile è individuare i sapienti;
molti sono lodati o biasimati senza motivo (138-42).

La fama è inutile se non si viene a conoscenza delle
lodi ricevute (143-44).

Il vero bene non sta nella fama (145-47).

Il vero bene non può stare nella benevolenza verso
gli altri uomini, poiché anch'essa non dipende da noi
stessi ma da terzi (148-53).

In questo passo, che è peraltro leggermente più breve del precedente (45 versi in tutto), la media è di quattro versi per ciascun concetto, incluse le divisioni ai vv. 109-11 e 115-16, cosicché è evidente la maggiore concisione ed efficacia del dettato laurenziano in questo passo di contro al precedente. Un confronto con la *De felicitate*, tuttavia, rivela quanto la parafrasi del Magnifico sia comunque ipertrofica rispetto ai contenuti in senso stretto; si veda il brano seguente (le parentesi quadre indicano i versi corrispondenti del *De summo bono*):

Tria bonorum humanorum genera numerantur [II 109], bona videlicet fortune corporisque et animi [112-14]. Fortune bona sunt pecunie, honor, benivolentia, dominatio [115-16]. Atque, ut at primis incipiamus, pecunia non est summum bonum [124], ut opinatus est Mida: non enim propter se

ipsam sed propter corporis vel animi commoda comparatur [130-32]. Neque honor et benivolentia [117 e 133-35], ut Augustus solebat dicere [149-50]: quia in alterius arbitrio sunt et sepe non sentiuntur a nobis, sepiissime preter meritum et impenduntur et amittuntur [136-38 e 142]. Neque dominatio, ut voluit Cesar, quoniam quanto pluribus dominamur tanto acrioribus vexamur curis, plura subimus pericula, pluribus servimus hominibus atque negotiis, plures hostes habemus [118-23].

(*De Felicitate*, p. 201, r. 10 – p. 202, r. 20)

Da cui si deduce che quasi metà del passo (19 versi) è costituita da interventi originali di Lorenzo, alcuni sulla forma (come ai vv. 110-11, in posizione di sutura, e a 151-53, in cui si specifica le dimostrazioni della benevolenza e dell'onore essere identiche) ed altri, la maggior parte, sul contenuto: così a 125-29, in cui è detto il desiderio umano di ricchezze essere inestinguibile e in perpetua crescita, nonché dirigersi spesso verso beni dannosi; come a 139-41, in cui si dice la visibilità del sapiente essere inversamente proporzionale rispetto all'entità della torma degli sciocchi; e a 143-48, in cui la fama è considerata un bene apparente in ragione del suo essere spesso ignota al beneficiario. Nel processo di volgarizzamento, insomma, la prosa ficiniana non viene solo, com'è ovvio, distesa nei versi, ma vi vengono anche inseriti dei nuovi argomenti rispondenti ai modelli canonici della disputa umanistica sulla vita attiva e contemplativa, ai quali Lorenzo certo aveva avuto accesso nella scuola, ed ancor più dalla frequentazione con i *buccoici* fratelli Pulci, nonché, ovviamente, con il suo maestro Cristoforo Landino.

Oltre ai contenuti, tuttavia, il testo del *De summo bono* che risulta dalla parafrasi della *De felicitate* (e anche dell'*Oratio ad Deum theologica*, per quanto nel poemetto non sia Marsilio a pronunciarla) restituisce anche lo stile del modello, configurandosi in tal senso come, a dirla con Zanato, «un caso di realismo, di tipo ... mimetico-retorico-speculativo», in cui il filosofo parlerebbe dell'argomento proprio come farebbe in uno dei suoi scritti.¹¹¹ Un esempio delle tecniche impiegate da Lorenzo nel volgarizzamento della prosa latina della *De felicitate* è riportato nella tabella seguente, in cui si prende a paragone il brano ficiniano già visto sopra (i versi oscurati sono quelli non derivanti dall'epistola):

[1] Tre spezie son de' beni uman' presenti - così comincia chi tal nodo scioglie - che cader posson nelle nostre menti:	Tria bonorum humanorum genera numerantur [II 109]; aggiunta di tre partitivi.
[2] e primi la Fortuna dà e toglie, gli altri que' ben' che al corpo dà Natura, e terzi l'alma nostra in sé raccoglie.	bona videlicet fortune corporisque et animi [112-14].
[3] Quadripartita i primi han lor misura: dominazion, ricchezza, onore e grazia, e questi ultimi due hanno una cura.	Fortune bona sunt pecunie, honor, benivolentia, dominatio [115-16]; inserimento di una <i>divisio</i> riguardante i beni di fortuna.
La prima, quanto più ampla si spazia, ha più sospetti; et a quanti più d'omini, con più convien che stia in contumazia. Cesare il vero ben par questa nomini, e pur, vivendo, alfin dovè vedere	Atque, ut at primis incipiamus [124], ... Neque dominatio [est summum bonum], ut voluit Cesar, quoniam quanto pluribus dominamur tanto acrioribus vexamur curis, plura subimus pericula, pluribus servimus hominibus atque negotiis, plures hostes habemus [118-23]; ripresa della paronomasia ficiniana e passaggio da due
[4] che quel che impera più, serve a più uomini. L'altra è molte ricchezze possedere;	

¹¹¹ Cfr. Lorenzo, *Opere*, ed. Zanato, pp. 260-61.

e perché tal disio mai fin non truova,
non debbe ancor quiete alcuna avere.

Et, oltr' a questo, mal per ben s'approva
e stoltamente alcuno in quel s'affida,
che spesso nuoce assai più che non giova.

- [5] Per sé già l'òr non si disia o grida,
[6] ma ad altro effetto: adunque non è quello
[7] intero ben, come già parve a Mida.

L'onor, che par sì spezioso e bello,
che molti sciocchi il ben fermano in lui,
non è quel vero fin di ch'io favello:

ben non è quel che è in potestà d'altrui;
riposto è questo tutto in chi t'onora,
che lauda spesso, e non sa che o cui.

Anzi, quanto è la turba più, che ignora,
che i sapienti, tanto manco è scorto
colui che laude merta ampla e decora.

Spesso si lauda o biasma alcuno a torto,
e spesso advien che senza sua saputa
si lauda, e tal laudare a llui è morto.

Questa adunque non è vera e compiuta
dolcezza, come alcun cieco già volse,
che in questo error la mente ebbe involuta.

- [8] E chi pel primo fior la grazia colse,
errò; e in questa il bene usava porre
[9] chi il mondo in pace sotto sé raccolse.
[10] Però che quel pericol proprio corre
questa benivolentia, che l'onore:
altri la dà, altri la può ancor tòrre.
(II 109-153)

complementi ad uno unico più pertinente al verbo
dal punto di vista semantico.¹¹²

... pecunia non est summum bonum, ut opinatus
est Mida: non enim propter se ipsam sed propter
corporis vel animi commoda comparatur [130-
32]; duplicazione di «comparatur» nella dittolo-
gia «disia o grida», semplificazione della coppia
«sed propter corporis vel animi commoda» in
«ma ad altro effetto», traduzione approssimativa
per esigenze metriche (*intero* per «summum»
'sommelmo, superiore', anche superlativo).

«Neque honor [est summum bonum]» [117 e
133-35].

«... quia in alterius arbitrio sunt et sepe non
sentiuntur a nobis, sepissime preter meritum et
impenduntur et amittuntur» [136-38 e 142 e 143-
44].

«Neque honor et benivolentia [117 e 133-35], ut
Augustus solebat dicere: quia in alterius arbitrio
sunt et sepe non sentiuntur a nobis,
sepissime», ut Augustus solebat dicere» [149-
52]; impiego di una perifrasi di repertorio («chi il
mondo in pace sotto sé raccolse») anziché il
nome esplicito di Augusto, costruzione di una
metafora non necessaria (la *grazia* come fiore da
cogliere, dal ficiniano «benivolentia»), richiamo
anaforico indotto dalla scorporazione di due
argomenti trattati insieme nella prosa latina (si
noti che nel *De summo bono* il giudizio di
Augusto viene attribuito alla sola benevolenza).

La parafrasi è condotta con altrettanta libertà su numerosi passi della *De felicitate*,

112 Un altro esempio è riportato da Zanato («Così la mente che contempla siede; / e quanto al contemplato ben s'appressa, / altro che contemplar già mai non chiede», III 115-17), che afferma come l'*adnominatio* si protragga per spinta della traduzione della *De felicitate* precedente (cfr. Lorenzo, *Opere*, ed. Zanato, p. 261), ma il passo appartiene alla prima redazione, cosicché essa andrà considerata originale di Lorenzo.

sebbene essa tenda a rimanere più prossima alla prosa nei capitoli IV e V del componimento.¹¹³

Un'analisi particolare richiedono i passi dell'epistola ficiniana privi di rispondenza nel *De summo bono*, onde verificare se la mancata parafrasi degli stessi sia stata indotta da ragioni letterarie, e perciò interne al testo, oppure ragioni altre, esterne, com'è stato a lungo sostenuto dalla critica, la quale riconduce tali lacune, da una parte, all'insufficienza da parte di Lorenzo degli strumenti teorico-filosofici necessari alla comprensione dei concetti, o almeno alla loro traduzione in versi,¹¹⁴ e dall'altra, alla volontà di non portare in volgare, per di più in un proprio scritto, alcuni spunti della filosofia ficiniana poco ortodossi dal punto di vista religioso (in particolare il passo conclusivo dell'epistola, nel quale è descritto il processo di conversione dell'anima in Dio). Occorre dire che una semplice lettura dei passi non volgarizzati della *De felicitate* consente di ricondurne l'esclusione dal *De summo bono* a ragioni letterarie, eccezion fatta per il brano conclusivo dell'epistola,¹¹⁵ per il quale subentrano anche questioni di ortodossia religiosa, delle quali andrà comunque ridotta l'originale portata; escludo dall'analisi, per ovvie ragioni, l'*incipit* e l'*explicit*, rispettivamente di dedica e di congratulazioni al giovane discepolo).¹¹⁶

Già il passo della *De felicitate* a rr. 41-45,¹¹⁷ non incluso da Lorenzo nella parafrasi, dimostra come le preoccupazioni del Magnifico fossero di carattere prevalentemente letterario. Il brano ficiniano, infatti, ragionando di coloro che pongono il bene nel piacere dei sensi, i quali giustificano la propria idea affermando esser possibile un soddisfacimento misurato, sorvegliato dalla ragione, dei sensi, Ficino obietta che l'anima verrebbe invilita dalle distrazioni dei sensi (secondo la teoria per cui le passioni dell'anima, caduta dal cielo nel corpo, sarebbero conseguenza della confusione indotta in essa dalle percezioni sensoriali). Questa considerazione segue, a mo' di spiegazione, quella per cui il piacere dei sensi sarebbe un falso bene perché mai suscettibile di appagamento, per quanto secondato esso sia (r. 39-41), sentenza dislocata da Lorenzo a II 125-26 («e perché tal disio mai fin non truova, / non debbe ancora quiete alcuna avere»), ed attribuita al desiderio di ricchezze. L'esclusione del breve passo ficiniano andrà imputata con buona probabilità al fatto che essa fosse – e questo già nel modello – una specificazione di carattere solo teorico, resa nel *De summo bono* a II 127-29 («... mal per ben s'approva / e stoltamente alcuno in quel s'affida, / che nuoce assai più che non giova») con un concetto collaterale e più adatto all'*exemplum* citato (Mida). Oltre a questo, trattando l'intero passo dei beni di fortuna, la considerazione della *De felicitate* sul piacere dei sensi sarebbe risultata una parentesi fuori contesto.

Un altro passo escluso dalla parafrasi per ragioni solo letterarie è quello a rr. 54-58,¹¹⁸ in cui si obietta prima agli Stoici e poi ad Epicuro che l'anima può essere tranquilla solamente nella speculazione della verità, «*ceu serenitas aeris ad solis lumen*» (r. 58). Più in particolare, ai primi si obietta che la pratica delle virtù morali dev'essere il fine e non un mezzo fra tanti per raggiungere il vero bene, mentre del secondo è criticata l'idea dell'*atarassia*, la quale, a partire dall'idea che non vi è un'esistenza ultraterrena, sostiene

113 Si veda l'analisi dei capitoli IV e V (spec. i passi a IV 64-78, 100-26, e a V 49-60); cfr. Martelli, *Studi*, pp. 26-34.

114 Cfr. Lorenzo, *Opere*, ed. Zanato, p. 261.

115 Il passo è riportato in Ficino, *Lettere* I, ed. cit., p. 208, r. 220 – p. 209, r. 250.

116 *Ibid.*, p. 201, r. 1-9, e p. 209, r. 251 – p. 210, r. 255.

117 *Ibid.*, p. 202.

118 *Ibid.*, p. 203.

che la massima aspirazione dell'uomo può essere solo il dominio delle proprie emozioni, in modo tale da sopportare al meglio le sofferenze fisiche e morali di questo mondo. Gli argomenti comuni al pensiero stoico e a quello epicureo consentivano a Ficino di articolare una confutazione unica per entrambi, senza che egli ritenesse necessario riportare in modo esplicito il concetto di *atarassia* di Epicuro; la conseguenza nella prosa della *De felicitate*, tuttavia, è uno sbilanciamento in direzione di quell'*ad speculationem veritatis* che avrà plausibilmente indotto Lorenzo ad assimilare Epicuro a Democrito, che nel passo successivo dell'epistola è accusato di speculare le cose terrene («*alia est contemplatio ... subcelestium, alia celestium, alia super-celestium. Democritus in prima speculatione finem statuit*», rr. 60-62). Quanto all'opinione degli stoici, secondo la quale il vero bene starebbe nella pratica delle virtù morali, essa viene da Lorenzo estesamente confutata a III 88-99, con l'aggiunta rispetto a Ficino della postilla aristotelica secondo cui il piacere che sia misto a dolore sia comunque un male, appunto il caso dell'esercizio delle virtù morali, tanto più apprezzate quanto più duramente messe alla prova. A quel punto, l'impressione di aver trattato a sufficienza l'argomento e il nuovo taglio aristotelico imposto dal Magnifico a questi versi, avrebbero reso superflua la parafrasi della similitudine ficiniana secondo cui le virtù morali non andrebbero ricercate per sé, «*sed tanquam medicine quedam ad purgationem tranquillitatemque animi*» (rr. 55-56), che nel modello fungeva un po' da *summa* di quanto espresso fino a quel momento (rr. 49-54).

Vi sono altri cinque passi della *De felicitate* che Lorenzo ha ritenuto opportuno escludere dal volgarizzamento, nei quali, a differenza dei due casi precedenti, le motivazioni di origine letteraria si spostano dal testo (e dal contesto dei singoli canti) al genere e alla struttura del *De summo bono*. Ciò che accomuna questi brani, è da una parte il tema precipuamente ficiniano della *conversio in Deum* per atto di volontà (o amore), con i relativi corollari, e dall'altra lo stile, stante il tono altamente evocativo e partecipe assunto dalla prosa latina (rivelato per lo più dalla presenza di interrogativi, di osservazioni parentetiche, di esempi e di complesse figure etimologiche). Una veloce disamina dei cinque brani rivela come essi si differenzino l'uno dall'altro per l'analisi di un aspetto particolare dell'atto di fruizione di Dio e del processo di *conversio*, alcune volte solo citato ed altre trattato esplicitamente: il passo alle rr. 140-61, ad esempio, ragiona sulle ragioni naturali in forza delle quali la volontà, e non l'intelletto, è deputata al godimento di ciò che è buono, e quindi di Dio, cosa che consente a Ficino di affermare più avanti (rr. 173-81), che all'uomo è concesso un maggior grado di beatitudine rispetto alle intelligenze angeliche, poiché essi pur conoscendo Dio, per la natura dell'atto intellettuale si mantengono all'esterno di esso, mentre l'atto di amore concede all'anima umana di *convertirsi* nella divinità, sia godendone l'amore che conoscendola appieno; ma in altri passi, Ficino si occupa di questioni preliminari o di corollari del proprio pensiero, come la dimostrazione che la fruizione di Dio non può essere completa qualora l'anima non sia astratta dal corpo, *conditio sine qua non* per cui la mente possa iniziare il processo di conversione in Dio (rr. 198-206), o quella secondo la quale, sebbene la fruizione di Dio sia possibile sia per intelletto che per volontà, il tipo di unione raggiungibile tramite l'atto conoscitivo non sia conforme alla natura di Dio, che essendo amore infinito richiede un atto unitivo di conversione ed espansione spirituale, appunto quello messo in atto dalla volontà (rr. 213-16); il passo conclusivo della *De felicitate*, infine, asserisce che il grado di felicità nell'aldilà sia determinato dai meriti terreni e ragiona nuovamente sul processo di conversione in Dio per amore, giungendo alla conclusione che la vera beatitudine sia

irreversibile, in quanto chiunque abbia sperimentato il bene di Dio, avendo trovato un oggetto conforme alla natura della propria anima, capace di appagare in eterno il proprio desiderio, anche qualora decidesse di cercare altrove, constatata l'insufficienza di ogni altro bene esistente, ritornerebbe sempre a fruire Dio (rr. 220-250). Il tema neoplatonico della *conversio in Deum*, già di per sé complesso possedeva una carica speculativa tale da richiedere una certa familiarità con i concetti esposti, anche in ragione dei vari corollari (atto di) intelletto o (atto di) volontà. Ma l'ostilità della materia era solamente uno degli ostacoli posti dal testo ficiniano a Lorenzo, visto che l'operazione di parafrasi richiedeva non solo la traduzione della prosa in volgare, ma anche la sua restituzione in versi, in cui l'andamento logico del discorso filosofico veniva ad essere ulteriormente complicato dalla prosa "etimologica" di Ficino. Eppure più che alla – carente – formazione filosofica del Magnifico, che lo obbligava giocoforza a mantenersi più vicino alla lettera ficiniana, l'esclusione di questi cinque brani andrà ricondotta alla natura del *De summo bono*, il quale continuava ad essere nelle intenzioni dell'autore un poemetto didattico-filosofico dalla cornice bucolica redatto in lingua volgare. Del resto, proprio il genere e la lingua dell'opera stabilivano quale fosse la materia dell'opera, e ne dichiaravano implicitamente la non volontà di speculare nel dettaglio le più sottili questioni teologiche. Il fine che si poneva lo scritto laurenziano (oltre, ovviamente, ad essere testimonianza del tirocinio platonico del signore con il suo maestro) non voleva andare oltre l'individuazione di che cosa fosse il vero bene, la cui definizione sarebbe stata raggiunta grado per grado a partire dall'opinione comune per cui esso è ritraibile in vita, passando per la disamina tradizionale dei beni apparenti di fortuna, del corpo e dell'anima, per concludersi nell'atto di fruizione di Dio tramite una volontà, la quale rimane però distante da quell'atto di acquisizione di Dio per conversione ed espansione dell'anima descritto da Ficino in molte delle sue opere, ed anche qui nella *De felicitate*. Si consideri inoltre che il *De summo bono* si conclude con una preghiera, l'*Orazione a Dio*, che di platonico non ha nulla se non qualche termine, qualche espressione o qualche gioco etimologico riconducibile a Ficino, risultando perciò assolutamente ortodossa dal punto di vista religioso e, ciò che più importa, più prossima ad una lauda cristiana che ad un inno, per limitarsi al tirocinio filosofico di Lorenzo, del *Corpus Hermeticum* o dell'*Asclepius*.

Per dare un'idea degli argomenti trattati nella *De felicitate* e di come essi fossero, oltre che difficilmente traducibili in versi, anche poco pertinenti ai fini di un'opera come il *De summo bono*, mi limiterò ad analizzare il passo più complesso e coerente (anche perché più esteso) tralasciato da Lorenzo (rr. 220-50),¹¹⁹ e nel quale Ficino tratta della comunione con, e conversione in, Dio per amore, e di che cosa accada tra l'anima amante e Dio una volta che sia avvenuta l'unione, allorché l'anima ha raggiunto il massimo grado di beatitudine. Il brano è preceduto da una sentenza per cui la beatitudine sta nel fruire Dio per volontà, poiché l'amore è un atto unitivo, e comporta la dilatazione e la conversione dell'anima in Dio; procede poi presentando un'idea elettiva di salvezza (la conoscenza dei misteri di Dio, e la teologia come scienza che li studi, è riservata a pochi sapienti) secondo cui l'amore che l'anima riceve da Dio dopo la morte è proporzionale all'amore a lui dimostrato da questa, cosicché diverse anime fruiscono diverse virtù e diverse idee di Dio. Infatti, se la fruizione di esso è concessa a tutti, per molti è solo parziale, limitata alle singole idee anziché a Dio nella sua interezza, cosicché non lo possiedono in modo

119 Cfr. Ficino, *Lettere* I, pp. 208-9; gli altri passi non parafrasati sono a p. 206, r. 140-61; p. 207, r. 173-81; p. 208, r. 213-16.

eccellente; solo il possesso eccellente, garantito dall'amore totale, consente di essere assunti al cielo («divino choro», r. 226) e di posare quieti nella beatitudine a fruire la cosa amata, e amandola vivere finalmente nella vera felicità; e questo perché quando due amanti portano a compimento il loro amore, ciascuno di essi raggiunge la quiete nel possesso dell'altro, cessano le preoccupazioni («curam», r. 230; probabilmente quelle che suscita il desiderio reciproco che permanga inappagato), e l'amante può godere della bellezza dell'amato. Il godimento reciproco sazia allora entrambi gli amanti e oltrepassa il limite della loro capacità amorosa («ad summum sue capacitatis exuberat», r. 232), e fa sì che non abbia bisogno di nient'altro (si ha, dunque, l'appagamento del desiderio infinito); e in conseguenza di ciò la volontà del sentimento amoroso impone alla giustizia divina di donare a sua volta il proprio amore. Segue poi il blocco argomentativo riguardante l'irreversibilità della vera beatitudine, aperto dall'affermazione per cui è impossibile separare l'anima beata da Dio, né con la forza, poiché non vi è potenza (intesa qui come forza unitiva) maggiore di quella divina, contro il volere dell'anima, né da parte dell'anima *sua sponte*, perché l'anima, dopo aver conosciuto la causa di ogni bene, saprebbe di non poter trovare il bene altrove; e se il bene ha la capacità di indurre ad essere desiderato con una forza («appetendi vim», rr. 240-41) paragonabile a sé, allora nel bene infinito si eserciterà un appetito senza fine; e se anche la mente si posasse in un bene, sentendolo inadeguato, ritornerebbe immediatamente a quello infinito. A questo punto l'anima può vivere felice nonostante il corpo, il quale è contraddistinto dal moto discendente (diretto verso i beni materiali), perché la beatitudine fa sì che viva nel moto ascendente (diretto verso Dio): tali moti sono indotti il primo dall'unione fra l'anima e il corpo, il secondo dalla separazione tra l'anima e Dio, ma entrambi cesseranno, allorché l'anima (dopo la morte) si rivolgerà solamente all'infinita quiete divina. Il passo, e la parte argomentativa dell'epistola, si conclude con l'affermazione per cui coloro la cui anima si lascia (o viene) separata dal bene non si trovavano davvero nella beatitudine, ma o credevano di esservi, e allora ignoravano che cosa fosse il bene, o sapevano di non esservi, a causa di un desiderio debole e malato.

Come si vede, i luoghi passibili di essere giudicati poco ortodossi sono una minima parte, e cioè uno in apertura del brano, in cui è presentata una gerarchia dei gradi di beatitudine (rr. 220-24), e un secondo, in cui si sottolinea come il contraccambio da parte di Dio dell'amore umano con il proprio sia necessario, una sorta di innesco automatico (e indipendente da Dio onnipotente) dell'atto unitivo, mentre ben più numerosi sono i passi in cui Ficino si occupa di sottigliezze argomentative, come ad esempio il lungo passo in cui si spiegano le ragioni per le quali l'anima beata non sia passibile di tornare alla sua precedente condizione di errore (rr. 243-50). Insomma, se era doveroso che Ficino, in qualità di filosofo platonico di fama e di reggitore dell'Accademia platonica di Firenze, prestasse tanta attenzione a questioni di dettaglio e a minuzie di sapore puramente speculativo, così non era per Lorenzo, il quale, pur essendo un "platonico", rimaneva pur sempre un discepolo, certo lungi dal voler discettare sugli innumerevoli corollari della teoria dell'amore del maestro, ma soprattutto egli rimaneva un poeta e non un filosofo, come egli stesso si presenta proprio nel IV capitolo del *De summo bono*, allorché si accinge a scrivere della contemplazione del superceleste e di Dio, del perché la contemplazione di Dio per volontà sia preferibile a quella per intelletto, e del premio concesso da Dio all'anima che sceglie di amarlo:

Sanza esser suto da altro nume scorto,
modulato ho con la zampogna tenera
el verso, col favor che Pan ne ha porto:
Pan, quale ogni pastore onora e venera,
il cui nome in Arcadia si celèbra,
che impera a quel che si corrompe e genera.
(IV 1-6)

E:

Musa, tu le parole e 'l verso ditta,
e quella luce che Minerva prome,
come mostra è da lei, da te sia scritta.
Apollo, se ami ancor le caste chiome
della tua tanto disīata Danne,
soccorri a chi ritiene il suo bel nome,
e tanto del tuo sacro furor danne,
non quanto a me conviensi, ma al subietto
di che debbo cantar bisogno fanne.
(IV 34-42)

Dove si noti che Lauro – e quindi Lorenzo – si professa sempre poeta, canti egli le cose terrene («quel che si corrompe e genera», v. 6) con Pan o questioni teologiche inerenti la contemplazione con Apollo e con Calliope (la «Musa» invocata al v. 34).

1. 6. Genere e modelli.

Sono numerosi gli elementi di quelle parti sopravvissute alla prima redazione che depongono a favore di una sua collocazione all'interno del genere, diffusissimo nel Quattrocento, dell'*altercatio*, o *disputatio* (o *conflictus*). Esso era giunto alle Origini romanze attraverso la *disputatio* mediolatina (a sua volta erede della bucolica classica), la quale presentava tipicamente una struttura binaria entro cui si opponevano due altercanti, e in essa concorrevano modelli retorici e giuridici. Per quanto riguarda le figure altercanti, si tratta di entità astratte personificate che sono in qualche modo legate alla morale, alla filosofia o alla religione (come la verità e la menzogna, la preghiera e la predicazione, il demonio e Cristo, ecc.), ma anche ad argomenti più ameni, ad esempio quale sia la preferibile tra due stagioni (celebre il *Conflictus Veris et Hiemis*), o quale sia il migliore tra due fiori (in genere la rosa o la margherita, opposte spesso al giglio), o il più forte o furbo tra due animali, e simili. La disputa era un genere molto elaborato, e spesso si tramutava in un faticoso esercizio di diritto e retorica, la cui combinazione di sottigliezze giuridiche e di abilità letteraria era così criptica da non essere neppure percepita da un lettore estraneo all'ambito notarile, ove questi testi erano generalmente redatti. Si deve ad un'ulteriore complicazione del genere la comparsa, all'interno della *disputatio*, di un giudice, il cui scopo è ascoltare le ragioni dell'una e dell'altra parte (talvolta, le accuse dell'una contro l'altra) ed esprimere il proprio verdetto sulla questione; il giudice, tuttavia, più di essere una figura necessaria alla risoluzione della disputa, era l'espedito tramite il quale l'autore aveva modo di mostrare tutta la propria abilità, con la ricostruzione – se così si può dire – non solo della fase istruttoria, ma anche della sentenza. La presenza del giudice, del resto,

non è indispensabile alla conclusione della disputa, visto che spesso i processi vedevano contrapporsi entità, virtù, e figure esemplari, le quali venivano immediatamente identificate dal lettore come vincitrici del processo perché preferibili sotto il rispetto morale e religioso (la verità contro la menzogna, Cristo contro il demonio) o per motivi storici (Augusto rispetto a Cesare), orientando fin dal principio il testo a favore dell'altercante a lui più congeniale (è il caso dei *conflictus* tra fiori o tra stagioni), spesso dedicando ad esso anche più versi rispetto all'altro.¹²⁰

In epoca umanista si assiste ad una evoluzione del genere, indotta nel caso delle realtà comunali come Firenze, da una polarizzazione verso alcuni temi propri dell'Umanesimo civile, o comunque pertinenti ad una realtà cittadina e mercantile tutta proiettata alla ricerca dell'utile, inteso sia in senso concreto che in senso figurato. È sufficiente scorrere qualche pagina di Leon Battista Alberti o di Coluccio Salutati, per farsi un'idea della *forma mentis* della generazione precedente al Magnifico, un'ideologia che dal piano giuridico e politico era migrata, tramite i dotti cancellieri e le scuole private dei rampolli delle grandi famiglie appartenenti all'oligarchia comunale, nonché tramite l'elezione fra i docenti dello Studio fiorentino di intellettuali aristotelici, anche nella cultura letteraria delle nuove generazioni. Uno dei portati fondamentali dell'Umanesimo civile fiorentino sta proprio nell'aver introdotto nel volgare i temi e le tecniche di quella borghesia cancelleresca e mercantile che deteneva il potere politico ed economico, e che nel tempo era andata trasferendo all'interno della letteratura – sia consciamente che passivamente – la propria ideologia civile e comunale. I pensatori delle generazioni immediatamente precedenti a quella del Magnifico (dapprima i dotti cancellieri, e poi gli esponenti di rilievo delle più ricche famiglie ottimate e mercantili, a cui apparteneva del resto lo stesso Cosimo, il quale pure si occupò di politica culturale), al fine di giustificare per Firenze la forma della repubblica, erano andati producendo un'enorme biblioteca di testi volgari e latini, in cui grande importanza avevano le questioni civili, fra le quali la più rilevante riguardava l'ordinamento della società, con la condotta del singolo come corollario essenziale. Il canone di giudizio della moralità dell'individuo è derivato, come già in Petrarca, da una sintesi fra la patristica e i moralisti latini, e fra questi secondi, i più frequentati, sia per ragioni di scuola sia per la conformità delle loro teorie con un ideale civile, sono Cicerone e Seneca, ma anche Orazio, Quintiliano e Lucrezio; a questi autori andranno poi accostati i filosofi greci, Aristotele e Platone, il cui studio in questi anni rinasce *ex novo* su traduzioni dal greco di mano occidentale come Bruni e Salutati. La necessità di costruire un modello di civiltà in cui l'individuo sia il fulcro dell'ordine sociale, il quale sarebbe a sua volta realizzato da una forma di governo repubblicana, comporta l'ingresso nelle opere (e nei generi) della letteratura volgare di temi generalmente appannaggio della cultura latina, come appunto il confronto tra la vita di città e la vita di campagna, declinato nella particolare veste "civile" di vita attiva contro vita contemplativa.

Quanto alla prima redazione del *De summo bono*, la sua appartenenza al genere della *disputatio* è dimostrata dalla concorrenza di numerosi elementi, sia interni che esterni. Il primo degli elementi interni all'opera che ne consente la collocazione all'interno del genere della disputa umanistica è lo sviluppo del contenuto intorno al tema classico

120 Sul genere letterario della disputa, cfr. Maria Corti, *Il genere della «disputatio» e la trascodificazione indolore di Bonvesin della Riva*, in *Il viaggio testuale*, Torino, Einaudi, 1978, pp. 259-88, spec. pp. 259-67; e soprattutto Betty Ney Hedberg, *The Bucolics and the Medieval Poetical Debate*, «Transaction and Proceeding of the American Philological Association», 1944 LXXV, pp. 47-67.

bucolico della contrapposizione città-campagna,¹²¹ con la conseguente – e altrettanto topica – opposizione tra il cittadino e il pastore, e la professione fatta dal testo stesso per bocca di Lauro a II 55-57 («Questo [se la *vita pastoral* sia migliore del *civil fastidio*, com'è detto ai vv. 49-51] *disputavam*, quando sentita / fu la tua lira, et a quel dolce suono / subito *la disputa* fu finita»).¹²² A questo aggiungerei anche il successivo richiamo di Lauro a Marsilio affinché dica quale dei due tipi di vita sia errato («dinne chi di noi erra il ver cammino», v. 59), visto che al filosofo viene riconosciuto il ruolo di giudice ancor prima dell'ingresso sulla scena (*la disputa* finisce quando Lauro e il pastore ne odono la lira, ancor prima di vederlo e di parlargli), ipotesi a favore della quale deporrebbero anche i vv. 67-68: «Ma qual sia questo [il vero bene] a te dir ne conviene, / perché tu 'l sai», che leggerei in senso forte, come: "Poiché tu sai quale sia il vero bene, diccelo". Anche il titolo attribuito dalla stampa antica all'opera, *Altercazione*, depone a favore dell'appartenenza della prima redazione ad un genere molto diffuso ed ormai riconoscibile ai lettori (e anche agli editori) come tale, e ciò è ancora più significativo qualora si consideri come l'editore abbia collocato l'operetta entro il genere della disputa umanistica dopo una lettura solo parziale dell'opera, cioè il primo capitolo, unica parte di vera e propria *disputa*. Insomma, constatata la corrispondenza di una parte dell'opera con il ben noto genere letterario, essa risultava già debitamente identificata, senza bisogno di andare a verificare altre parti, pur strutturali, del genere, come ad esempio la presenza o meno di una figura giudicante esterna agli altercanti, o se il dibattito venisse o meno risolto a favore di uno di questi.

Come si è potuto vedere nel precedente capitolo riguardante la struttura, all'interno del *De summo bono* è presente un lungo monologo filosofico di carattere teorico-speculativo, estesamente ristrutturato ed arricchito grazie ad un sistematico prelievo dalla *De felicitate* ficiniana. Nella prima redazione, tuttavia, esso doveva presentarsi in una forma di estensione più ridotta e con una molto minore articolazione interna, ed è lecito cercare di ricostruirne la fisionomia originaria a partire dai frammenti attribuibili con certezza alla prima redazione, varrebbe a dire, oltre all'intero capitolo I, i versi a II 1-106; III 100-18, 149-66; IV 1-48; V 109-78. Quanto al capitolo II, il passo 1-106 dev'essere diviso a partire dal v. 91, e questo da un lato per ragioni di contesto, visto che il verso passa repentinamente dall'accusare l'umanità di ritenere che il bene stia nella vita terrena all'ammonire coloro che pretendono di conoscere Dio anzitempo, e dall'altro in ragione della scusa di prolissità profferita da Marsilio ai vv. 100-2, dopo appena una trentina di versi. Questa seconda parte (II 91-106) andrà in qualche modo unita ai versi conclusivi dell'attuale capitolo III 149-66, sia per l'idea dell'impossibilità di conoscenza di Dio da parte dell'uomo (articolata nella similitudine del frutto amaro a II 91-99 e imputata alle passioni indotte nell'anima dall'unione con il corpo a III 149-66) che per l'uso della metafora dell'ardore patito dall'anima in vita («questo ben ... / sel serba Iddio nel suo superno coro, / ove ogni ardore e passion si extingue», II 103-6; «Perché la mente non può ben comprendere / sendo legata in questo corpo, e, inclusa, / ha disio sempre più alto ascendere; / resta in ansietà e circunfusa / da più ardor per quel ben che li manca», IV 157-61). Riconducibile con certezza alla prima redazione dell'opera è il passo su Marta e Maria Maddalena (sic!) come simbolo rispettivamente della vita attiva e contemplativa a III 100-18, il cui modello è stato rintracciato da Wadsworth nelle *Disputationes Camaldulenses* di

121 Cfr. Lorenzo, *Opere*, ed. Zanato, p. 260.

122 Come notato da Zanato, *ibid.*, p. 259.

Landino,¹²³ opera conclusa già nel 1472, il cui primo libro presenta numerosi punti di contatto con la prima redazione del *De summo bono*, avendo non solo come tema principale la discussione *de vita activa ac contemplativa*, ma anche presentando lo stesso Lorenzo fra i disputanti (l'altro era Leon Battista Alberti), con l'incarico, allora, di perorare la causa della vita attiva e di città. Andrà parimenti assegnata alla redazione originaria l'introduzione del capitolo IV (vv. 1-48), i cui toni bucolici richiamano immediatamente l'apertura del capitolo I e la conclusione del capitolo V. Oltre a questo, Zanato nota come questo brano, che consiste in un'invocazione a Minerva, ad Apollo e alle muse (ma il riferimento è a Calliope, la prima tra le muse), sia assimilabile per temi, stile e forma metrica (il capitolo ternario) ad uno scritto laurenziano schiettamente bucolico come l'*Apollo e Pan*; inoltre nota come il *De summo bono* in generale, almeno nella redazione primitiva che se ne può ricostruire, ricavi numerose tessere da un'altra opera a carattere pastorale, il *Corinto*, composto nella primavera del 1464,¹²⁴ a breve distanza dagli esordi della bucolica volgare a Firenze.¹²⁵ L'intero poemetto si conclude a V 109-78 con una *summa* dei temi trattati nel corso dell'operetta, e proprio l'assenza di alcuni argomenti contenuti in quei brani volgarizzamento della *De felicitate*, in concomitanza con la presenza di versi di gusto evangelico (V 110-14, 127-38), lirico (124-26), bucolico (143-44, 150, 170-75), e l'accenno (157-59) alla disputa tra vita di città e vita di campagna del capitolo I, consente di assegnare la conclusione dell'attuale capitolo V alla prima redazione del *De summo bono*. Il capitolo II, che si apre con il monologo di Marsilio sul tema della vita attiva contro la contemplativa, era costruito in conformità alla dialettica aristotelica più tradizionale, e più che ad un ordinato ragionamento filosofico (di cui è un esempio la stessa prosa della *De felicitate*) doveva far capo ad espedienti tipici della scuola, come la citazione di *auctoritates* scolastiche e bibliche, e il ricorso ad espedienti come gli *exempla* (anche questi, quasi solo evangelici) e motti sentenziosi. Il capitolo III, nonostante la professione "teologica" dell'invocazione a Minerva e ad Apollo, e che doveva costituire la punta speculativa del monologo marsiliano (e della prima redazione del *De summo bono*), si distanziava dai capitoli I e II solo per gli argomenti, ed è improbabile che esso presentasse lo stretto ordine logico-deduttivo proprio dei capitoli IV e V (ai quali è imposto dalla prosa filosofica ficiniana). Inoltre, come suggeriscono ad esempio alcuni versi della conclusione (V 109-38), che l'interpretazione laurenziana del pensiero di Ficino fosse molto più approssimativa, con un'identificazione fra la *voluntas* platonico-ficiniana e la fede cristiana, e il processo di *conversio* in Dio considerato l'attribuzione al fedele che fugge il peccato del perdono e della salvezza.

La redazione primitiva del *De summo bono* sarebbe stata allora decisamente più orientata in senso bucolico, e la parte mistico-speculativa ne avrebbe occupato solo una piccola parte, cosicché, come nota Zanato,¹²⁶ essa sarebbe stata immediatamente riconoscibile come una disputa di ispirazione pastorale, magari esemplata sulla III egloga

123 Cfr. James B. Wadsworth, *Landino's Disputationes Camaldulenses, Ficino's De felicitate and L'Altercazione of Lorenzo de' Medici*, «Modern Philology», L 1952, pp. 23-31, spec. 23-26.

124 La data di composizione è stabilita da Martelli sulla base del *Daphnis* di Naldo Naldi, dedicato a Lorenzo nell'agosto del 1474, citando Naldi lo scritto laurenziano nella propria opera, peraltro infarcita ad arte di rimandi al poemetto del patrono; cfr. Mario Martelli, *Minima adnotanda. II. Per la datazione del «Corinto» di Lorenzo de' Medici*, «Interpres», XIV 1994, pp. 222-26.

125 Sulla nascita e lo sviluppo della bucolica volgare in relazione alla produzione laurenziana, cfr. Zanato, *Percorsi*, pp. 109-15 e 132-34. Sul *Corinto*, cfr. Lorenzo, *Opere*, ed. Zanato, pp. 137-39.

126 Cfr. Zanato, *Percorsi*, p. 126.

di Virgilio, inclusiva di una parentesi edificante sul sommo bene di ispirazione cristiana. La collocazione entro il genere della disputa bucolica sembrerebbe inoltre confermato da Bernardo Pulci, il quale, nella sua premessa al volgarizzamento alla succitata egloga virgiliana, la descrive in modo non molto diverso dal *De summo bono* laurenziano, ovverosia come «piena di litigii & pastorali altercationi», nella quale «Introduconsi prima parlanti e litiganti ... dua pastori. Secundariamente uno giudice si cerca, presente al quale debino disceptare», e «Ultimamente alla sententia che ogni cosa conclude per ordine si diviene»;¹²⁷ dove in Lorenzo sono opposti un pastore e un abitante della città e il dibattito, anziché svolgersi dinanzi al giudice, avviene tra i due soli altercanti, a Marsilio viene richiesto solo in seguito, dopo il suo ingresso in scena, di esprimere la propria sentenza riguardo a quale delle due opinioni sia quella corretta, presupponendo che egli fosse già informato sulla questione vita attiva-vita contemplativa. Quanto all'opposizione tra il cittadino e il pastore, essa viene individuata da Zanato in un'altra grande figura della parabola bucolica volgare di Firenze, ovvero Luca Pulci, il cui *Driadeo d'amore* (1465) mette in scena una contesa tra Lauro, abitante della città e *alter ego* di Lorenzo, e il pastore Tavaiano, le posizioni del quale risultano però ribaltate rispetto a quelle del *De summo bono*; proprio quest'operetta avrebbe voluto essere un'esposizione aggiornata del proprio pensiero, mutato in età matura, dopo gli anni di governo condotti accanto al padre Piero e dopo la critica fase di insediamento al potere dopo la morte di questi nel 1469. A ben vedere, il fatto che Lorenzo ritorni al metro del capitolo ternario, nonostante il successo della sperimentazione dell'ottava ottenuto con la *Nencia da Barberino* nei secondi anni Settanta, opera anch'essa di ambito pastorale, ottava poi perfezionata nell'*Uccellazione di starne*, posteriore di un lustro e collocabile immediatamente a ridosso della prima redazione del *De summo bono*, nell'estate del 1473, potrebbe suggerire l'intenzione da parte del Magnifico di rispondere "per le rime" proprio al *Driadeo*, onde presentare le sue più recenti convinzioni filobucoliche ed anticittadine, nei confronti delle quali si pronuncerà più distesamente nel *Comento*, in particolare al capitolo XXI.¹²⁸ Il ritorno a stili riconducibili all'«accademia di buccoici» guidata dai fratelli Pulci, come l'andamento sentenzioso o i rimandi ad Orazio, come nella *Pistola VIII* di Luca Pulci,¹²⁹ o l'uso del verso sdruciolato, riscontrabile nelle *Egloghe* di Francesco Arzocchi e caro allo stesso Luca (ben trentasei endecasillabi nella parte del *De summo bono* riconducibile alla prima redazione), è mediato però da nuove esperienze poetiche, in particolar modo, come nota Zanato,¹³⁰ dalla *Commedia* di Dante, la cui divisione in canti (e in cantiche) consentiva sia la ripartizione della materia da trattare in scene drammatiche interconnesse ma autonome (si pensi al capitolo I, interamente costituito dal dibattito tra Lauro e Alfeo, di contro al capitolo II, modulato intorno alla figura di Marsilio e alla sua presentazione come maestro e guida), sia la sua dilatazione, potendo se necessario – e necessario fu – consentire una ristrutturazione dell'opera ottenuta tramite l'inserimento di materiale poetico nuovo. Proprio alla proiezione alla suddivisione in canti-capitoli della terzina dantesca, capace di dare al metro una dimensione orizzontale, è affidato il compito di rendere possibile

127 Cito da Zanato, *Percorsi*, p. 126 (a sua volta da Bernardo Pulci, *sine titulo* [cd. *Bucoliche elegantissime*], Firenze, Miscomini, 1482, f. b iiii r; da integrare con Francesca Battera, *L'edizione Miscomini (1482) delle «Bucoliche elegantissimamente composte»*, «Studi e problemi di critica testuale», 1990 XL, pp. 149-85).

128 Cfr. Zanato, *Percorsi*, p. 126.

129 *Ibid.*, pp. 127-28.

130 *Ibid.*, p. 129.

l'estensione da tre a cinque capitoli; del resto, Lorenzo aveva già compiuto un primo esperimento prima del 1469 con gli otto capitoli del *Simposio* (in alcuni luoghi del quale, tra l'altro, parodiava le teorie espresse da Ficino nel *De amore*), e ritorna alla terza rima in più canti proprio con l'*Apollo e Pan*, il quale, e per la sua matrice bucolica e per diverse affinità formali e lessicali, dev'essere ricondotto agli stessi anni di stesura del *De summo bono* (al quale sarà stato forse di poco posteriore). L'*Apollo e Pan*, per quanto più conforme al canone del canto amebeo pastorale delle *Ecloghe* virgiliane, e contraddistinto quindi da una maggiore carica lirica (vi abbondano tessere dai *Fragmenta* petrarcheschi), potrà allora essere sondato alla ricerca di modelli latini condivisi con il *De summo bono*, come Ovidio, il cui XI libro delle *Metamorfosi* dà l'abbrivio al componimento, il Seneca tragico, Virgilio, ma anche Calpurnio, Catullo, Germanico e Valerio Flacco.¹³¹ Un'idea di esclusiva verticalità traspare invece da scritti bucolici come il *Corinto* e la *Nencia da Barberino*, compatti e lineari, e in sé autoconclusivi, e del resto le due opere non facevano altro che replicare la forma unitaria ed interrotta dei modelli volgari e latini, medievali e classici, del genere bucolico. Se i modelli latini non potevano proporsi come valido modello di struttura (la quale entra nell'egloga volgare senza variazioni), poiché la natura monolitica della stessa impediva l'espansione della materia sia in verticale che in orizzontale (inconveniente condiviso peraltro da un altro metro teoricamente praticabile come la canzone), essi, specie quelli riconducibili al Medioevo, consentivano la trattazione di contenuti morali all'interno di una cornice drammatica pastorale a due o tre voci, cosa che a sua volta consentiva al Magnifico di orientarsi, nella ricerca di argomenti e modelli, verso testi i quali, sebbene non immediatamente riconducibili ai temi o all'ambiente bucolico, presentassero con questi punti di contatto.¹³² A riconferma di ciò, Zanato individua dietro lo sviluppo tipico del passo introduttivo del *De summo bono* (I 1-114) l'influenza della *Phaedra* di Seneca (è il discorso di Ippolito ai vv. 483-525), il cui dettato viene sottoposto alle esigenze dell'*altercatio* sui temi della vita attiva e della vita contemplativa, con l'importazione all'interno del poemetto di argomenti, figure e lessico, secondo un processo che, a livello generale, era in grado di arricchire il genere della bucolica volgare di elementi nuovi, capaci di aggiungersi al tradizionale repertorio della bucolica latina classica e medievale.¹³³

Quanto al tema principale del *De summo bono*, cioè l'opposizione delle coppie vita di città-vita attiva e vita rustica-vita contemplativa, esso si rifaceva a tutta una serie di dispute precedenti di qualche secolo, e riuniva in sé due delle tre grandi questioni del pensiero medievale e umanistico, e cioè la disputa aristotelica e scolastica sulla vita attiva e la vita contemplativa, quella umanistica *de lege et medicina*, reinventata da Petrarca, passando per *Salutati* e coltivata poi da altri umanistica, in cui si discuteva se fosse più utile il potere civico e attivo della giurisprudenza o quello speculativo dell'indagine fisica, e infine quella topica, intima dell'una come dell'altra, dell'*otium aut negotium*.¹³⁴ Che il *De summo bono* possa essere inserito in tale filone filosofico-letterario è confermato dal

131 Per un'analisi approfondita dell'*Apollo e Pan* e dei suoi modelli, nonché per un'edizione critica del componimento, cfr. Zanato, *Percorsi*, pp. 134-150 (il testo critico è riportato alle pp. 145-50).

132 Cfr. Zanato, *Percorsi*, pp. 129-32.

133 Per il confronto puntuale tra i due passi citati della *Phaedra* e del *De summo bono*, *ivi*.

134 Cfr. Lorenzo Mainini, *Rusticus, civis aut philolophus. Epistemi a confronto, modelli intellettuali e una "memoria dantesca" nel De summo bono di Lorenzo de' Medici*, in *Dai pochi ai molti. Studi in onore di Roberto Antonelli*, a cura di Paolo Canettieri e Arianna Punzi, Roma, Viella Editrice, 2014, vol. II, pp. 991-1014, qui alle pp. 995-96.

rimando a due scritti di tema analogo, come il già citato *Driadeo* di Luca Pulci, in cui la disamina si limita però all'opposizione vita di città-vita di campagna, e le *Disputationes Camaldulenses* di Cristoforo Landino, dove tale binomio, in ragione della natura filosofica dell'opera, si orienta ben presto nel confronto tra vita attiva-*negotium* e vita contemplativa-*otium*. In entrambe le opere, infatti, Lorenzo compare quale protagonista della disputa e come sostenitore, dietro la figura del proprio *alter ego* Lauro nel *Driadeo* e in qualità di se stesso nelle *Disputationes Camaldulenses*, della preferibilità della vita cittadina e attiva contro quella pastorale e contemplativa, opinione sostenuta nella prima delle due opere dal pastore Tavaiano, nella seconda da Leon Battista Alberti. Un rapporto privilegiato fra lo scritto di Landino e il poemetto laurenziano è del resto suggerito dalla presenza, fra i protagonisti degli incontri di Camaldoli, di Marsilio Ficino, chiamato ad intervenire (nel secondo libro dell'opera) proprio sulla questione *de summo bono*, e più in particolare su come esso debba essere fruito, se tramite la volontà o l'intelletto; al cui proposito, Ficino è presentato come sostenitore dell'intelletto, e quale suo antagonista, fautore della *voluntas*, Landino pone proprio Lorenzo. Qualora si consideri che le *Disputationes Camaldulenses* risalgono al 1472,¹³⁵ la posizione intellettualistica attribuita a Ficino parrebbe decisamente obsoleta non solo rispetto a quella a lui attribuita nel *De summo bono*, ma soprattutto rispetto a quella apertamente dichiarata da egli stesso nel *De amore* del 1469, la qual cosa ha indotto parte della critica a vedere nella stesura congiunta da parte di Ficino e di Lorenzo, da poco suo nuovo discepolo sulla via del platonismo, una risposta polemica a Landino, reo di aver assegnato al maestro neoplatonico una posizione che non gli apparteneva più. Il merito di aver inquadrato tale problema spetta a Mainini, il quale, sulla scorta di un precedente studio di Wadsworth,¹³⁶ dimostra come il fine ricercato da Landino con la pubblicazione delle *Disputationes Camaldulenses* fosse quella di accreditarsi presso l'*intelligencia* fiorentina come maestro del futuro "signore" della Repubblica, e come egli cercasse di raggiungere il proprio scopo presentando il personaggio di *Laurentius* come un nuovo modello di oratore, un oratore per così dire "sapiente", la cui *vim persuadendi* si basasse sulla tradizionale – ma, come s'è detto, rinnovata – razionalità retorico-umanistica, piuttosto che su quella filosofica di stampo aristotelico e scolastico.¹³⁷ La duplice insufficienza della retorica e della dialettica filosofica viene infatti dichiarata sia da Lorenzo («Haec igitur, quae declamatorie et, ut apud Landino me exercere soleo, magis quam philosophice mihi pro vita dicenda viderentur idque magis adeo»),¹³⁸ che dall'Alberti, costretto a passare in continuazione dal discorso retorico a quello filosofico, onde essere comprensibile sia all'avversario (che comunica in quel registro, ma anche ad un interlocutore come Marsilio Ficino), sia agli altri uditori della disputa (Alamanno Rinuccini, Donato e Pietro Acciaiuoli), identificati più avanti come filosofi aristotelici («Atque ut in conspectu tantorum philosophorum philosophum sapere videar, huiusmodi summatur exordim», «Sed cum hac dialectice a nobis magis quam oratorie proferantur,

135 Questa l'opinione dell'editore moderno; cfr. Cristoforo Landino, *Disputationes Camaldulenses*, a cura di P. Lohe, Firenze, 1980, pp. XXX-XXXIII. Fubini sposta la cronologia dell'opera al 1474; cfr. Riccardo Fubini, *Cristoforo Landino, le Disputationes Camaldulenses e il volgarizzamento di Plinio: questioni di cronologia e interpretazione*, in Id., *Quattrocento fiorentino. Politica, diplomazia e cultura*, Pisa, Pacini, 1996, pp. 303-332.

136 Cfr. Wadsworth, *Landino's Disputationes*, pp. 23-31.

137 Cfr. *supra*, nota 129.

138 Cfr. Landino, *Disp. Camal.*, p. 143.

tentemus alia quoque via»¹³⁹ La disputa resterà poi inconclusa (e il II libro si apre con un tema totalmente nuovo), senza che nessuno dei due altercanti sia riuscito ad avere la meglio sull'altro, né la cosa stupisce, visto che Landino, in qualità di maestro di oratoria, giudicava il discorso filosofico un accumulo sterile e meccanico di postulati e deduzioni (così è presentato in bocca all'Alberti), riconoscendo però anche l'insufficienza della "ragione retorica" di *Laurentius*, le cui vittorie erano spesso raggiunte a scapito della verità, grazie alla sola abilità di persuasione dell'oratore, in ciò ripercorrendo le orme di autori come Quintiliano e Cicerone.¹⁴⁰ È forse imprudente Mainini, allorché ritiene che Landino volesse, con le sue *Disputationes Camaldulenses*, proporre a Lorenzo due stili intellettuali, rispondenti l'uno alla razionalità filosofica e l'altro a quella umanistica, suggerendogli implicitamente quale dei due adottare, soprattutto se si considera che la soluzione proposta da Landino alla crisi della razionalità retorico-umanistica non sarà tanto di tipo culturale, ma punterà alla costruzione di un modello umano (individuale e sociale), il quale verrà però formalizzato – come osserva del resto lo stesso Mainini – solo molti anni più tardi, con il *De vera nobilitate* del 1487. E il *De summo bono* di Lorenzo sarebbe proprio la risposta a questa *impasse* sostanziale constatata dal suo primo maestro, Landino, che rivendicava la paternità intellettuale nella formazione del giovane principe.¹⁴¹ Il primo capitolo del poemetto laurenziano, infatti, riprende i temi trattati nel libro I delle *Disputationes Camaldulenses*, e sebbene in esso Lorenzo-Lauro adotti ora una posizione opposta, e favorisca cioè la vita agreste e contemplativa su quella cittadina e attiva, il suo discorso risponde anche qui al razionalismo dialettico di stampo retorico a lui attribuito da Landino; e il discorso del pastore Alfeo non si regge, come nel caso dell'Alberti, sul raziocinio filosofico, ma sulla stessa ragione retorica dell'antagonista. Ancora, a differenza di quanto accadeva nell'opera di Landino, Alfeo – com'è detto al termine del capitolo – ritiene parimenti dolorose sia l'una che l'altra vita, cosicché il suo discorso si limita a demolire con gli strumenti della retorica stessa, quello di Lauro, tutto parole e sentenze, in ciò dimostrandone non solo l'insufficienza, ma la falsità vera e propria (la prima accusa mossa da Alfeo a Lauro è quella di mescolare il vero con il falso: «Deh, perché il vero con la menzogna auggi?»), ma si veda tutto il passo, a I 124-27). L'aporia con la quale si conclude il capitolo I del *De summo bono*, allorché il pastore dice: «mal contento ciascun, non sol noi dua» (I 169), starebbe a dimostrare l'incapacità da parte della retorica sia di individuare la verità (intesa in senso filosofico), cosa già ammessa da Landino, sia di giungere a una qualsiasi "verità" retorica, e in questo essa significherebbe il fallimento «di quella "ragione retorica" riconosciuta come perno del sistema intellettuale umanistico».¹⁴² L'inserimento di Ficino-Marsilio nell'operetta laurenziana, la si consideri in tre o in sei capitoli, sarà conseguenza del riconoscimento del neoplatonismo di marca ficiniana come un pensiero filosofico nuovo, dotato di strumenti e forme in grado di condurre alla verità, diversamente da quanto, come giustamente aveva osservato Landino, avrebbe potuto fare la tradizionale filosofia aristotelico-scolastica. E il transito dall'uno all'altro (quello implicato nel platonismo religioso di Ficino) *epistème* sarebbe dimostrato proprio dalla congiuntura dei fatti letterari con la biografia di Lorenzo, come il fatto che egli si proclami

139 *Ibid.*, risp. p. 13 e pp. 63-64. Per una trattazione più estesa di tutto l'argomento, rimando a Mainini, art. cit., pp. 997-1001.

140 Si vedano, tra i tanti esempi disponibili, Quintiliano, *Institutiones*, II XV, e Cicerone, *De optimo genere oratorum*, I 3.

141 Cfr. Mainini, ed. cit., p. 1001.

142 *Ibid.*, pp. 998-99.

sostenitore della vita rustica e contemplativa, che alla disputa inconcludente del capitolo I si oppongano due (quattro) capitoli di solo monologo filosofico, che l'opera sia simbolicamente divisa in due parti dall'invocazione a Minerva, Apollo e Calliope, figurazione della teologia (a IV 7-45; di contro alla poesia solo terrena di Pan, alla quale Lauro dice di essersi affidato sino a quel momento, IV 1-6), e che al contempo vi sia un avvicinamento, all'insegna del rapporto discepolo-maestro, con Ficino.¹⁴³ Per quanto riguarda in particolare la sproporzione sottolineata da Mainini tra il capitolo I, unico dedicato alla disputa retorica, gli altri quattro di monologo filosofico,¹⁴⁴ tuttavia, si dovrà ricordare che essa risultava molto meno pronunciata nella redazione originaria in tre capitoli; allo stesso modo, all'interno del monologo filosofico, la parte strettamente logico-deduttiva doveva essere più limitata di quella a noi pervenuta, e comunque più conforme ad altri scritti volgari sul sommo bene (come dimostrano i prelievi dal I libro delle *Disputationes Camaldulenses* di Landino, ma anche i diffusi richiami a modelli biblici, invocati come verità non soggette a dubbio). E ciò, lungi dall'inficiare la tesi del "balzo" epistemologico compiuto da Lorenzo, la conferma, come si deduce dal testo stesso, ove il discorso di Marsilio richiama schemi e procedimenti schiettamente filosofici, tanto da aprire il proprio intervento con il principio aristotelico per cui il vero possa essere raggiunto tramite la cognizione degli errori opposti («Più facil è, chi 'l vero ha ben raccolto, / veder dove non è, che aver compreso / qual sia ...», II 73-75), e rifacendosi più avanti al metodo deduttivo («E come più nostra natura offende / dolersi che ignorar, pel suo contrario / el gaudio, per più ben che 'l veder prende», V 31-33), e tanto da ritenere legittimo ristrutturare la redazione originaria in senso logico e scientifico, riportando in volgare estesi brani di un trattato filosofico come la *De felicitate* di Ficino.

CONCLUSIONE

Gli argomenti portati sino ad ora, insomma, convergono nel fare del *De summo bono* di Lorenzo de' Medici un'opera di transizione dai temi e dagli stili degli anni giovanili legata sia alla sua biografia, contraddistinta proprio nel periodo 1472-76, allorché attendeva alla stesura e al rimaneggiamento dello scritto, dall'avvicinamento al magistero di Marsilio Ficino e alla filosofia platonica, sia all'impulso di sperimentazione a lui connaturato. Nel *De summo bono*, infatti, al cambio della materia trattata, con il passaggio dal canto d'amore di Corinto a Galatea, dagli «amorazzi» villani del bovaro Vallera nella *Nencia da Barberino*, o dagli irridenti versi del *Simposio*, parodia e critica di una Firenze schietta e meschina, o ancora dalla vita goliardica della «brigata» descritta nell'*Uccellazione di starne*, alla riflessione filosofica sul sommo bene, sulla scorta – ma verrebbe da dire spinta – di Landino, le cui *Disputationes Camaldulenses* furono di ispirazione a Lorenzo per l'intera questione vita di città-vita di campagna e *vita activa ac contemplativa* (sebbene di questa seconda opposizione non restino, dopo l'ampliamento da tre a sei capitoli, che poche tracce),¹⁴⁵ e di Ficino, la cui disputa *de felicitate* condotta in *agro Charegio* alla fine di agosto del 1473 e la cui epistola *Quid est felicitas* introdurranno

¹⁴³ *Ibid.*, pp. 1001-2.

¹⁴⁴ *Ibid.*, pp. 999 e 1002.

¹⁴⁵ Cfr. Lorenzo, *Opere*, ed. Zanato, pp. 257-58.

il giovane discepolo ai problemi della filosofia e, in minor parte, anche ai misteri della teologia. Ciò che il *De summo bono* mostra degli insegnamenti di Ficino si limita però alla sola superficie, com'è ben dimostrato dalle vicende redazionali dell'opera, alla cui redazione originaria in tre capitoli (risalente a fine agosto-inizio settembre 1473), nella fase di ampliamento a sei capitoli (compiuto entro il maggio 1475), vengono aggiunte lunghe digressioni filosofiche volgarizzate direttamente dalla *De felicitate*, con in più la giustapposizione come capitolo finale dell'*Orazione a Dio*, a sua volta parafrasi volgare di un inno ficiniano; si tratta di due operazioni le quali, pur intervenendo sui contenuti dell'opera, agiscono a livello del solo macrotesto, e aggiungono ben pochi concetti a quelli importati direttamente dagli scritti del maestro. Quanto di laurenziano agisce sul contenuto dell'opera, infatti, non sono gli argomenti (anche quanto nel *De summo bono* non è riconducibile alla *De felicitate* o alle *Disputationes Camaldulenses* risale comunque ai modelli etici della disputa umanistica, *in primis* Cicerone), bensì l'azione sul macrotesto, varrebbe a dire che, mentre nella prima redazione ciascuno dei tre blocchi argomentativi in cui essa era divisa (la disputa tra vita di città e vita di campagna al capitolo I, il monologo di Marsilio su quale vita fosse preferibile tra la vita attiva e quella contemplativa al capitolo II, e quello sulla fruizione di Dio per intelletto o per amore al capitolo III) rispondeva alle due unità semiotiche (insufficienza della retorica al fine di determinare la verità, affidamento alla filosofia e alla logica), nella redazione definitiva in sei capitoli, agli interventi sulla struttura (l'inserimento dei brani presi dalla *De felicitate* e l'aggiunta dell'*Orazione a Dio* come capitolo conclusivo) corrisponde la ri-segmentazione delle unità semiotiche. Infatti, nel passaggio da tre a sei capitoli si assiste oltre all'estensione dell'opera, anche ad una ristrutturazione dei blocchi argomentativi e, soprattutto, delle unità semiotiche che questi informano. Quanto ai nodi di argomentazione, il più riconoscibile è di sicuro l'*Orazione a Dio*, appartenente ad un genere altro rispetto al resto dell'opera; il secondo dev'essere collocato nei capp. IV-V, a causa dell'invocazione a Minerva, ad Apollo e Calliope, che dichiara apertamente l'intenzione di parlare di cose celesti; il blocco successivo si individua retroattivamente ai capp. II-III, che differiscono per materia, e parlando di cose terrene; il cap. I, invece, è conservato nella forma primitiva. Ciascuna di queste ripartizioni fa capo a una unità di significazione più profonda, e tutte sono dirette a trasformare il *De summo bono* da un esercizio di retorica e di logica filosofica ad uno scritto filosofico di ispirazione religiosa: all'invocazione del cap. IV, separando i due momenti del discorso di Marsilio, corrisponde la simbolica distinzione di filosofia e teologia, restituita nel testo tramite la trattazione della materia di reciproca competenza; il cap. VI è una preghiera significativamente collocata all'esterno del testo, a proporsi al lettore come momento di riflessione privata ed altra (ruolo analogo hanno gli inni nel *Corpus Hermeticum* e, meno, nel *De consolatione philosophiae* di Boezio); più difficile è individuare il valore simbolico del cap. I, o se ne abbia, poiché rispetto alle altre tre parti esso è declassato a mera cornice (trattando di ciò che è terreno, potrebbe comunque collocarsi insieme ai capp. II-III). Nel passaggio dalla prima alla seconda redazione, insomma, si verificherebbe il passaggio dalla dicotomia retorica-filosofia della prima redazione, costruita sull'opposizione fra vita di città-attiva e vita di campagna-contemplativa, ad una tripartizione filosofia fisica-metafisica e teologia-preghiera.

È però improbabile che tale atto di risemantizzazione fosse compiuto consciamente da Lorenzo, ed andrà piuttosto attribuito all'impiego quale modello della *De felicitate* di Ficino, la cui prosa risponde alla tecnica argomentativa del filosofo, che riteneva la

filosofia aristotelica indispensabile ai fini dell'analisi dei beni terreni, in contrapposizione alla metafisica di Platone, vero e proprio strumento di esegesi teologica. Quanto alla struttura dell'opera, la giustapposizione dell'*Orazione a Dio* quale capitolo conclusivo sarà molto probabilmente un'imitazione dal *Corpus Hermeticum*, del quale vengono volgarizzati l'inno ... (rispettivamente le *Orazioni* ... e ...), o magari dal *De consolatione philosophiae* di Boezio, ove l'argomentazione è inframmezzata da inni di lode e preghiera, soprattutto qualora si consideri che Lorenzo aveva frequentato lo scritto proprio nell'inverno del 1474.¹⁴⁶ Nonostante la loro indole "supina", questi interventi hanno rivelato la capacità di trasformare il *De summo bono* da bucolica volgare di argomento edificante, in tutto e per tutto conforme alla tradizione fiorentina del genere, a un trattato filosofico sul sommo bene di ispirazione religiosa, al punto che la predominanza della parte speculativa giunge ad obliterare l'originaria matrice bucolica, cosicché i brani più tipici del genere sopravvissuti nel passaggio alla seconda redazione vengono rianalizzati (esemplare il caso dell'invocazione al cap. IV) ed eventualmente ridotti a cornice (come la conclusione del cap. V, in cui i vv. 164-78 sono subito identificati come tali, mentre i vv. 109-63, pur appartenenti alla prima redazione, vengono uniti alla riflessione tratta dalla *De felicitate* che costituisce il resto del capitolo). Del resto, se il metodo scelto per attuare l'allargamento dell'opera da tre a sei capitoli rivela da parte di Lorenzo un'insufficienza di mezzi intellettuali (filosofici), e cioè una mancanza di capacità di convertire appieno o di redigere *ex novo* un trattato filosofico in volgare, la quale sarebbe appunto tradita dalla preferenza accordata al volgarizzamento dei testi di Ficino piuttosto che a una loro riscrittura di prima mano, è pure vero altri elementi suggeriscono come nell'autore fosse venuta meno la volontà di portare a compimento il *De summo bono*.

Oltre alle questioni di contenuto, vi sono altre prove che segnalerebbero la natura ancora progettuale della seconda redazione del poemetto laurenziano sul sommo bene, a partire dalle già segnalate involuzioni letterarie ai punti di cesura tra le parti originali e quelle volgarizzate da Ficino, passando per il riciclo di forme e lessico fra versi anche a breve distanza (a I 21 e III 39, II 133 e III 12, III 72 e V 140, ecc.), e concludendo con l'impiego di elementi formulari (a II 156, III 58, V 22, ecc.), accordi *ad sensum* (II 156, III 13, IV 80, ecc.) ed ellissi di difficile interpretazione, oltre che di zeppe metriche.¹⁴⁷ A queste andrebbero ad aggiungersi motivazioni di ordine strutturale, come la difficoltà nello stabilire che ruolo abbia il cap. I all'interno dell'economia dell'opera (esso, identificati i vv. 1-35 come cornice pastorale, resta per il resto in un limbo tra la cornice stessa e la parte filosofica di analisi dei beni terreni trattata nel capitolo successivo), o il posizionamento di alcuni spezzoni della prima redazione in contesti approssimativi (valga su tutti l'episodio di Marta e Maria a III 100-18), o l'*Orazione a Dio*, posposta ai cinque capitoli senza curarne l'integrazione con il resto dell'opera (a malapena la terzina conclusiva del cap. V). E a dimostrazione che la mancata finitura del *De summo bono* sia imputabile a esplicita volontà e non alla mole di impegni politici e amministrativi, o magari a banale pigrizia, inclinerebbe la decisione del Magnifico di intraprendere la stesura del *Comento*,¹⁴⁸

146 Il posizionamento dell'inno dopo la riflessione teologica è tipico dei trattati del *Pimander*, e si ha anche al termine dell'*Asclepius*, cosicché il fenomeno andrà considerato strutturale. Nel *De consolatione philosophiae* boeziano, invece, la posizione dell'inno è variabile, determinata da esigenze retoriche e stilistiche, o anche dal moto emotivo del testo.

147 Cfr. Zanato 1992, p. 261

148 L'ipotesi di una iniziale stesura del *Comento* negli anni 1473-74 è sostenuta da Martelli, *Studi*, pp. 108-33 e 177-91, e da Tiziano Zanato, *Saggio sul «Comento» di Lorenzo de' Medici*, Firenze, Olschki, 1979,

inclinerebbe la mancata pubblicazione dell'opera nella sua forma definitiva, di contro all'attestazione di una circolazione della forma originaria in tre capitoli, testimoniata almeno dall'epistola di Naldi dell'11 settembre 1473 (è infatti probabile che Ficino possedesse una copia personale del poemetto da lui tanto lodato) e ancor di più da quella di Becchi del 15 marzo 1474, in cui sono esplicitamente richiesti «e tre capitoli» (anziché, per esempio, notizie su come procedesse la nuova impresa letteraria del suo giovane patrono).¹⁴⁹

pp. 285-330, spec. pp. 285-96; sull'argomento, si veda anche Gentile, *Introduzione a Ficino, Lettere*, ed. cit., pp. LIII-LV.

149 Ritengo perciò probabile che il «Laurentii Medicis ... de summo bono libellus» richiamato dal perduto codice di Leone X sia proprio la primitiva redazione in tre capitoli.

2. Questioni filologiche

2.1. Tradizione.

Il *De summo bono* di Lorenzo de' Medici è tramandato da due testimoni, il primo, manoscritto Palatino 52 della Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze (d'ora in poi convenzionalmente P), e il secondo, una stampa priva di note tipografiche di inizio Cinquecento con il titolo *Atercacione overo dialogo composto dal Magnifico Lorenzo di Piero di Cosimo de' Medici nel quale si disputa fra el cittadino el pastore quale sia più felice vita o la civile o la rusticana* (d'ora in poi S). È perduto un terzo codice appartenente alla biblioteca personale di papa Leone X, segnato nel catalogo antico: «Laurentii Medices Petri filii de summo bono libellus vernacula lingua compositus serico rubro tectus manu scriptus».¹⁵⁰

Il ms. Palatino 52, cartaceo del XVI e XVII secolo, di unica mano (salvo le pagine 42 e 165, di altra più recente) in corsivo chiaro e leggero, contiene, oltre all'opera che qui interessa, altri ventitré scritti a carattere direttamente o indirettamente religioso, fra cui varrà la pena citare almeno l'epistola *De moribus et honestate vitae* di Sant'Ambrogio, il *De passione Domini* ed alcune epistole di San Bernardo, la lauda *Che fai qui core* di Savonarola e il carme *In laudem Dei et pro oratione ad Deum facienda* di Pico.¹⁵¹ Si riproduce per comodità il tergo della guardia anteriore:

Di Luigi Fiacchi

Il Poemetto di questo codice è del Magnifico Lorenzo dei Medici. Fu stampato nel sec. XV. in Firenze in IR. e ristampato ultimamente in Londra con altre Poesie di Lorenzo. Si intitola L'Altercazione.

La numerazione inizia dalla pagina destra con il numero 1; nella pagina è scritto: «F. Joannes Masinius», cui segue la trascrizione dell'opera. Dopo pagina 25 manca un foglio, ma la numerazione procede senza soluzione di continuità (tanto il testo quanto la numerazione riprendono subito dopo, con la pagina numerata 26).

Nel testo ogni terzina è rilevata da un rientro; se ne riporta una trascrizione diplomatica a titolo esemplificativo:

D Apiu dolce pensiero tirato et scorto
 Fuggito havea laspra civile tempesta
 Per redurre lalma in piu tranquillo porto
C osi traducto ilcore da quella ad questa

¹⁵⁰ In Giovanni Mercati, *Un indice dei libri offerti a Leone X*, in *Opere minori*, III, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1937, pp. 76-82. Per queste informazioni faccio riferimento a Lorenzo de' Medici, *Opere*, a cura di T. Zanato, Torino, Einaudi, 1991, pp. 262-63.

¹⁵¹ Una descrizione più approfondita è in *I codici palatini descritti dal professor Luigi Gentile ecc.*, pp. 59-60: «Cartaceo, Sec. XVI e XVII, M. 0,213 x 0,157. Pag. 192, num. moderni (bianche le pag. 46; 47; 68-70; 106-111; 142-147; 151; 159-164; 166-168; 173; 174; 177). Il Cod. è tutto di una scrittura, salvo le pag. 42 e 165, che sono di scrittura più recente. Nel tergo della guardia anteriore si legge: «Di Luigi Fiacchi»; a pag. 1: «F. Joannes Masinius.» Lo stesso nome è a pag. 3. Legat. in cart., cop. di pelle rossa.

libera vita placida et sicura
ché quel poco del bene ch'almondo resta

Le *e* al termine di parola tendono ad oscillare tra una grafia chiara ed un semplice svolazzo del corsivo, secondo un movimento dal basso a sinistra ad in alto a destra (qui segnato al v. 6 con l'apostrofo fra *ch* e *almondo*), mentre le vocali finali di parola vengono quasi sempre esplicitate.

Il copista impiega la congiunzione coordinativa indifferentemente nella forma *et* e in quella *e*, ma la seconda compare in rarissimi casi; è presente l'*h* etimologica e pseudoetimologica; ricorre il nesso *-ct-* per *-tt-* e per *-z-* o *-zz-*; anche, *-pt-* per *-tt-*. Talvolta compare *-t-* per *-z-* o per occlusiva palatale sorda, quest'ultima a sua volta resa con *-xc-* (III 128: «*exceptione*»); talvolta *-i* semivocalica è rappresentata con *-j*, specie, ma non solo, in termine di parola; è presente *y*, in vocaboli greci (II 6: «*lyra*»), come di consueto, ma anche paretimologica; compaiono come scempie tutte le consonanti meno *-ss-*. Nei vocaboli greci, compaiono *-ph-* per *-f-* ed *-x-* in luogo di *-ss-* ed *-s-*. Oscillante la resa dell'occlusiva palatale sonora [dʒ], con omissione di vocale *i* (II 93: *cogle*, 96: «*soglon*»). Quanto al raddoppiamento delle consonanti interne di parola, la scrittura con scempia si alterna a quella con geminata, dove l'occlusiva velare sonora *g*, le nasali *n* e *m*, la laterale *l* (anche in fonosintassi) e la sibilante *s* compaiono quasi esclusivamente geminate, mentre adottano il comportamento opposto le occlusive velare sorda *c*, dentale sonora *d* e la sibilante *z*.

Per ciò che concerne il vocalismo, il dittongo *au* passa generalmente ad *o* (V 15: «*godere*», ma 16: «*gaudere*», in rima, e 22: «*gaudio*»); analogamente *uo* passa ad *o*, con eccezioni in rima (VI 56, 58: «*liquore : core*», e 61, 63: «*sole : vuole*») e non (VI 181: «*cuore*»).

I capitoli non sono numerati, e continuano sulla pagina separati da una semplice spaziatura; oltre alla didascalia precedente al primo capitolo vi è solamente una rubrica in apertura del capitolo sesto (già riportata da Zanato e Orvieto), la quale recita: «*Oratione a dio nella quale si domanda quel bene di che s'è disputato di sopra*». I versi non sono numerati. La fine del poemetto è segnalata da una scritta «*FINIS*» in stampatello, sita a centro pagina poco sotto l'ultima riga trascritta.

Il secondo – ed ultimo – altro testimone che tramanda il *De summo bono* è una stampa del Cinquecento, cartacea in 8°, uscita a Firenze per i tipi di Bernardo Zucchetto prima del 1519 (forse nel 1514), contenente solo lo scritto laurenziano.¹⁵² Se ne riproduce il frontespizio (situato nel tergo della copertina anteriore):

A L T E R C A T I O N E O V E
ro Dialogo composto dal Ma
gnifico Lorenzo di Piero

152 Il ms. della Biblioteca Governativa di Lucca, cod. Mouck 1527, è *descritto* da questa stampa (cfr. Lorenzo, *Opere*, ed. Zanato, p. 263; Hankins, *Lorenzo the Medici as a Student*, p. 349, nota 98). Accolgo la datazione della stampa secondo la catalogazione della Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze. Ho avuto modo di consultare entrambe le stampe dell'opera (le altre due essendo inaccessibili a causa del cattivo stato di conservazione), segnate Magl. XIX.7.129 e Pal. D.4.7.52. Più in particolare, nonostante le condizioni molto buone di Magl., essendo l'ultima pagina incollata alla copertina (in cartone rigido) e quindi non accessibile, si è resa necessaria la consultazione di Pal., la stampa gemella, il cui accesso alla pagina ne compensava ampiamente la scarsa leggibilità (i danni sono numerosi, ma in genere limitati a ristrette porzioni di testo).

di Cosimo de Medici
nel quale si disputa tra
el cittadino el pastore
quale sia più fe
lice vita o la
civile o la
rustica
na
con la determinazione facta dal phi
losopho dove solamente si
trovi la vera
felicità

La numerazione inizia con il numero 1 nel verso del foglio contenente il frontespizio; il testo è preceduto da una rubrica che recita:

INCOMINCIA L'ALTERCA
TIONE INTRA IL CIT
TADINO EL PA
STORE
Parla il Cittadino

Questa rubrica è l'unica a non presentare il numero del capitolo, il primo, reso evidentemente superfluo dalla presenza dell'*Incomincia*. In tutti gli altri capitoli, invece, in ciascuna rubrica è incluso il numero del capitolo; si riportano qui le rubriche in trascrizione normalizzata:

- [2] Introduzione del filosofo, il quale dichiara agli altercanti dove consista la vera felicità. Cap. ii
- [3] Dei beni naturali, cioè corporali, in tre parti divisi. Cap.iii
- [4] Come la beatitudine e la contemplazione che fa l'anima separata non circa gli angeli ma circa Dio, e più presto per la volontà che con lo intelletto. Cap. iiiii
- [5] Come per quattordici ragioni oltre alla predetta si mostra la felicità essere nel fruire Dio per volontà. Cap. v
- [6] Orazione a Dio nella quale si domanda quello bene ovvero felicità della quale s'è disputato di sopra. Cap. vi e ultimo.

Come nota Zanato, è certo che tali rubriche non siano d'archetipo, ma siano state aggiunte dall'editore al fine di agevolare la lettura, e risentono d'altra parte, così come le note a margine e gli schemi esplicativi (di cui avrò modo di parlare poi), di una ricezione del testo come *altercatio*, disputa a carattere filosofico e come tale introdotta in ogni sua parte e chiosata per identificarne i nuclei di discussione.

2.2. Edizioni moderne.

A questi due testimoni si aggiunge una stampa moderna uscita a Londra per i tipi di Leonardo Nardini e Arnaud Dulau nel 1801, la quale per il testo del *De summo bono* si appoggia alla sola stampa cinquecentesca, di cui deve considerarsi *descripta*.

Nell'introduzione dell'edizione londinese, infatti, è detto l'inserimento del «componimento sì raro» del Magnifico esser stato possibile grazie ad «un piccolo volumetto in 12°, senza data, e che pare essere della fine del sec. XV» fornito agli editori dal Roscoe,¹⁵³ già curatore della nota biografia laurenziana. Il *volumetto* in questione, piuttosto che un'edizione non sopravvissuta alla storia, dovrà identificarsi nell'edizione Zucchetta del primo Cinquecento, come rivela la nota dello stesso allorché accenna, nel terzo capitolo, alla filosofia platonica in Lorenzo e all'istituzione degli anniversari in onore di Platone da parte della cerchia dell'Accademia fiorentina.¹⁵⁴ La mancata identificazione è però già corretta nell'edizione Molini del 1825, come si deduce dalle note filologiche al testo riportate dopo i testi.¹⁵⁵

2. 3. Errori.

Tav. 1 – Errori di P

P	testo corretto di S
I 33 <i>tal che sonator balla, e 'l suo armento</i>	<i>tal che del sonator balla l'armento</i>
I 99 <i>la saziabile</i>	<i>la 'nsaziabil</i>
I 100 <i>doglia</i>	<i>voglia</i>
II 30 <i>formò un</i>	<i>fermò il</i>
II 59 <i>dimme (solo grafico)</i>	<i>dinne (S. dicci)</i>
II 107 <i>Perché molti beni</i>	<i>E perché molti ben'</i>
II 121 <i>par che il vero bene questo nomini</i>	<i>il vero ben par questa nomini</i>
II 131 <i>v'è</i>	<i>è</i>
II 139 <i>turba, che più ignora</i>	<i>turba più, che ignora</i>
II 149 <i>questo</i>	<i>questa</i>
III 12 <i>spazioso</i>	<i>spezioso</i>
III 15 <i>tu</i>	<i>om.</i>
III 21 <i>fior, la</i>	<i>fior, lo</i>
III 59 <i>chi si</i>	<i>chi ben si</i>

153 Cfr. *Poesie del Magnifico Lorenzo de' Medici e di altri suoi amici e contemporanei divise in due parti*, Londra, Presso L. Nardini e A. Dulau e Co., 1801, p. vi.

154 William Roscoe, *The Life of Lorenzo de' Medici Called the Magnificent*, London, Printed for A. Strahan, T. Cadell Jun. and W. Davies (successors to Mr. Cadell) in the Strand, and J. Edwards in Pall Mall, 1796; del *De summo bono* si parla alle pp. 162-70. La nota a cui l'ed. londinese fa riferimento è a p. 163, nota (b): «Printed without date, apparently about the close of the fifteenth century, and not since reprinted, nor noticed by any bibliographer. It is entitled *Altercatione ovvero dialogo composto dal Magnifico Lorenzo di Piero di Cosimo de' Medici nel quale ... In 12°*».

155 Le note, quasi tutte di carattere filologico, iniziano con la n. 116 (l'ultima essendo la 172), cfr. *Opere di Lorenzo de' Medici detto il Magnifico*, vol. II, Firenze, per Giuseppe Molini co' tipi bodoniani, 1825, pp. 225-33.

III 76	<i>virtute</i> (in rima)	<i>virtùe</i>
III 125	<i>conducesse</i>	<i>producesse</i>
IV 24	<i>qual si conviene a chi vuole</i>	<i>qual si convien chi vuole</i>
IV 63	<i>non dà</i>	<i>no-nne dà</i>
IV 64	<i>per</i>	<i>che</i>
IV 95	<i>d'ambrosia nectar</i>	<i>da ambrosia et nettar</i>
IV 106	<i>vita</i> (in rima)	<i>vista</i>
IV 116	<i>vero</i>	<i>fermo</i>
V 5	<i>dicendo</i>	<i>dicevo</i>
V 48	<i>che goda</i>	<i>ché gode</i>
V 98	<i>saper</i>	<i>sapor</i>
V 121	<i>convien che Dio la vesta</i>	<i>convien Dio l'investa</i>
V 138	<i>sole</i> (sost.)	<i>sol</i>
VI 37	<i>infinge</i> (in rima)	<i>infigne</i>
VI 75	<i>maculata da</i>	<i>maculata mai da</i>
VI 127	<i>due</i> (in rima)	<i>dua</i>
VI 140	<i>volendo; pria</i>	<i>volendo, e pria</i>

Tav. 2 – Errori di S

	S	testo corretto di P
I 7	<i>mie</i>	<i>mia</i>
I 10	<i>ombrosa</i>	<i>umile</i>
I 19	<i>quivi</i>	<i>ivi</i>
I 20	<i>colori</i>	<i>fiori</i>
I 21	<i>infastidito</i>	<i>fastidito</i>
I 22	<i>ameni</i>	<i>dolci</i>
I 25	<i>né tenebrosa</i>	<i>o tempestosa</i>
I 69	<i>o ha ... o ha</i>	<i>o a ... o a</i>
I 102	<i>sempre</i>	<i>cose</i>
I 109	<i>né so come si biasimi</i>	<i>E non so come alcun biasmi</i>
I 120	<i>la</i>	<i>tal</i>
I 158	<i>l'òr</i>	<i>l'aureo</i>
I 168	<i>ciascheduno</i>	<i>ciascun¹⁵⁶</i>

II 26	<i>ad ambo</i>	<i>d'ambo</i>
II 59	<i>dicci</i>	<i>dinne (P. dimme)</i>
II 122	<i>poté</i>	<i>dové</i>
II 126	<i>può ancor quiete</i>	<i>debbe ancora quiete</i>
II 135	<i>ben</i>	<i>fin</i>
II 138	<i>sa chi o</i>	<i>sa che o</i>
II 142	<i>altri</i>	<i>alcuno</i>
III 3	<i>vero</i>	<i>intero</i>
III 66	<i>al suo</i>	<i>dal</i>
III 68	<i>sono strumenti buoni o rei, secondo</i>	<i>in questi non è il ben, ché son secondo</i>
III 72	<i>le più volte</i>	<i>il più del tempo</i>
III 89	<i>sudore</i>	<i>dolore</i>
III 101	<i>ben</i>	<i>fin</i>
III 114	<i>stassi</i>	<i>già</i>
III 128	<i>l'eccetuarne</i>	<i>fare eccezion</i>
III 134- 135	<i>si che il grande Anaxagora volse / contento al ciel stare et alle stelle</i>	<i>sì come il grande Anassagora volse, / contento al ciel mirare e le sue stelle</i>
III 141	<i>ombra</i>	<i>spegne</i>
III 151	<i>ben ha letta sua sentenza</i>	<i>ben la sua sentenza ha letta</i>
IV 6	<i>o</i>	<i>e</i>
IV 12	<i>come e nostri occhi al sole ancor</i>	<i>ancor gli occhi nostri al sol</i>
IV 36	<i>così</i>	<i>da te</i>
IV 45	<i>ho</i>	<i>è</i>
IV 48	<i>om.</i>	<i>tu</i>
IV 99	<i>veduto è assai</i>	<i>veduto assai</i>
IV 131	<i>ciò che possiede e sé</i>	<i>e sé e quel possiede</i>
IV 135	<i>l'alma</i>	<i>l'ama è</i>
V 6	<i>se sentirne parlar ne fa beato</i>	<i>se 'l sentirne parlar mi fa beato</i>
V 15	<i>cerca per goder sol el ben compreso</i>	<i>cerca; e solo per godere il ben compreso</i>
V 44- 45	<i>se nol desia / pur coll'intento che 'l [può dare e tòrre</i>	<i>ma chi il disia / colla intenzion che tel [può dare e tòrre</i>
V 123	<i>la mente, e diegli</i>	<i>l'amante, e dàgli</i>
V 133	<i>s'asconde</i>	<i>si nasconde</i>
V 134	<i>si</i>	<i>sé</i>
V 142	<i>ma vita tal, al mondo mal tanto ha [seco</i>	<i>ma tal vita al mondo ha tanto mal seco</i>
V 155	<i>tristamente</i>	<i>trista morte</i>
V 157	<i>vostra</i>	<i>nostra</i>
V 170- 171	<i>m'induce / a ridur l'umil gregge nella [rete</i>	<i>induce / me a ridurre le bestie nella rete</i>

156 Il ms. presenta la forma *ciascuno*.

VI 33	<i>la mente</i>	<i>le mente</i>
VI 35	<i>constringe</i> (in rima)	<i>constrigne</i>
VI 68	<i>liquor</i>	<i>fonte</i>
VI 84	<i>in lei</i>	<i>a·llei</i>
VI 89	<i>cole</i>	<i>cola</i>
VI 90	<i>lasciata</i>	<i>lasciato</i>
VI 130	om.	<i>se</i>
VI 147	<i>abundanti</i>	<i>abundante</i>
VI 163	<i>quos</i>	<i>quei che</i>
VI 168	<i>possiam</i>	<i>pensiam</i>
VI 192	<i>risurga</i>	<i>rifugga</i>

Come si vede, la stampa antica tende ad intervenire in modo assai invasivo sul testo originale almeno in tre casi (III 68, V 44-45, 170-171). Essa, anche quando conserva la lezione corretta, tende ad agire liberamente sulla forma, come a II 59 (*dicci*, contro a *dimme* di P).

Tav. 3 – Errori congiuntivi

	$\omega = P + S$	testo critico
II 63	<i>o se 'l mondo</i>	<i>e se 'l mondo</i>
II 127	<i>mai</i>	<i>mal</i> ¹⁵⁷
III 93	P. <i>se è il dolor più, ciascuna si prezza;</i> S. <i>in più dolore ciascun di lor s'apprezza</i>	<i>se è il dolor più, <più> ciascuna si</i> [prezza]

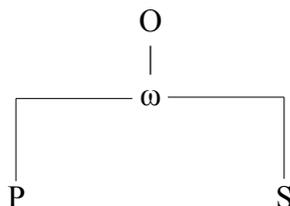
Si noti un altro intervento della stampa a III 93, in corrispondenza di una lezione corrotta nell'archetipo *se è il dolor più, ciascuna si prezza* (reintegro, con Zanato, il *più* mancante, ponendolo tra parentesi uncinata), che P tramanda tale e quale nonostante l'errore; la stampa, invece, reagisce al malfunzionamento con una pesante ristrutturazione, lasciando inalterate, del verso originario, solamente le due sillabe finali, le quali risultavano immuni ai rimaneggiamenti dell'editore perché in rima. Vale la pena segnalare, però, che qualora P avesse avuto di fronte a sé l'archetipo con la lezione corretta, la caduta del secondo *più* dovrebbe essere considerata una omissione poligenetica, cosicché sarebbe possibile supporre per S un antografo afflitto da un errore (omissione involontaria) identico a quello di P; ipotesi, tuttavia, molto onerosa, che imporrebbe di imputare a cause diverse due indizi

¹⁵⁷ Concordo con Zanato nel supporre per ambo i testimoni un'identica lezione (*mai*), con l'avvertenza, tuttavia, che la stampa antica potrebbe tradire una lezione *mal*, in cui la lettera *l* sarebbe stata poco impressa, per ragioni imputabili o all'usura del carattere tipografico, o ad una poco accurata imposizione dei caratteri nella forma, o ancora ad una poco energica pressione sulla carta. In tal caso, anziché errore congiuntivo di P e di S, si avrebbe errore del solo P.

palesemente convergenti come l'omissione di *più* da parte di P e la diffrazione in assenza di S.

Gli errori congiuntivi di P ed S sarebbero allora tre (II 63, II 127 e III 93), cosicché si può presumere la discendenza di entrambi i testimoni da un comune antigrafo (ω). Un'altra ipotesi, da collegare alla vasta e comprovata attività interventrice di S, porterebbe a considerare quest'ultima come *descripta* da P, e gli errori singolari del manoscritto sarebbero stati obliterati per intervento diretto di S. A questa ipotesi osta, tuttavia, la TAV. 1, perché molti errori di P non avrebbero potuto essere corretti da S per sola congettura.

Si profila allora uno stemma a due rami:



Riporto di seguito le varianti dei due testimoni che non sono né adiafore né erronee, e che quindi potrebbero essere varianti d'autore (il condizionale è d'obbligo, stante l'attitudine interventista dell'editore di S), a cui aggiungo, a mero titolo informativo, il v. 3 dell'*Orazione a Dio* conclusiva del poemetto, la cui prima terzina è riportata dal Michelozzi nel *verso* della lettera di Giovan Marco di Sicilia a Lorenzo del 14 ottobre 1473:

Tav. 4 – Varianti d'autore?

P	S
I 8	
e per levar da mia fragil natura <i>mille pensier che fan la mente lassa,</i> lasciai il bel cerchio delle patrie mura.	<i>quel peso ch'a salir l'aggrava e lassa,</i>
I 22	
Eranvi tanti varii e <i>dolci</i> odori, quanti non credo la fenice aduna quando sente gli extremi suoi dolori.	<i>ameni</i>
I 54	
El ben qui si possiede senza invidia: vostra avarizia ha piccola radice; contenti state nella <i>vostra</i> accidia.	<i>lieta</i>
I 155	
La differenza ch'è tra 'l legno e l'oro <i>Natura non la fa,</i> ma noi facciamo, per extimar l'un vil, l'altro decoro;	<i>non fa natura quanto</i>

sorgono diverse ipotesi, fra cui alcune di rilevanza stemmatica: una prima, concorde con il corrente diagramma lachmanniano, sarebbe quella per cui l'archetipo ω avrebbe conservato entrambe le varianti, le quali sarebbero allora originali di Lorenzo. Lo stesso stemma si manterrebbe anche qualora si supponesse esser stato il copista di ω ad intervenire sul testo, ma allora non si tratterebbe di varianti redazionali, e P ed S, indipendentemente, avrebbero scelto varianti diverse fra loro. Un'altra possibilità sarebbe quella di un'innovazione congiunta di P ed S, che avrebbero colmato sulla base delle proprie conoscenze e del proprio orecchio delle insanabili lacune d'archetipo. Resta insoluto il problema dell'origine delle varianti e la loro esatta identificazione; pure, stante la forte spinta interventista di S, ben illustrata in TAV. 2 (almeno I 54, I 155 e I 163 andrebbero giudicate innovazioni di S), si può presumere che anche i casi elencati nella TAV. 4 siano responsabilità della stampa.

2.4. Chiose di S.

Non avrebbe senso, trattandosi qui di un lavoro di edizione critica del *De summo bono*, recuperare le numerose chiose e i disegni di chiarimento che compaiono nella stampa, ma una rapida presentazione di casi esemplari sarà utile a dimostrarne la superfluità ai fini della ricostruzione del testo critico:

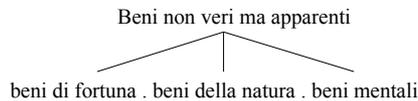
- | | | |
|-----|---|---|
| (1) | Descriptio solitarii loci | <p>lassai il bel cerchio delle patrie mura.
 E, pervenuto in parte ombrosa e bassa,
 amena valle che quel monte adombra
 che 'l vecchio nome per età non lassa,
 Là ove un verde laur facea ombra</p> <p style="text-align: right;">(I 9-14)</p> |
| (2) | El pastor | <p>mi salutò; poi cominciò dicendo:
 Dimmi, per qual cagion sei qui venuto?
 perche e theatri e gran palagi e templi</p> <p style="text-align: right;">(I 39-41)</p> |
| (3) | El cittadino.
laude de la vita rusticale | <p>forse vuoi prezar più pe' nostri esempi?
 Et io ad lui. Io non so qual divitie
 o quali honor sien più suavi e dolci
 che questi : fuor delle civil malitie
 Tra voi lieti pastor : tra voi bubulci
 odio non regna alcuno : o ria perfidia
 ne nascie ambition per questi sulci</p> <p style="text-align: right;">(I 45-51)</p> |
| (4) | Equiparatio | <p>ciò che lansatiabil mente agogna.
 Nostra infinita voglia mai non manca
 ma cresce : e nel suo crescer più tormenta</p> <p style="text-align: right;">(I 99-101)</p> |
| (5) | Amphione | <p>Pensai che Orpheo al mondo ritornasse
 o quel che chiuse t'hebbe col suon degno,
 sì dolce lira mi pareva sonasse.</p> |

(II 4-6)

(6) Laurus ad
phū¹⁵⁹ Tu sai che peso alle tue spalle danno
le pubbliche faccende e la famiglia.
Et io a·llui: Tanto è grievè l'affanno,
che sol pensando addoloro et accidio
(II 44-46)

(7) In deo
est
verum
bonum né voglio advenga a me come a coloro
che hanno il cielo come una pelle extesa.
Dico che questo ben, questo tesoro
cerco e descripto già da tante lingue,
sel serba Idio nel suo superno coro
(II 101-5)

(8) Fortuna
Natura
Mente che cader posson nelle nostre mente,
e primi la Fortuna dà e toglie,
gli altri que' ben che al corpo dà Natura,
e terzi l'alma nostra in sé raccoglie



Quadripartita i primi han lor misura:
domination, ricchezza, onore e gratia
(II 111-16)

(9) Dominatione domination, ricchezza, onore e gratia,
e questi ultimi due hanno una cura.
La prima, quanto più ampla si spatia,
ha più suspecti; et a quanti più dōmini,
con più convien che stia in contumatia.
Iulius Caesar Cesare il vero ben par questa nomini,
eppur, vivendo, alfin poté vedere
che quel che impera più, serve a più uomini.
Divitie L'altra è molte ricchezze possedere;
et perché tal disio mai fin non truova,
non può ancora quiete alcuna avere.
(II 116-26)

(10) Avicenna e
Algazel non l'angel, che ne dà di tal ben copia.
Benché Avicenna ispano et Alchazello
fermassin nella prima¹⁶⁰ il ben suppremo,
il vero bene è Dio, formoso et bello.
(IV 78-81)

159 *Scil. Philosophum.*

160 La contemplazione delle intelligenze angeliche (anziché quella di Dio), come si deduce dai versi precedenti.

Le chiose sono per la maggior parte marginali, con alcune intrusioni interlineari (quasi esclusivamente in forma di schema, come nel caso (8)), e compaiono sia in latino che in volgare; esse non aggiungono nulla ai testi, salvo alcune chiose latine che analizzano le fasi (intese in senso strutturale) della narrazione, e quindi anche del processo filosofico (casi (1) e (4), a cui aggiungo I 112: «Conclusio»). Il latino è usato anche per riassumere a mo' di sentenza le tesi che Marsilio sostiene e le conclusioni che egli trae riguardo alle stesse (caso (7), ma si veda anche II 79: «Vera felicitas non potest hic [nella vita terrena] haberi»), e per annotare le figure (spec. gli *exempla* e i richiami a figure di autori classici) riportate a testo (in alcuni casi, consentendo il recupero della lezione originaria, come a (5): «Amphione», ma si veda anche (9): «Iulius Caesar», e II 132: «Mida Rex», II 150: «augusto»). Il volgare, invece, è utilizzato per segnalare i vari momenti drammatici, come l'ingresso dei personaggi (casi (2) e (3)), il loro parlare (caso (3): «laude della vita rusticale», e I 118: «Redargu<i>zione dello a<g>ricola [Alfeo]», II 79: «El philosopho ad Lauro», ma cfr. caso (6)), o per richiamare in una sola parola l'argomento del passo che seguirà (casi (3), (8) e (9)). Il fatto che le rubriche rispecchino la lettura del testo secondo l'editore, rivelano talvolta un errore di interpretazione del testo da parte di quest'ultimo, come a (10), dove *ispano* è interpretato come aggettivo "spagnolo",¹⁶¹ anziché come sostantivo, riducendo di fatto la triade di arabi ad una coppia (ma i filosofi Ibn Sinna ed Al-Ghazali sono entrambi persiani, né si sono mai recati nella penisola iberica).

2. 5. Ricostruzione del testo critico.

Capitolo I.

0. S. *Incomincia l'altercatione intra il cittadino el pastore. Parla il cittadino.*

Per l'esclusione delle rubriche dalla ricostruzione del testo critico, cfr. *supra*, il par.

2. 4. Chiose di S, pp. LXIV-LXVI.

3. P. *redurre*; S. *ridur*.

La lezione di P comporta ipermetria, ma la sillaba finale (-*re*) è aggiunta del copista, che interviene per integrare la vocale finale delle lezioni ossitone (eventualmente con coinvolgimento della consonante finale di parola, come nel caso), ed è perciò rimovibile; ma essendovi adiaforia fra *redur* e *ridur*, scelgo la variante di P, fra i due testimoni il più corretto.

7. P. *mia*; S. *mie*.

La lezione di S è erronea perché il pronome personale non concorda con *natura* a cui si riferisce.

8. P. *Quel peso ch' asalir l'aggrava e lassa*; S. *mille pensier che fan la mente lassa*.

Le lezioni sono entrambe plausibili, ma quella corretta sarà quella di P, primo, perché costruisce una più compiuta immagine del *peso* che appesantisce (*aggrava*) e quindi stanca (*lassa*) la debole natura di Lauro (*mia fragil natura*), che è poi la natura dell'umanità

¹⁶¹ Cfr. Martelli, *Studi laurenziani*, p. 6, nota 22.

intera, intento a *salir* sul monte Giovi (vv. 11-12), a sua volta simbolo della verità, obiettivo primo dell'esistere umano; secondariamente, per il ritmo più battente, con accenti in 1^a, 2^a, 4^a e 6^a sillaba e cesura maschile; infine, la dittologia *aggrava e lassa* rende *difficilior* il verso tramandato dal manoscritto. Per contro, la lezione di S sembra costruita a ritroso sulla base della conclusione dell'itinerario di Lauro: «m'assisi [in una valletta ai piedi del monte Giovi], e 'l cor d'ogni pensier si sgombra» (v. 15), e l'obiettivo di Lauro sarebbe stato liberarsi dai *mille pensier* delle civili occupazioni, che *fan la mente lassa*, con un'immagine meno connotata ai fini del poemetto (anche della primitiva redazione in tre capitoli) di quella di P, cioè il riconoscimento di Dio come sommo bene; poco pregnante – perché generico – l'uso dell'espressione *mille pensier'*; tuttavia, la lezione di S risulta conforme almeno quanto l'altra all'uso stilistico metrico di Lorenzo, e propone un verso di andamento accelerato, con accenti di 4^a, 6^a, 8^a (e 10^a) sillaba, in cesura maschile (parola tronca, *pensier'*, in 4^a, o *fan*, in 6^a).

10. P. *humile*; S. *ombrosa*.

Preferibile la lezione di P, stante la dittologia sinonimica *umile e bassa*. La variante di S *ombrosa* pare essere un intervento arbitrario, in cui l'innovazione subisce l'attrazione di *adombra* del verso successivo («amena valle che quel monte *adombra*»), secondo una lettura: "e, giunto, in parte *ombrosa* e bassa ... , m'assisi", interpretando cioè quanto è compreso fra il v. 10 ed il v. 15 come una lunga parentesi di descrizione del *locus amoenus*.

13. P. *dove un verde Lauro faceva*; S. *ove un verde Laur facea*.

Stante il *là* che precede, preferisco la lezione di P, poiché in fonosintassi monosillabo accentato seguito da oclusiva ne causa piuttosto il rafforzamento che la lenizione, per cui le due parole dovevano suonare *la-ddove*; del resto la lezione di S è fortemente ipermetra.

19. P. *livi*; S. *quivi*.

Restauro, d'accordo con Zanato, una lezione *quivi*, in quanto i testimoni concordano (il copista di P manca, forse per incomprensione, di sciogliere il compendio *l*, comunque riportato a testo). Del resto mentre *livi* del v. 17 è connesso al *là* [*dove*] del v. 13, e vale dunque "lì; in quel luogo", con una sfumatura di distanza nei confronti del luogo di cui si parla (e d'altra parte, Lauro è appena «pervenuto ... / in amena valle ... / *là dove* un verde lauro facev'ombra», vv. 10-13, e s'è *assiso* «alla radice ... del bel monte», vv. 14-15), in questo verso esso sarebbe irrelato. L'ipotetico *ivi* del v. 19, che inaugura una descrizione (lunga tre terzine, vv. 19-27) del *prato* annunciato al v. 18 ove è ormai collocato il personaggio, dovrebbe significare piuttosto "qui; in questo luogo", da cui appunto la preferibilità di *quivi*.

20. P. *fiori*; S. *colori*.

La lezione di S comporta ipermetria, per cui preferisco quella di P.

21. P. *fastidito*; S. *infastidito*.

Si sceglie la lezione di P, in quanto *fastidito* non è usato qui come sinonimo di *infastidito*,¹⁶² ma conserva l'uso transitivo del verbo latino *fastidĭo* "avere in fastidio, avere

¹⁶² Più che alla voce *fastidito* del *GDLI*, che nel significato 1 è detta sinonimo non comune di *infastidito* (gli

a noia", su trazione del sostantivo *fastīdium* "fastidio, nausea, avversione, ripugnanza; sazietà; disgusto", sicché l'uso assoluto di *fastidito* vale "nauseato, disgustato", e forse, stante la topica fuga dalla *civil tempesta* dell'esordio, o con una sorta di anticipazione della descrizione dei malvagi costumi cittadini che seguirà, può considerarsi transitivo con oggetto ellittico. La lettura sarà comunque: "nauseato [dai troppi pensieri che dà la vita cittadina e dai suoi cattivi costumi]", ed il concetto di nausea indotta dall'eccessivo cibarsi da parte dell'uomo di cose non destinate a saziare il suo appetito si ritrova in Petrarca, *Epystole metriche I ad Iohannem de Columna*, 90-96 (con riferimento alla città quale ricettacolo di vizi):

Hec age visurus propera, per siqua quietis
 Cura tibi, cernes bellis hec otia quantum
 Urbanis preferre velis, neu dura timeto
 Fercula et horridulis inculta cubilia culmis
 Regibus alternare vices gratissima res est,
Fastiditur idem semper, variata voluptas
 Blandior est aliumque refert dilata saporem.

E nel *De suis ipsius et multorum ignorantia*, 3 (2/3) (che l'appetito umano sia nauseato da ciò che è contrario alla natura dell'animo):

Notus enim mos aristotelicus, in *Thimeo* Platonis a Calcidio expressus: «Hic» inquit «suo quodam more pleni perfectique dogmatis electo quod visum sit, cetera fastidiosa incuria negligit». Si ab illo igitur *fastiditum* aut neglectum aliquid dixi, vel non forsitan cogitatum – fieri enim potest, nec humane dissonum est nature, quamvis, si hos sequimur, nec consonum viri fame – si hoc dixi, quicquid id est – neque enim satis quid sit illud novi, neque hi satis ingenue veris me certisque criminibus impetunt, sed suspicionibus ac susurris – hecne sufficiens causa est, qua fluctibus sic demergar ignorantie, ut in uno errans, in quo ipso possum, his errantibus, non errasse, factus sim omnium reus, et in omnibus semper errare nilque omnium scire damnandus sim?

22. P. dolci; S. ameni.

La parola *odori* è qui sineddoche per "erbe aromatiche, essenze odorose", come si deduce dalla citazione sulla fenice che compare subito dopo: essa, poco prima di morire (*quando sente gli estremi suoi dolori*, v. 24), costruirebbe proprio con essi il nido, dal cui incendio essa risorgerà poi a nuova vita, secondo il noto modello di Ovidio, *Metamorfosi*, XV 391-407. Per questa terzina Zanato rimanda a Lorenzo, *Canzoniere*, XLVI 5-6: «e la fenice, se 'l suo fin presente, / tanti odor' non aduna al mortal telo [la morte]», e cita Luigi Pulci, *Morgante*, XIV XLVII 1-2: «incenso e mirra prima / e cassia e nardo e balsamo ed amomo». Impossibile stabilire quale dei due testimoni porti la lezione corretta, nonostante *ameni* "che rinfrancano i sensi e rasserenano l'animo" si riveli meno generico,¹⁶³ e debba

esempi citati sono questa terzina di Lorenzo e Petrarca, *RVF* CCLXIV 27: «Se già è gran tempo fastidita e lassa / se' di quel falso dolce fugitivo / che 'l mondo traditor può dare altrui»; l'accezione 2: «Proprio di chi prova fastidio di ogni cosa; sdegnoso, di atteggiamento scontroso», è solo in parte pertinente, perché poco connotata in relazione al contesto), il riferimento sarà al termine *fastidiato*, e cioè: «Che prova fastidio, disgusto, stanchezza, nausea morale; infastidito, irritato, annoiato», da *fastidiare* (recupero dotto dal lat. *fastidīare* "essere, mostrarsi sdegnoso", forma succedanea di *fastidīre*), usato in senso assoluto («Essere nauseante, riuscire sgradito, ripugnare»), e in modo intransitivo («3. Intr. con la particella pronom. Cessare di gradire, stancarsi, provare disgusto, ripugnanza»).

¹⁶³Si veda *GDLI* alla voce *ameno*: «Piacevole, ridente, gaio; che rallegra i sensi e dà serenità all'animo», ma

quindi considerarsi *difficilior*. La voce, infatti, è sin dall'antichità (lat. *amoenus*) avvicinata ad *amare*, e in Lorenzo quest'accezione poggia probabilmente su Isidoro, *Etym.*, XIV VIII 33:

Amoena loca Varro dicta ait eo quod solum amorem praestant et ad se amanda adliciant. Verrius Flaccus, quod sine munere sint nec quicquam his officia, quasi amunia, hoc est sine fructu, unde nullus fructus exsolvitur.

Ed in tal senso è usata in *Comento*, XVII 5-6:

Questo medesimo interveniva a me, che ritrovandomi in un luogo *amenissimo* dove era uno chiaro e abundante fonte,¹⁶⁴ nel quale perpetua<l>mente l'acqua, cadendo da alto, faceva uno dolcissimo mormorio, a me pareva che quel mormorio continuamente dicesse el nome della donna mia, perché questa era quella cosa la quale più immaginavo e quel nome che più desideravo sentire. Aiutava questo dolcissimo inganno lo essere già suta la donna mia in questo luogo *amenissimo* e avere guardato nel fonte, che di necessità era diventato suo specchio, perché per qualche tempo aveva pure ritenuto in sé quella chiarissima acqua la effigie bellissima della donna mia.

E XVIII 7:

perché passò poco tempo dapoi che gli occhi suoi m'ebbono legato, che la vidi e molto bella e molto amorosa e dolce in uno luogo *amenissimo* assai vicino alla terra nostra.

A favore dell'originalità della lezione *dolci* di P inclinerebbe, invece la dittologia *varii e dolci*, in cui la presenza di un aggettivo generico come *varii* legittimerebbe quella del secondo membro della coppia, *dolci*, altrettanto e più generico (e tipico, nella descrizione del *locus amoenus*), che andrebbe a sua volta a comporre una sinestesia (gusto-olfatto) *dolci odori*, cosicché la figura di stile renderebbe tale lezione *difficilior*, e quindi poziore. L'approccio più corretto verso il testo da ricostruire impone di considerare le diverse lezioni tramandate dai due testimoni come varianti d'autore, e qualora si voglia ipotizzare un'evoluzione del testo (non necessariamente in occasione del passaggio dalla redazione in tre a quella in sei capitoli) da P in direzione di S, cioè da un termine di contenuto più generico (*dolci*), la cui minore pregnanza semantica sarebbe stata compensata da un espediente stilistico (la sinestesia, che l'avrebbe ancorato alla parola in rima *odori*), ad uno (*ameni*) maggiormente connotato in senso morale, o comunque recuperato da una certa retorica moraleggiante, forse proprio da Petrarca.

25. P. *o tempestosa*; S. *né tenebrosa*.

Da scartare la lezione di S, da un lato perché il *né* è sorto in evidente parallelismo con la costruzione del v. 27: «*né ciel vi possa nuocere o fortuna*», e dall'altro perché comporterebbe la perdita del chiasmo presente tra questo e il v. 27: *o tempestosa o bruna* [sia l'aria, v. 26] – *ciel che possa nuocere o fortuna* ["tempesta"].

33. P. *tal che sonator balla, el suo armento*; S. *tal che del sonator balla l'armento*.

Da scartare la lezione di P (leggo *el* come *e 'l*), poiché essa è ipometra, a meno di supporre diasinalefe tra *suo* e *armento*, e si noti che la lezione di S, che costruisce il verso

avverto che la seconda accezione si regge solo su una testimonianza di Lorenzo, e un'altra di Leonardo.
164Esempio citato anche dal *GDLI ad voc*.

con un accento di 6^a su parola tronca, risponde maggiormente al gusto laurenziano. L'innovazione di P si spiega con agilità qualora si consideri, che dal punto di vista semantico, il *sonatore* (anche per la sua immediata prossimità al verbo) sia disposto, almeno quanto le sue pecore, a *ballare*.

42. P. *lasci, e t'è più l'aspro sentier piaciuto?*; S. *lasci, e l'aspro sentier t'è più piaciuto?*.

L'adiaforia è qui insanabile, neppure tramite un'analisi metrico-ritmica, in quanto le entrambe le lezioni sono contraddistinte da un andamento martellante conforme al gusto laurenziano, con accento in 1^a, 3^a, 4^a sillaba (ribattuto in 5^a) per P, e in 1^a, 3^a, 6^a (ribattuto in 7^a), 8^a sillaba per S. Riporto allora a testo la lezione di P, testimone di riferimento.

47. P. *et quali*; S. *o quali*.

Scelgo la lezione di P, ma il senso non cambia. Impossibile stabilire se le due lezioni siano interpretazioni alternative di un *lapsus calami* o innovazioni della stampa (ipotesi, quest'ultima, che troverebbe altri esempi a sostegno, come a I 89; II 32, 34; IV 6).

54. P. *vostra*; S. *lieta*.

Le lezioni sono qui entrambe plausibili, e la distanza nella forma consente di considerarle come varianti d'autore. Infatti, come *vostra* di P trova sostegno nell'opposizione, in questa e nelle precedenti terzine, fra l'implicito *noi* degli abitanti della città, in cui si identifica Lauro, e il *voi* degli abitanti del contado (v. 49: «tra *voi* lieti pastor, tra *voi* bubulci», v. 53: «*vostra* avarizia», v. 70: «Ma *voi* vi state», v. 73: «La *vostra* sete», v. 74: «e [*scil.* "voi"] misurate», v. 75: «ogni *vostra* desio»), così la lezione *lieta* della stampa si regge sull'identificazione dell'*accidia* in cui i pastori conducono la propria vita con la loro stessa esistenza, cosicché ogni pastore sarebbe intrinsecamente felice (*lieti pastor*, v. 49). Dovendo scegliere una variante, mi appoggio a P come da prassi, notando peraltro che la sostituzione di *vostra* potrebbe essere stata qui indotta dalla presenza di un identico dimostrativo al verso precedente: «*vostra* avarizia ha piccola radice / contenti state nella *vostra* accidia».

69. P. *o a ... o ad*; S. *o ha ... o ha*.

La lezione di S è dovuta a un banale errore tipografico. Restauro, d'accordo con Zanato, sulla base di P, una lezione *o a ... o a*.

77. P. *capannelle*; S. *capanelle*.

L'archetipo doveva presentare probabilmente una lezione *capanelle*, conservata da S ed alterata da P, stante l'uso del copista di intervenire sulle consonanti geminate. La lezione è corretta in *capannelle* già nell'edizione londinese del 1801,¹⁶⁵ in accordo con la

165 Si noti, per curiosità, che *Capannelle* è il nome di una località della zona del Chianti, in provincia di Siena; essa è citata da Giovanni Villani nella sua *Nova cronica* (XI LXXXVI: «E poi i lunedì, di XVIII di luglio, uscì tutta l'oste de' Fiorentini di Prato ordinata e schierata, e puosonsi a campo di là dal ponte Agliana, e l' seguente di si puosono a le *Capannelle*, e quivi assai presso a l'oste di Castruccio, ispianando di concordia intra le due osti, ...) a proposito di una sconfitta campale patita dai Fiorentini da parte dei baroni degli Ubaldini (l'arcivescovo Ruggieri citato da Dante a *Inf.* XXXIII apparteneva a questa famiglia), che dall'XI secolo esercitavano il proprio potere nella zona del Mugello e degli Appennini grazie ad un sistema di castelli. *Capannelle* è anche il nome del quadrante di agro romano sito a sud-est di Roma, attraversata dalla via Appia.

restituzione grafica più comune (ed attestata come tale nel *GDLI*);¹⁶⁶ una forma simile (ma non identica, non trattandosi di un diminutivo) a quella di P, forte dell'impiego in un contesto analogo (il desiderio umano, e che l'uomo possa contentarsi di ciò che è immediatamente necessario alla vita), è in Pico, *Né più né men com'a Natura piace*:¹⁶⁷

Talor si trova sotto la *capanna*
maggior felicità che in la gran corte
ove per molto haver tanto si affanna
(vv. 31-33)

Detto di «Chi vol parer più nobile e più bello» (v. 28) di fronte agli altri, anche a prezzo di rinunciare alla coerenza con sé stessi e all'onestà verso gli altri, qualità negative attribuite anche da Lauro al cittadino del *De summo bono* ai vv. 55-69. Altrimenti, ma sarebbe una dura interpretazione, si tratterebbe qui di una forma *capannelli*, singolare *capannello*, nel senso di "nido", e perciò "rifugio a forma di nido" (come in Burchiello, *Rime*, CCCXXXIV 7: «A far la legge insieme con gli uccelli / Per radere, e rifare i *capannelli*, / Sicché dalle farfalle sien sicuri»),¹⁶⁸ divenuta *capannelle* per esigenze di rima. Si ha qui, dunque, errore di P, che restauro in *capannelle*, ai fini di una maggiore comprensibilità del testo.

79. P. *veste vostre*; S. *vostre veste*.

Le lezioni si equivalgono, e sebbene quella di S ponga *veste*, parola più significativa sotto il rispetto semantico, in posizione rilevata rispetto al primo emistichio, e debba perciò considerarsi leggermente *difficilior* sotto il rispetto stilistico-metrico, trovandomi qui in adiaforia, mi appoggio a P.

89. P. *e*; S. om.

Si ha qui un altro caso di adiaforia, poiché è ugualmente accettabile la costruzione per asindeto di S (non è necessario supporre caduta di *e* fra le due *a* di «zampogna» ed «a' versi»).

99. P. *la satiabile*; S. *la 'nsaziabil*.

La lezione di S è quella che meglio si accorda con il senso di questa e delle terzine seguenti (vv. 97-108), per cui è infelice colui a chi manchi quello che la mente vorrebbe avere, e, desiderando la mente in perpetuo sempre altro da ciò che ha, ne consegue che essa è *insaziabile* (se fosse invece *saziabile*, raggiunto il desiderio potrebbe essere prima poi appagato, e il problema non si porrebbe), e si vedano, ad esempio, i vv. 103-105: «Colui che di quel che ha, sol si contenta, / ricco mi pare, e non quel che più prezza, / ciò che non ha, che quel che suo diventa».

166 Si veda il *GDLI* alla voce *capanna*, 9 («Dim. *Capannétta*, *capannélla*, *capannina*», per la desinenza in *-élla/-élla* è citato questo passo di Lorenzo, e poi Poliziano, I 718: «Vegnam dall'alpe presso ad un boschetto: / picciola *capannella* è il nostro sito»).

167 Aggiungo che questo capitolo di Pico, tutto costruito come accumulo e giustapposizione di sentenze, riprende parecchi dei temi trattati da Lorenzo nel capitolo I del *De summo bono*. Per le poesie di Pico, faccio riferimento a Giovanni Pico della Mirandola, *I sonetti*, a cura di Gabriella Sica, introd. di Armando Torno, Milano, La Vita Felice, 1996, pp. 71-72.

168 Cfr. *GDLI ad voc. capannello*, 2: «Gabbia di vimini di forma conica, usata per proteggere le covate di pulcini, per difendere dal freddo colture particolarmente delicate, ecc. Est. Nido».

100. P. *doglia*; S. *voglia*.

Ad essere corretta è qui la lezione di S, in quanto *doglia* di P appare insensato in relazione al contesto, in cui si parla del desiderio, non del dolore.

101. P. *nel suo crescer*.

La lezione è espunzione di un *cresce* (che avrebbe dovuto probabilmente essere un *crescer*) da una precedente lezione *nel creser suo crescer*, generato in questo punto da una scrittura mnemonica da parte del copista.

102. P. *cose*; S. *sempre*.

La lezione *sempre* di S genera una lettura vuota (perché ovvia) dal punto di vista del senso: "chi più brama sente sempre più la mancanza [di ciò che non ha]". Preferisco la lezione di P, dove la parola *cose* ha significato neutro: "chi più desidera, tanto più sente la mancanza", o anche: "a chi più desidera [e desidera cioè *ciò che la 'nsaziabil mente agogna*], più mancano tutte le cose che ha desiderato [non avendole, e che quindi desidera ancora]".

108. P. *altri è*; S. *è l'uom*.

Come da prassi, in caso di adiaforia mi appoggio a P (la lezione *altri* di P, con il significato di "ciascuno", è qui equivalente a quella di S, il cui *uom* andrà preso in senso neutro).

109. P. *E non so come alcun biasmi*; S. *né so come si biasimi*.

Nonostante il senso sia identico, ad essere corretta è qui la lezione di P, la quale è preferibile sia sotto il rispetto stilistico-metrico, presentando un accento di 6^a in parola tronca, ribattuto sulla 7^a, più in accordo con l'orecchio del Magnifico, sia sotto quello paleografico, come dimostra il fatto che in questo verso il manoscritto presentava una lezione *biasimi*, poi corretta in *biasmi* per espunzione di *i* (secondo una grafia *biasimi*), cosicché è plausibile che il copista, dopo aver commesso lo stesso errore della stampa nel normalizzare *biasmi* in *biasimi*, anziché ristrutturare l'intero verso (cosa accaduta in S), sia andato a confrontare la propria grafia con quella d'antigrafo.

111. P. *et laudi quella*; S. *quella exaltando*.

Come di consueto, in caso di adiaforia mi appoggio a P, probabilmente da preferirsi anche per l'andamento battente (accenti in 2^a e in 4^a), tipico dello stile di Lorenzo.

112. P. S. *pastor*.

Noto solamente che nessuno dei due testimoni segnala l'apocope di *i* finale, e che la lezione del manoscritto è correzione di un preesistente *pastori*, vocativo plurale (si presenta in una grafia *pastorī*). Restauro allora un *pastor'* "pastori", onde evitare una possibile lettura di questo verso con *pastor* singolare e *vostra* plurale *maiestatis*, («la vostra vita, pastor [voc. "o pastore, o Alfeo"], mi pare essa»), anziché come *voi* inclusivo, riferito alla categoria dei pastori nel suo insieme.

114. P. *ch'alla*.

Questa lezione del manoscritto è correzione di un precedente *che alla*, e si presenta

in una forma *chealla*.

120. P. *tal*; S. *la*.

Ovvvia la scelta della lezione di P, poiché la replica del pastore, articolata nelle terzine che seguono, intende demolire la teoria esposta da Lauro, ora che egli ha terminato l'esposizione di tutte quelle cose per le quali lui, cittadino, ritiene la vita di campagna (*tal vita*, cioè "quella vita di cui hai parlato sinora") sia preferibile a quella di città.

131. P. *stiamo*; S. *stian*.

Con Zanato, recupero una forma *stiam*, di cui le varianti dei testimoni devono considerarsi solo grafiche.

139. P. *sono il ... o il*; S. *sono ol ... ol*.

Le lezioni sono adiafore (dal punto di vista filologico, la caduta di materiale linguistico in P è dovuta ad aggregazione della *o* iniziale di *ol* con quella finale di *sono* che precede), ricostruisco perciò una lezione *sono o il ... o il*.

143. P. *se lupo*; S. *se 'l lupo*.

Le lezioni sono di per sé coincidenti, e differiscono semplicemente per ragioni paleografiche, stante l'abitudine del copista di P di non riportare le geminate diverse da *-ss-* (l'archetipo doveva presentare una forma *sellupo* o *sel lupo*), scelgo perciò la lezione di S.

P. *porta*; S. *porti*.

In entrambe le lezioni il verbo, introdotto da *se*, vale come condizionale *portassi*, reso da P con il tempo presente e da S con il congiuntivo, e sarebbe forse più economico pensare che P conservi la lezione originale, mentre S abbia innovato, uniformando il verbo al contesto («Non manco mi *vedresti* tu dolere, / *se 'l lupo* via ne *porti* un de' nostri agni, / che quando tu *perdessi* un grande avere», vv. 142-143). Tuttavia, trovandomi in adiaforia, mi appoggio a P.

151. P. *vaso di terra o*; S. *vaso o di terra o*.

È preferibile qui la lezione di S, in cui la mancata aggregazione di *o* congiunzione al *vaso* antecedente si configura come grafia più conservativa; del resto la lettura è qui: "se io perdo *o* un vaso di terra *o* un vaso di legno".

154. P. *tra legno*; S. *tra 'l legno*.

Caso identico a quello del v. 143, si sceglie perciò la lezione di S.

155. P. *Natura non la fa ma*; S. *non fa natura quanto*.

Le lezioni si equivalgono, e mi appoggio di conseguenza a P. È possibile del resto che la lezione della stampa antica, la quale pone *natura* a termine di emistichio e costruisce il verso in modo simmetrico rispetto a *quanto*, come: «non *fa Natura*, quanto ["bensi"] *noi facciamo*», con una contrapposizione anche mimetica dei due diversi approcci adottati dalla natura e dall'uomo nella considerazione della preziosità del legno e dell'oro dei versi precedenti, debba essere considerata per ragioni di stile una variante d'autore.

158. P. *l'aureo*; S. *l'òr*.

Si sceglie la variante di P in quanto il pastore sta qui parlando di un attributo del vaso, appunto l'essere *aureo*: è riproposta qui con un'immagine concreta, quella del *vaso*, la distinzione della terzina precedente (vv. 154-156), dov'era enunciata in modo più teorico e generale, fra materiale umile (*legno – vaso fittile*) e materiale prezioso (*l'oro – l'aureo*, essendo l'oro il materiale prezioso per eccellenza).

163. P. *pastore, odo è sententia*; S. *pastor, sententia odo che è*.

Le due lezioni sono equivalenti, e l'impossibilità di individuare quale delle due sia peggiore obbliga a considerarle delle varianti d'autore. Per la ricostruzione mi appoggio a P, testimone di riferimento.

168. P. *ciascuno*; S. *ciascheduno*.

Si sceglie la lezione di P (debitamente corretta in *ciascun*, con rimozione della vocale finale introdotta dal copista) in quanto quella di S comporterebbe ipermetria.

Capitolo II.

0. S. *Introduzione del philosopho: el quale declara agli altercanti dove consista la vera felicità. Cap. ii.*

Per l'esclusione delle rubriche dalla ricostruzione del testo critico, cfr. *supra*, il par. 2. 4. Chiose di S, pp. LXIV-LXVI.

1. P. *alle*; S. *a suo*.

Le due versioni non differiscono nella sostanza, perciò in ogni caso darei la preferenza alla lezione di P. Si consideri, però, che in questo verso il *focus* della frase è posto non sul fatto che Lauro stia pensando alle parole del pastore (*a suo*) in generale, e cioè all'intero discorso da questi formulato, bensì *alle* parole da lui appena pronunciate, *a quelle* pronunciate da Alfeo in conclusione del capitolo precedente (I 160-169), cioè la *sentenzia antica* secondo cui la Fortuna, che sempre minaccia la vita terrena, rende implicitamente infelici sia la vita di città che quella agreste.

5. P. *Tebe*; S. *t'ebbe*.

Le due lezioni sono diverse, ma la stampa stessa (la cui restituzione grafica *t'hebbe*, con *h* pseudoetimologica sul verbo *avere*, non lascia dubbi sull'interpretazione come "ti [impersonale] ebbe *chiuse*", con grave caduta del complemento oggetto) denuncia il proprio refuso, poiché nella nota a margine è scritto: *Amphione*.

15. P. *onde è causata*; S. *donde è nata*.

Preferisco la lezione di P, nonostante il contenuto delle lezioni sia pressoché equivalente, in quanto il verbo *nascere* di S è qui usato in senso generico, e del resto da dove il suono *nasca* è già noto dal v. 6: «si dolce [quanto quella di Orfeo o quella di Anfione] lira mi pareva sonasse», mentre ad essere ignota è la *causa*, ed infatti quando Lauro raggiunge il luogo da cui si propaga il suono sa già che cosa trovare («chi suona, sua dottrina e la sua lira», v. 18), ma ancora non sa chi («Marsilio, abitator del monte vecchio»,

v. 19). L'uso del verbo *causare* è in linea con il contenuto metaforico di questo passo, il quale presenta un sottile gioco lessicale di tipo filosofico: mentre l'orecchio individua il suono («una nuova voce a sé li [gli orecchi del v. 1] trasse», v. 2; «dolce lira mi pareva sonasse», v. 6), l'occhio prima cerca («tra fronde e fronde guata / e segue l'occhio [sogg.] ove l'orecchio tira», v. 13) e dopo vede («per veder tal dolcezza onde è causata», v. 15). La pertinenza del termine *causata* è giustificata dal richiamo alle teorie ficiniane riconoscibile nei versi successivi (vv. 16-18), per cui la ricerca compiuta dall'occhio e dall'orecchio è la metafora della ricerca compiuta dall'intelletto, il cui compito precipuo è indagare la causa di ogni cosa fino a risalire alla causa prima, irriducibile ad altro che a sé stessa.¹⁶⁹

16. P. *punto*; S. *tempo*.

Le lezioni sono qui adiafore, e mi appoggio dunque al P, testimone di riferimento; del resto è probabile che l'innovazione di S sia dovuta al contesto, per cui una percezione (*sente, intende e mira*) che all'editore doveva apparire solo spaziale, cioè *in un punto* (ma l'uso del termine *punto* con il valore di "momento; attimo brevissimo" è attestato nel toscano del Quattrocento, e cfr. *Canz.*, XXIX: «Poi si muta [Fortuna] in un punto, e mostra che ombra»),¹⁷⁰ viene da questi ricondotta per congettura a quella dimensione cronologica che doveva parergli più naturale, da cui la lezione *in un tempo* di S.

19. P. *monte vecchio*; S. *Montevecchio*.

La differenza è di poco conto, ma preferisco la lezione tramandata da P, per tutelare il gioco di allusioni, sviluppato probabilmente in parallelo con quello dell'esordio del capitolo I:

e, pervenuto in parte umile e bassa,
amena valle che quel monte adombra
che 'l vecchio nome per età non lassa
(vv. 10-12)

Criptocitazione (già notata dal Bigi) del monte Giovi, appunto "giovine". Difficile non pensare che i due monti non oppongano anche i percorsi di Lauro e di Marsilio (così come quelli di Lorenzo e di Ficino), e difatti Lauro, al principio del capitolo I, abbandonata la mondanità della vita cittadina, deve iniziare la scalata al monte *giovane*, com'è appunto egli stesso, e s'arresta e siede sotto un alloro e presso una fonte, all'interno di un prato ameno (I 13-21), a dire – fuor di metafora – che Lorenzo si è dato alla ricerca della verità (tramite l'intelletto), grazie alla poesia apollinea. E a ben vedere, il vero significato della conclusione di Alfeo al termine del capitolo d'esordio (cosa che la rende programmatica nei confronti del resto dell'opera) è la diagnosi dell'incapacità di raggiungere una vera conclusione con i mezzi della disputa umanistica (tipica della fase comunale di Firenze): al termine del dibattito fra il pastore e il cittadino, infatti, si giunge ad un'aporia, all'individuazione di una realtà solo negativa, ovvero il fatto che né la vita urbana né quella campestre siano felici, perché Fortuna preclude all'uomo ogni tipo di felicità. Per compiere il passo oltre, cioè capire innanzitutto come la felicità esista, sebbene essa sia preclusa all'uomo in vita, e secondariamente dove essa si trovi, e che si trovi in Dio (a prescindere

¹⁶⁹ Il parallelismo è già notato da Zanato (cfr. *Opere*, ed. Zanato, pp. 274-275, la nota al v. 16), che rimanda a *Comento* VIII 13-19.

¹⁷⁰ Cfr. *GDLI*, ad voc. *Punto*², 15.

dalle opinioni per cui Dio si fruisca per intelletto o per volontà), occorre un interlocutore diverso dal pastore, un uomo che sia *abitator del monte vecchio* (II 19), *amatore delle muse* (II 22) e della *sapienza* (II 23) allo stesso tempo (II 24), un uomo che pratichi una filosofia essa stessa *vecchia*. Il fonte della verità a cui è giunto Lauro è incapace di dissetare, poiché la poesia di Pan, cioè la saggezza solo terrena del pastore Alfeo, suonatore di zampogna, è insufficiente: è necessaria una poesia, quella di Marsilio, che sia ispirata da Dio, la *lira* di un dio incarnato (Orfeo) o di un uomo eccezionale, capace di costruire mura (Anfione, forse con allusione all'*arx rationis* del *Somnium Scipionis*) e di *chiudere Tebe*, cioè di risolvere la disputa sull'ubicazione del sommo bene.

26. P. *d'ambo*; S. *ad ambo*.

Palese qui l'errore di S, la cui lezione comporta del resto ipermetria nel verso, riporto perciò a testo la lezione di P.

29. P. *sopra un*; S. *sopra d'un*.

Da scartare la lezione di P, che renderebbe il verso ipometro, a meno di una dura dialefe tra *sopra* ed *un*. La caduta di *d* è probabilmente dovuta alla semplice disattenzione del copista.

30. P. *fermò un*; S. *fermò il*.

La lezione di P è in realtà poco leggibile (la grafia è *fèrmò*, con sovrapposizione di *e* ed *o*, o viceversa), e pare più economico supporre che il copista, andando qui a memoria (e a senso), avesse scritto originariamente *formò un bel suono*, che sarebbe il suono (*un*, cioè "un'altro, uno nuovo" rispetto a quello in apertura del capitolo) con cui Marsilio si appresterebbe – dal verso successivo – ad accompagnare il discorso. In un secondo momento, avendo il copista ricontrollato l'antigrafo, che presentava di certo una forma *fermò*, avrebbe provveduto a correggere alla meglio la *o* in *e*, dimenticando per imperizia quell'*un*, sopravvissuto come traccia della lezione precedente. Quanto alla lezione corretta, essa è senza dubbio quella di S, in quanto questo capitolo II si apre con Marsilio che suona, cosicché è proprio la sua musica a rivelarne la posizione ai due altercanti. È del resto probabile che il *formò* introdotto dal copista consegua alla volontà di eliminare la quasi ripetizione di *fermò* – *fermosse* (v. 28), e da quella di ricostruire il concetto del primo emistichio parallelamente a quello del secondo, e cioè *formò* (*un bel suono*) e *mosse* (*le parole*); ma qui, al contrario, Lorenzo costruisce un'*oppositio* fra *fermò* (*il bel suono*, cioè quello che aveva guidato Lauro e Alfeo) e *mosse*, la quale risulta assai più pregnante sotto il rispetto etimologico. Promuovo allora a testo come corretta la lezione *fermò il* di S.

32. P. *et*; S. *sol*.

Le due lezioni comportano una lettura della terzina simile, ma connotano in modo differente la subordinata. Questa risulterebbe meno marcata a seguire P, con una lettura: "[parla Marsilio] Io ero già stanco di camminare, e qualche felice nume volle che non mi stancassi prima di giungere sino a qui, dove ora posso riposare", diversamente da quanto comporterebbe la lezione di S (il v. 31 andrebbe allora chiuso dai due punti, mentre i vv. 32-33 andrebbero letti come una sorta di esclamazione): "Io ero già stanco di camminare: e proprio [*sol*, avverbio] per venire qui da voi [cioè da Lauro e da Alfeo, che sono la ragione del *recrearsi* di Marsilio, e si avrebbe perciò una metafora più forte] qualche grato [*felice*,

ma più per Lauro ed Alfeo che per Marsilio] nume ha fatto sì che la mia strada conducesse qui!". Tuttavia, se l'esclamazione conseguente alla *grata* coincidenza, o provvidenza, notata da Marsilio, che impone S, si accorda bene con il tono di sorpresa che il filosofo dovrebbe assumere a causa dell'improvviso incontro con Lauro (e Alfeo), la lezione *e* tramandata da P rende forse meglio il rapporto di causa-effetto imposto di necessità dall'intervento della provvidenza divina, che sarebbe la premessa dell'incontro e che farebbe riconoscere a Marsilio il senso del suo andare e del suo essersi stancato una volta giunto proprio in quei pressi: la volontà divina, cioè, induce nel filosofo la stanchezza, cosicché egli smetta di vagare e si rechi allora in un posto [a lui già noto, come si capisce dai versi successivi] dove poter riposare. Per tali ragioni, scelgo la lezione di P.

Infine (e cfr. *supra* II 19), è logico che qui Marsilio cessi di suonare la sua musica semidivina, simbolo della riflessione teologica, ed inizi invece a parlare solamente (*le parole mosse*) e inizi una lunga disamina (da qui a tutto il capitolo IV), condotta secondo la tecnica di argomentazione aristotelica, su quali siano i falsi beni e sul fatto che il vero bene non sia fruibile dall'uomo durante la vita terrena. Infatti, da questo verso in poi Marsilio non fa altro che risolvere l'aporia dichiarata da Alfeo al termine del capitolo I (la vita umana è intrinsecamente infelice a causa dei rovesci di Fortuna), spiegando che, se è vero che l'uomo vivente è infelice (sia esso *cives* o *rusticus*), egli non lo è irrimediabilmente, ma lo è a causa della fruizione solo parziale di Dio raggiungibile in vita, poiché tenta, essere finito, di comprendere ciò che è infinito (addirittura, dirà poi Marsilio nel capitolo IV, nel superbo tentativo di conoscere l'inconoscibile; IV 91-141). La teologia, e la musica, faranno il loro ingresso solo all'inizio del capitolo IV (vv. 1-45), allorché ad essere invocati saranno Minerva, dea della sapienza, ed Apollo.

34. P. *e*; S. om.

Le due lezioni si equivalgono, per cui scelgo quella di P.

40. P. *sylvestre*; S. *sylvestro*.

Le lezioni sono entrambe tollerabili, perciò mi appoggio nuovamente al testimone di riferimento.

50. P. *per contemplare*; S. *col contemplar*.

La ripetizione di *per* (*p*, *p* tagliata) nel manoscritto (P: «per ricreare per contemplare qui l'alma») è dovuta a un errore di ripetizione da parte del copista (di solito attento, cfr. I 111: «ma cresce, e nel ~~erese~~ suo crescer più tormenta», 112: «La vostra vita, pastori, mi pare essa»; III 60: «più bella, che decta è ~~sensuale~~ rationale», 107: «nessuno al suo vero suo iudicio appella»; IV 2: «modulato ho con la zampogna tenera», 16: «Salir non può più altro il mortal piede», 91: «Due alme ha la nostra alma pura et bella»; VI 128: «vengon in tua vita in ordine primiera»). Meno probabile che si tratti di un tentativo di normalizzare la frase (vv. 50-51), stante la costruzione con iperbato forte (come nota Zanato, cfr. Lorenzo, *Opere* cit., p. 275, nota ai vv. 49-50), istituendo il parallelo *per ricrear ... qui l'alma, per contemplar ... la vita pastoral*. Scelgo dunque la lezione di S, *col*, perché *difficilior*.

59. P. *dimme*; S. *dicci*.

Concordo con Zanato, il quale ricostruisce un *dinne*,¹⁷¹ poiché il divario fra P ed S è indotto da una probabile lezione d'archetipo *dimme* per *dinne*, sulla cui grafia sarebbe poi intervenuto l'editore di S. D'altra parte, questo verso, il precedente e i due versi successivi, sono tutti costruiti sulla prima persona plurale: «... Dio di te n'ha fatto dono, / ~ chi di noi erra ... / o se le nostre vite han ... / ... lo vieta a noi nostro destino» (vv. 58-61). Infatti, *dimme* di P è un evidente tentativo di eliminare la ridondanza del verso: «*dinne* chi di noi ecc.» (si noti la marcata allitterazione) conservando una forma, ed una grafia, il più possibile prossima a quella d'archetipo, alterando però il contenuto (*dimme* "dì a me", cioè al solo Lauro); la lezione della stampa, come detto, presenta un'innovazione di tipo grafico *dicci*, che si discosta dalla – probabilmente d'archetipo – *dimme* nella forma e, soprattutto, nella grafia, cosicché è lecito ritenere che essa possa essere una innovazione la cui coincidenza di contenuto con *dinne* ("dì a noi", a Lauro e ad Alfeo, ma certo con allusione all'insieme dei lettori dell'opera, che s'intendono coinvolti nella disputa) sia dedotta semplicemente dal contesto (sarebbe improbabile che Marsilio parlasse al solo Lauro, escludendo il pastore Alfeo dopo averlo salutato, tanto più che il v. 60 ripropone il *noi*: «le nostre vite»).

60. P. o; S. e.

Concordo con Zanato nella scelta della lezione di S.¹⁷² L'incertezza sulla congiunzione più adatta si può sciogliere grazie all'ausilio della seconda terzina in cui Lauro interroga Marsilio,¹⁷³ costruita in modo parallelo alla precedente:

Or, poiché Dio di te n'ha fatto dono, dinne chi di noi erra il ver cammino, ~ se le nostre vite han vero bono (vv. 58-60)	se pur lo vieta a noi nostro destino, qual vita quella sia che se ne adorni, e se 'l mondo lo dà o se è divino. (vv. 61-63)
--	--

Dove la prima è costruita sul presupposto positivo che la felicità si trovi in vita (omesso nella terzina, ma ampiamente espresso da Lauro appena prima, ai vv. 49-57), e la seconda su quello, negativo, per cui l'umano *destino* comporti l'esclusione dal sommo bene (il *vero bono* del v. 60). Le terzine contengono quattro domande, accoppiate a due a due per contenuto, e cioè:

dinne	chi di noi erra il ver cammino qual vita quella sia che se ne adorni	e	se le nostre vite hanno vero bono se 'l mondo lo dà o se è divino.
-------	---	---	---

Poiché tale parallelismo verrebbe a perdersi con congiunzione disgiuntiva *o* presente in P, scelgo la lezione di S.

65. P. *ogni acto, ogni electione*; S. *ogni acto, electione*.

L'omissione del secondo *ogni* si spiega facilmente come una ripetizione ritenuta superflua; si sceglie dunque la lezione di P.

¹⁷¹ Cfr. Lorenzo, *Opere*, ed. Zanato, p. 276.

¹⁷² *Ibid.*, p. 276.

¹⁷³ Dopo presa visione del manoscritto, escludo la possibilità di un *lapsus calami*.

73. P. *difficile*; S. *facil*.

Il *difficile* di P risulterà dall'attrazione dell'omologo al termine del verso precedente: «benché provincia assai difficil tolga. / Più *difficile* è, ...», tanto più che tale lezione genererebbe un verso ipermetro. Inoltre, nel discorso filosofico riguardante il sommo bene, l'affermazione per cui è più semplice vedere dove esso non sia è topica – e in questo caso programmatica – dell'analisi negativa, o *diffinitio/divisio*, alla quale segue il discorso positivo, o *compositio*.

74. P. *dove*; S. *dov'ei*.

Le lezioni hanno il medesimo significato, con una lettura: "veder dove [*il vero*, sogg. sottinteso] non sia, che ...", ma S aggiunge il soggetto neutro *ei* "egli", una soluzione ridondante che dev'essere scartata poiché meno economica, stante la presenza al verso precedente di *il vero*, immediatamente identificabile come soggetto della predicativa retta poco oltre da *veder*. Vale la pena notare che queste stesse ragioni di economia interpretativa imporrebbero di escludere per P un'eventuale lettura *dov'e'*, la quale comporterebbe adiaforia e si configurerebbe come un errore congiuntivo di manoscritto e stampa.

86. P. *nella imperfezione*; S. *nell'imagin del bene*.

La lezione di P è forse la più economica, ma la locuzione di S, *imagin del bene* "bene percepito", trova un valido sostegno filosofico nelle teorie platoniche, e di lì ficiniane, per cui dall'*immagine* degli oggetti sensibili, *percepita* dai sensi, sarebbe possibile risalire, tramite l'intelletto, di causa in causa, fino alla causa prima, all'idea (perfetta) residente nella motore primo dell'universo. La filosofia avrebbe proprio lo scopo di consentire all'uomo di comprendere l'idea che sta dietro a ciascuna cosa, passando dall'opinione (*dóxa*), diversa per ciascuno e relativa al contesto dell'avvenuta percezione, alla conoscenza del vero (*epistéme*), tramite la riduzione della molteplicità sensibile all'idea e successivamente alla sua analisi. Per tali ragioni, è possibile che si tratti in questo verso di varianti d'autore, di cui il manoscritto conserverebbe la lezione primitiva, la cui genericità discenderebbe da una imperfetta conoscenza delle teorie platoniche al momento di stesura della prima redazione in tre capitoli (fine estate, probabilmente agosto, 1473), ed S una lezione sopravvenuta, ben connotata dal punto di vista lessicale. Tuttavia, è d'obbligo precisare che un termine come *immagine*, per quanto specifico della riflessione platonica sul recupero della verità a partire dagli oggetti creati che a tale verità rispondono, è qui, con ogni probabilità, evocato dal contesto semantico, e si pone allora in contiguità con *ciechi* del v. 83 (che occupa peraltro una posizione rilevata, a fine verso).

95. P. *i*; S. *om*.

A tramandare la lezione corretta è P, poiché qui il soggetto non è *lor* "loro", pronomi sogg., ma *i lor denti*, con *lor* genitivo, cioè i denti di coloro che colgono *e frutti ancora acerbi* (v. 93). Altrimenti, la lettura *che* comune qui a P ed S potrebbe essere una (mancata) segmentazione in *ch'e*, con vocalismo atono di *i* (articolo) passata ad *e*, nel qual caso sarebbe P ad innovare la grafia; si tratterebbe comunque di una mera variante grafica, per cui mi appoggierei comunque a P, che è quanto meno un'attestazione storica del testo.

107. P. *Perché molti beni*; S. *E perché molti ben'*.

Preferibile la lezione di S, che costruisce un verso con accento di 6^a con cesura

maschile, il quale, secondo i gusti del Magnifico, ribatte a sua volta un accento di 3^a. La lezione di P produrrebbe invece un andamento meno accettabile ed un accento di 5^a. Si consideri inoltre che in questo verso, il primo della coppia di giunzione fra il testo della prima redazione in tre capitoli e la parafrasi della *De felicitate* ficiniana, l'*E* iniziale di S appare non solo accettabile, ma anche plausibile, poiché funzionale, con il valore di "(e) dunque".

109. P. *de'*; S. *di*.

Le due lezioni non comportano variazioni di sostanza nell'interpretazione della terzina (vv. 109-111), poiché *di* di S sarà probabilmente una mancata segmentazione in *d' i*, appunto "dei". Si riporta allora a testo la lezione di P.

121. P. *par che il vero bene questo nomini*; S. *il vero ben par questa nomini*.

La lezione di P comporta ipermetria, e del resto l'autenticità della variante di S (in modo simile a quanto accaduto al v. 107), è suggerita da altre ragioni stilistico-metriche, come l'andamento cantabile indotto dalla cesura maschile con accento di 6^a sillaba, cadenzato dai due accenti precedenti in 2^a e 4^a posizione. Inoltre, *questo* "ciò", è errore, poiché *ampla* "ampiamente" (l'accordo dell'avverbio con il sostantivo è comune in toscano antico) è da accordarsi con un sostantivo femminile, appunto *questa* di S (noto tuttavia che la *o* finale di *questo* sembra essere stata corretta in *a*, ma la lettera è difficilmente leggibile, perciò individuare in che direzione abbia agito la revisione del copista è impossibile).

122. P. *dové*; S. *poté*.

Le due lezioni divergono in base all'interpretazione dell'avversativa ad inizio verso *e pur*, forte in P: "Cesare pose il sommo bene nel dominio, ma dopo una vita di sospetti e di conflitti (vv. 118-120) fu costretto a capire (*dové vedere*), suo malgrado (*al fin*), che ecc.", dove l'uso modale di *dovere* punta a sottolineare la difformità fra l'esperienza di Cesare e il pensiero iniziale, di cui comprese egli stesso l'erroneità; e debole in S: "Cesare pose il sommo bene nel dominio, e anch'egli dopo una vita di sospetti e di conflitti ebbe modo di verificare (*poté vedere*) che ecc.". Preferisco comunque la lezione di P, perché il passo vuole sottolineare quanto l'errore insito nei beni di Fortuna sia così palese da emergere durante la vita stessa attraverso così tante difficoltà e suscitando così tanti timori da riuscire a persuadere della propria dannosità persino coloro che al dato bene di Fortuna (nel caso presente, la *dominazione*) hanno dedicato tutta la vita.

123. P. *quello*; S. *quel*.

Palese l'intervento grafico di P, che induce ipermetria nel verso; riporto perciò a testo *quel* di S.

126. P. *debbe ancora quiete*; S. *può ancor quiete*.

Anche qui, come al v. 122, le due lezioni prediligono l'una un uso modale forte (*dovere*) e l'altra uno debole (*potere*), ma è preferibile la lezione di P, secondo un processo logico di causa-effetto per cui *se* un desiderio è inesauribile (vv. 124-125) *allora* è destinato a non trovare mai appagamento (v. 126). La lettura di S potrebbe essere accettabile con una lettura forte – ma forzata – di *non può* come: "è impossibile [che il desiderio di ricchezze possa esser mai placato]", ma a quel punto, l'adiazoria andrebbe

risolta a favore di P. Si noti che la lezione *ancor* di S, accolta da Zanato, impone di supporre dieresi in *quiète*, e produce un accento di 4^a con cesura maschile («ancòr»), ma la lezione di P è ugualmente accettabile (accento di 4^a semplice), cosicché mi appoggio anche per i fatti metrici al testimone di riferimento.

127. P. *mai*; S. *mal*.

Preferisco la lezione di S, anche solo in ragione della coppia topica *male e bene*, in accordo con Zanato, che interpreta: "si giudica a torto [*mal*] come bene e ci [*alcuno*] si affida scioccamente [*stoltamente*] a ciò [*quel*] che il più delle volte nuoce anziché giovare", con una lettura di *mal* come avverbio, a costruire in modo parallelo il verso successivo (*mal ... s'appruova : stoltamente ... s'affida*). Tale lettura è giustificata dal fatto che ciascuna terzina spiega un motivo per cui la *ricchezza* sia un falso bene: la prima porta una ragione passiva, ovvero l'inappagabilità intrinseca, sostanziale, dell'*avarizia*, dovuta al suo perpetuo crescere (cosicché *a torto* ritiene di poterla soddisfare chi accumula ricchezze); la seconda porta una ragione attiva, accidentale, che è l'errore commesso da chi consideri i beni terreni un fine in sé anziché un mezzo, procurando così a se stesso, per stoltezza, ulteriore inquietudine (l'esempio è quello di Mida, che sfiorò la morte per fame a causa del suo famoso potere, vv. 130-132). Una costruzione parallela si ha del resto anche in altri due passi, dove in entrambi i casi la locuzione *et, oltr' a questo*, viene utilizzata per introdurre la seconda parte del sillogismo (con *t* indico la tesi che il sillogismo vuole dimostrare, con *h* le due ipotesi che lo compongono, con *c* la chiusa sentenziosa):

- t [La ricchezza, come tutti gli altri beni di Fortuna, è un bene solo apparente]
 ...
 h 1 L'altra è molte ricchezze possedere;
 e perché tal disio mai fin non truova,
 non debbe ancora quiete alcuna avere.
 h 2 *Et, oltr' a questo*, mal per ben s'appruova,
 e stoltamente alcuno in quel s'affida,
 che spesso nuoce assai più che non giova.
 Per sé già l'òr non si disia o grida,
 c ma ad altro effetto: adunque non è quello
 intero ben, come già parve a Mida.
 (II 107-132)

- | | |
|--|--|
| <p>t [Il vero bene dell'uomo sta nell'anima sensibile]
 ...
 h 1 Alcuna spezie d'animal' ne passa,
 perché hanno certi sensi più acuti
 che l'anima nostra infastidita e lassa:
 sarien adunque più felici e bruti;
 h 2 <i>et, oltr' a questo</i>, per li acuti sensi
 più dispiacer' che piacer' sonsi avuti.
 c Se egli è più il mal che il ben, certo conviensi
 che più cose si gusti, odori e cerna
 con dispiacer; né so qual ben compensi.</p> | <p>t Questo premio¹⁷⁴ è serbato all'anima nostra
 sciolta dal corpo; né nel mondo cieco
 lo può trovar la mia vita o la vostra,
 (h 2) ma tal vita al mondo ha tanto mal seco,
 che in vita più felice gli animali
 sarien, bruti e selvaggi, in qualche speco.
 h 1 Quanto più veggon gli occhi de' mortali
 el ben, si dolgon più se ne son privi,
 e maggior cognizion ne dà più mali;
 h 2 <i>et, oltr' a questo</i>, mentre siam qui vivi,
 assai più cose nostra vita agogna,
 che a llor basta l'erbetta e ' freschi rivi.</p> |
|--|--|

174 La contemplazione di Dio.

(III 37-45) c Felice è più a chi manco bisogna:
 così par l'uomo più infelice al mondo,
 mentre che in vita qui vacilla e sogna;
 (V 142-153)

Quanto al verso in sé, le due lezioni comportano non solo due differenti interpretazioni, ma anche due differenti collocazioni della terzina che il v. 127 introduce all'interno di quest'ultimo passo, tutto dedicato alla confutazione dei beni di Fortuna (vv. 107-160), ma si vedano le letture:

P. *mai* Et oltr' a questo ~ per ben s'approva, "Inoltre, non si riconosce mai il vero bene come tale,"
 S. *mal* Et, oltr' a questo, ~ per ben s'approva, "E, oltre a questo, si prende il male per il bene,"

Dove la lezione di P impone una lettura banalizzante del primo emistichio, il quale, perduto il riferimento alla terzina precedente, viene declassato a semplice zeppa metrica; inoltre, la mancanza di un complemento, indispensabile al verbo *s'approva*, impone (al critico come al lettore) di risalire all'indietro sino a *il vero ben* del v. 121, riconoscibile solamente in virtù di un magro parallelismo fra la struttura delle due terzine:

Cesare il vero ben par questa nomini, e pur, vivendo, alfin dovè vedere che quel che impera più, serve a più uomini. (vv. 121-123)	Et oltr' a questo mai per ben s'approva, e stoltamente alcuno in quel s'affida che spesso nuoce assai più che non giova. (vv. 127-129)
---	---

In altre parole, Cesare sarebbe la prova che l'uomo sia incapace di riconoscere il vero bene come tale, come dimostrerebbe il fatto che persino egli credette di trovarlo nella *dominazione* (v. 121): la sua vita, trascorsa tra timori e conflitti, sarebbe la prova particolare dell'uso generale di confondere i beni reali con quelli apparenti per stoltezza. Quest'ultima interpretazione andrà però scartata, innanzitutto perché l'*exemplum* illustre di Cesare (topico, del resto, allorché si parli del *potere* come bene apparente) è riportato proprio a dimostrazione che, potendo sbagliare anche un uomo grandioso, l'errore possa colpire trasversalmente uomini di tutte le condizioni economiche, sociali e culturali, dimostrazione che non starebbe più in piedi dando – pur indirettamente – dello stolto a Cesare (e del resto è detto che egli "comprese, capì", *dovè vedere*, sebbene suo malgrado e dopo una vita di dubbi e di guerre); secondariamente, al saggio Cesare è qui opposto Mida, istupidito dalla propria avidità (si ricordi lo *stoltamente* del v. 128) al punto di rischiare la morte per fame, e per questo punito con le orecchie d'asino, a dimostrazione che il bene di ciascuna cosa sta nell'uso che se ne può fare, e non nella cosa stessa.

131. P. *non v'è quello*; S. *non è quello*.

Si sceglie la lezione di S, stante l'illeggibilità del manoscritto in questo punto, dovuta ad una serie di correzioni e aggiunte poi cancellate.¹⁷⁵ Ho proposto per P una lezione *v'è*, supponendo una correzione del verso: «... adunque non *v'è in* quello», in cui la *v* di *v'è in* sia casualmente sopravvissuta alla mano del copista (ma *v'è* e *in* sono agglutinate

¹⁷⁵ Si tenga conto che di norma il copista corregge con tratto orizzontale sicuro e leggero, mentre qui la parola è cancellata con tratti più irregolari e marcati (l'inchiostro è quasi certamente lo stesso).

insieme, secondo una grafia *vē#*, ma il degrado del testo è tale che quello che pare un *in* è più una congettura mia propria, basata su una lettura: "non v'è [*intero bene*, v. 132] *in quello* [*l'òr*, v. 130]").

135. P. *fine*; S. *ben*.

Ragioni di contenuto inducono ad individuare la lezione corretta in *fin* (dopo risanamento della consueta addizione da parte del copista) di P. Infatti, posto che l'obiettivo dell'uomo è essere felice e che la felicità sta solo in quel bene capace di appagare sia *in extensive* che *in intensive* il desiderio umano, allora l'obiettivo dell'uomo starà nel ricercare Dio (che è l'unico bene in possesso di tali requisiti). Dal punto di vista dialettico, all'interno della discettazione sul vero bene, l'obiettivo, *il fine* dell'uomo, lo scopo della sua esistenza, viene individuato non nel vero bene in sé, ma nella ricerca (una volta determinato in che cosa consista) dello stesso al fine di placare il desiderio, e la cosa fa sì che l'oggetto della ricerca, cioè il vero (o sommo, o intero, o unico, ecc.) bene, possa essere talvolta sostituito allo stesso processo di ricerca, e viceversa; spiegherei in questo modo l'inserimento da parte di S di una lezione *ben*. Del resto, il senso della terzina (vv. 133-135) è chiaro: "La fama (*l'onor*), così seducente (*spezioso e bello*) da spingere molti sciocchi a porre in essa il sommo bene (*il ben*), non è il vero obiettivo (*quel vero fin*) del desiderio umano". La lezione di P, insomma, evita anche la ripetizione di un concetto identico, proprio l'errore commesso da S sulla spinta della formula «vero ben».

136. P. *quello*; S. *quel*.

Intervento del copista in P analogo a quello a II 123 e VI 61.

138. P. *sa che o*; S. *sa chi o*.

Con Zanato, accolgo la lezione di P, in quanto la lezione della stampa antica presenterebbe una ridondanza: «che lauda spesso, e non sa *chi o cui*» (il verso è chiuso da punto fermo), dove *chi o cui* "chi o chi", forse, ma con grande forzatura, nel senso di "e non sa se elogia questo o quello, e non sa neppure chi stia elogiando". Più lineare la lettura offerta da P: "che spesso non sa neanche chi (*cui*) e che cosa (*che*) vada elogiando".

139. P. *turba, che più ignora*; S. *turba più, che ignora*.

L'errore di P è identificabile grazie al confronto con il verso successivo, dopo aver ricomposto in parafrasi l'iperbato: "*quanto più* [grande] è la turba rispetto ai sapienti, *tanto manco* è scorto ecc." E d'altra parte l'avanzamento di *più* è stato palesemente indotto dal significato dell'intera terzina, varrebbe a dire che un sapiente attorniato da ignoranti non viene notato, e di conseguenza neppure lodato, nonostante i suoi meriti. Tuttavia, il messaggio non propone qui un confronto *qualitativo* fra il sapiente e la *turba* di ignoranti (*che più ignora*, rispetto al sapiente), secondo cui il giudizio dei secondi non varrebbe nulla per il primo, bensì affermare, da un punto di vista *quantitativo*, che quanto più numerosa è la *turba* che è composta da ignoranti e da sapienti, tanto meno visibili saranno i secondi rispetto ai primi. Si tratta di un'idea diffusa, persino proverbiale, e si veda, ad es., Pietro Aretino, *De medicinae et legum praestantia*:

[parla Leonardo:] Merito itaque Galienus de vulgo inquit: "vulgus enim semper odio habui,

quoniam peritum ab imperito non discernit".¹⁷⁶

[parla Carlo Aretino:] Qui vero apud vulgus ingenti turget fama, negamus valere, cum, veteri proverbio, fama quam omnes famant non penitus pereat.¹⁷⁷

[parla Leonardo:] Tertia causa quae sapientes abicit medicos, est huius scientiae [*scil.* medice] magnitudo. Cum enim e philosophia evulsa sit, aliena arcanaque vulgo, eius non valent vulgares lumen intueri, ut noctua lumen solis. Quo fit eam nisi emperiam quandam putent ... Est enim vulgo pecoralis multitudo, ut Galienus inquit; nam quemadmodum se invicem pecudes secuntur, ut una in messem vel vineam incidente aliae omnes insulsae confluunt.¹⁷⁸

[parla Niccolò:] ... sapit enim vulgus mulierum naturam, quae est de duobus praepositis sibi semper deterius praeeligere.¹⁷⁹

La considerazione di tipo qualitativo era stata infatti proposta nella terzina precedente (vv. 136-138), e verrà ripresa sommariamente al primo verso della successiva (v. 142: «Spesso si lauda o biasma alcuno a torto»).

142. P. *alchuno*; S. *altri*.

Scelgo la lezione di P in quanto quella di S imporrebbe un'onerosa – e inusuale – dialefe fra *biasma* ed *altri* (o dieresi in *biasma*).

149. P. *questo*; S. *questa*.

Le lezioni sono entrambe valide, con *questa* di S è concordata con *grazia* del verso precedente, mentre *questo* di P è un pronome neutro, con il valore di "in questa cosa". La lezione corretta sarà però quella di S, perché in P la vocale finale della parola risulta poco leggibile a seguito della sua riscrittura, sebbene sia impossibile stabilire la direzione dell'intervento, se da *o* ad *a* o viceversa; è probabile che il copista, procedendo *ad sensum* scrivesse in un primo momento *questo*, poi corretto in *questa* sulla base del confronto con l'archetipo.

153. P. *altri la può ancor tòrre*; S. *anco altri la può tòrre*.

Si ha qui adiaforia, perciò scelgo P, la quale ha anche il vantaggio di proporre un incontro di accenti in cesura, con un andamento ritmico più marcato (accento secondario in 4^a sillaba seguito da cesura, poi in 5^a, 8^a, 9^a): «altri la dà, àltri la può ancòr tòrre».

Capitolo III.

0. S. *De beni naturali cioe corporali in tre parti divisi, cap. iii.*

Per l'esclusione delle rubriche dalla ricostruzione del testo critico, cfr. *supra*, il par. 2. 4. Chiose di S, pp. LXIV-LXVI.

1. P. *quello*; S. *quel*.

176 Cfr. *La disputa delle arti nel Quattrocento*, a cura di Eugenio Garin, Firenze, Vallecchi, 1947, pp. 52.

177 *Ibid.*, p. 58.

178 *Ibid.*, p. 62.

179 *Ibid.*, p. 64.

Intervento del copista in P analogo a quello a II 123, II 136 e VI 61.

3. P. *intero*; S. *vero*.

L'archetipo doveva presentare qui una lezione *puossintero*, da P correttamente segmentata come *puossi intero*, con recupero della vocale iniziale *i-* in *intero*; la stampa, invece, avrebbe segmentato come *puossi ntero*, per poi ricostruire (stante la prossimità calligrafica fra *n* e *v* nella prassi scrittoria antica) una forma *vero*, con caduta di *t* (forse perché questa lettera era mal tratteggiata o si presentava sbiadita nell'archetipo). Poziore dev'essere considerata allora la lezione di P, che riporto a testo. Del resto, qualora si tenga conto dell'orecchio musicale del Magnifico, l'andamento più accelerato indotto nel verso dalla lezione *intero* di P rispetto a quella *vero* di S (specie qualora si ponga l'accento in 6^a sillaba), andrebbe comunque a favore del primo fra i due.

Quanto a significato, le due varianti devono essere considerate adiafore, poiché la preferibilità di una rispetto all'altra dipende da quanto si considera il discorso filosofico di Lorenzo guidato dai dettami dell'oratoria (magari di marca landiniana) oppure dall'intransigenza della logica aristotelica, applicata alla luce delle teorie platoniche: sotto il profilo filosofico, infatti, non vi è dubbio che i beni di fortuna siano falsi beni, cioè mali, e non beni *parziali* (come accade invece per i beni dell'anima intellettuale: «Memoria, audacia e dello ingegno acume, / in questi non è il ben, ché son secondo / che li fa l'uso e il buono o rio costume», III 67-69), tanto che più avanti (v. 22 sgg.) Marsilio stesso propone di cercare la salvezza nei beni dell'anima, sulla quale l'uomo ha il completo controllo, a differenza proprio dei beni di fortuna; in tal senso, dunque, la lezione *vero* di S sarebbe l'unica davvero coerente con i principî platonici del vero bene. Ma che la lezione *intero* di P sia ugualmente accettabile è dimostrato dal fatto che il discorso filosofico proceda, a quest'altezza, cioè prima della parte teologica di ispirazione platonica (inizia dal capitolo IV), con un procedere logico-deduttivo più scolastico che aristotelico in senso stretto; insomma, ciò che è sottoposto al dominio di fortuna non può dirsi un bene, perché lo è limitatamente al favore di essa: se i beni di fortuna dipendessero direttamente e solo dall'uomo, ciascuno di essi sarebbe *intero bene* (una spiegazione, come si vede, tutta retorica, ripresa anche in *Capitolo fatto a Giovanfrancesco Venturi*). Oltre a ciò, la forma *intero bene* ricostruita grazie a P ricorre in contesti affini non dubbi dal punto di vista filologico, come II 130-132 («Per sé già l'òr non si disia o grida, / ma ad altro effetto: adunque non è quello / *intero ben*», IV 73-75 («fermasi [la volontà] e posa sol ne' divini rai, / perché d'*intero bene* ha sempre inopia, / finché il supremo ben ritrovato hai»), VI 10-11 («O vita d'ogni vidente immortale, / o di qualunque vive *intero bene*»). Promuovo allora a testo, d'accordo con Zanato, la lezione *intero* di P.

12. P. *spatioso*; S. *spezioso*.

La lezione di P è priva di senso, riporto perciò a testo *spezioso* di S.

15. P. *tu*; S. *om*.

La lezione di P comporta ipermetria, ed è quindi da scartare; si noti del resto che essa poco s'attaglia al tono impersonale della frase, e cioè: "non si può dire".

19. P. S. *questo*.

Nota solamente che qui la lezione di P è correzione di un *Quello* preesistente.

21. P. *come un fior, la*; S. *come fior, lo*.

Corretta è qui la lezione di S, che concorda l'articolo con *ben* del v. 19, in accordo con la similitudine: "poiché il corpo è un bene di Natura, la sua bellezza (*l'esser pulcro*, v. 16) così come quella di un fiore sono consumate e distrutte dallo scorrere del tempo". La lezione di P, in cui l'articolo è concordato con *speranza*, suggerisce un'interpretazione più erronea che mai, secondo la quale la bellezza sarebbe un bene da evitarsi non *a priori* in quanto bene di Natura, e perciò stesso caduco, ma *a posteriori*, dopo che – banalmente – lo scorrere del tempo avrebbe consumato poco a poco, fino a distruggerla, la *speranza* (il soggetto astratto impone di dare una lettura metaforica ai verbi *strugge* e *fura*). Quanto alla lezione *un* di P, assente nella stampa antica, si ha adiaforia, per cui la riporto a testo.

23. P. *et dice*; S. *dicendo*.

Le lezioni si equivalgono, perciò scelgo quella di P.

24. P. S. *disporre*.

In P è correzione di *disporne*, avendo lo stesso copista notato, da un lato, la rima imperfetta, e secondariamente la ridondanza del pronome enclitico *-ne* ("della mente").

41. P. *oltra a*; S. *oltra*.

La lezione crescente di P è dovuta all'uso del copista di ripristinare vocale finale in parole affette da elisione o troncamento, piuttosto che di un'assimilazione progressiva di *a* finale di *oltre* ad *a* che segue. L'archetipo presentava di certo una lezione *oltra*, perciò riporto a testo *oltr'a* di S, che presenta la grafia più conservativa.

59. P. *chi si*; S. *chi ben si*.

Se pure è vero che *ben* ha qui il solo ruolo di zeppa metrica, la sua omissione in P deve considerarsi erronea a causa del computo sillabico.

60. P. S. *rationale*.

Il manoscritto riporta una lezione *sensuale rationale*, in cui il copista riporta a memoria, complice la rima, una lezione *sensuale*, poi corretta. Qualora la correzione non fosse imputabile ad un confronto con l'antigrafo e derivasse da una ricostruzione fatta dal copista sulla base del contesto, l'errore – pur sanato – potrebbe configurarsi come congiuntivo di P ed S.

66. P. *dentro dal*; S. *dentro al suo*.

L'uso di *dentro* con la preposizione *da* per introdurre il complemento di luogo è usuale nell'italiano antico,¹⁸⁰ specie in poesia, allorché l'autore necessita di guadagnare una sillaba, ragione che spiega anche l'innovazione portata dall'editore di S, che avrà conformato al proprio costume linguistico la lezione originaria (togliendo *d* iniziale ed aggiungendo poi *suo* per far tornare il computo sillabico).

68. P. *in questi non è il bene, ché son secondo*; S. *sono strumenti buoni o rei, secondo*.

Ecco un caso esemplare di come la stampa tolleri male certa involuzione sintattica

¹⁸⁰Cfr. *Inf.*, XI 16-17: «dentro da cotesti sassi / ... son tre cerchietti».

di Lorenzo, per cui il testo viene ridotto alla "norma" petrarchesca, in direzione di quello che il gusto dell'editore doveva considerare un abbellimento. Si preferisce qui la lezione di P, la quale, in sostanza, altro non fa che tollerare l'ellissi di contenuto che S invece esplicita: "Questi [le virtù dell'anima intellettuale di cui al v. 67] non sono il vero bene, poiché sono buone o meno a seconda del modo [*secondo / che li fa l'uso*] in cui sono impiegate", dove l'omissione dell'ellissi, *buone o meno*, è concessa dalla presenza del medesimo concetto nel verso successivo: «... *il buono o rio* costume». Con Zanato, recupero per *bene* di P una forma *ben*, stante anche l'accento ribattuto (dal *ché* successivo), e l'andamento battente degli accenti accessori in 2^a, (4^a), 5^a, (7^a), 8^a sillaba.

72. P. *il più del tempo*; S. *le più volte*.

Nonostante il senso tramandato dalle lezioni sia identico, la variante corretta è quella di P, e l'editore di S avrà qui innovato un'espressione, com'è *il più del tempo*, che doveva apparirgli tipica del parlato. Si consideri inoltre che il termine *volte* (e di conseguenza la locuzione qui impiegata da S), si configurerebbe come attestazione unica, con una presenza, ma al singolare, solo ad I 116: «ma, vòlti gli occhi alcuna *volta* in giro», in cui l'attestazione sarà dovuta al gioco etimologico fra *vòlti* e *volta*.

Quanto ai contenuti, la lezione di P è resa più pertinente da un'idea di assoluto, di perpetuo, veicolata dal termine *tempo*, che meglio si aggancia a quella del *cieco mondo*. Il concetto che l'autore vuol far passare, insomma, è che, essendo l'umanità incapace di riconoscere il ben (*il cieco mondo*), di necessità i beni dell'anima intellettuale sono destinati ad essere male usati quasi sempre (*il più del tempo*), e non, fra le volte in cui sono chiamati in causa, la maggior parte queste (*le più volte*). La lezione *volte* di S suggerisce, insomma, un'idea di occasionalità, ed è legata ad una visione più prossima al significato traslato "umanità", che ha qui *mondo*, rispetto a quella di P.

76. P. *virtute*; S. *virtùe*.

Si ha qui errore di P, stante la rima *due : virtùe : piùe* (vv. 74, 76, 78).

89. P. *dolore*; S. *sudore*.

La lezione corretta è tramandata da P, stante la triade *fatica, dolore e durezza*, che qui l'autore costruisce per la pratica della virtù secondo i precetti dei filosofi stoici, ovvero rispettivamente lo sforzo mentale (il retto giudizio su ciò che dipende dall'individuo, e che quindi può essere eliminato come causa di dolore, e ciò che è esterno ad esso, e deve essere perciò accettato per ciò che è) e fisico, la sofferenza (dovuta alla privazione dei beni al limite della sussistenza e forse, più in generale, all'alienazione dalle emozioni, anche positive, tipica degli stoici, che consideravano queste ultime come esca per le passioni) e la costanza (la pratica continuata della virtù, sempre esposta alle tentazioni del mondo, considerato non virtuoso). La lezione *sudore* di S è attratta dal termine *fatica* che precede, secondo una lettura solo terrena, corporale, dello sforzo richiesto a chi pratici la virtù.

93. P. *se è il dolor più, ciascuna si prezza*; S. *in più dolor' ciascun di lor s'apprezza*.

Accolgo, integrandola (*se è il dolor più, <più>* ecc.), la lezione di P in quanto di più economica spiegazione, poiché in essa sarebbe semplicemente caduto un secondo *più* posto immediatamente dopo il primo (e la lacuna è ricomposta, con esiti diversi, da tutti gli editori moderni meno il Molini). D'altra parte, il senso complessivo della terzina è: "Poiché

la temperanza e la fortezza danno travaglio nel metterle in pratica, quanto più dolore procurano, tanto più valgono ai fini della virtù", mentre secondo la lezione di S si avrebbe un'interpretazione: "Poiché la temperanza e la fortezza danno travaglio nel metterle in pratica, si apprezzano di più le occasioni di dolore [le quali mettono appunto alla prova il coraggio e il retto giudizio] che le virtù stesse".

101. P. *fine*; S. *ben*.

Riporto a testo, come corretta, l'edizione di P, in quanto, nonostante il senso dato dalle due lezioni sia il medesimo, il termine *fin* è usato qui in senso specifico, distinguendo fra il *bene*, che per natura l'uomo deve ricercare se vuole appagare il proprio desiderio, e il *fine*, cioè il processo di godimento del sommo bene, in cui l'atto di contemplazione procura piacere all'anima. La distinzione tra Dio e il vero bene, che non sarebbe una sua qualità, ma una sorta di oggetto, distinto da esso, è anche altrove:

Il vero bene è un ... / el quale Iddio appresso a sé par serbi
(II 85-86)

questo ben [il vero bene] ... / ... / sel serba Iddio nel suo
[superno coro
(II 103-105)

... Colui che *al vero fin* ne mena / ne diè sentenza, e tu in
[quella siste
(III 101-102)

L'utilizzo del termine *fine* è reso necessario dal fatto che la confutazione della teoria stoica è qui costruita sul concetto base per cui il vero obiettivo dell'anima umana è la quiete del desiderio. Poiché, secondo gli stoici, il sommo bene starebbe nella pratica continuativa delle virtù morali e nel loro perfezionamento tramite l'esercizio in situazioni sempre più impegnative, la fatica non sarebbe finalizzata al termine della fatica stessa, ma ad affrontare fatiche e privazioni sempre maggiori; tuttavia, essendo la fatica una di quelle cose che l'uomo tende per la sua natura a fuggire, essa procura dolore, ed esso sceglie di tollerarla solo in prospettiva di un futuro riposo. In questo passo, insomma, Lorenzo ragiona sul processo: gli stoici sbagliano non tanto perché hanno scelto un bene errato (di contro al vero bene), ma perché considerano il mezzo, cioè la fatica (che sempre accompagna la pratica della virtù) ed il dolore che ne consegue, come *il fine* (che invece è proprio la quiete, l'assenza di fatica):

El fin par sia di tutte umane cose
affaticarsi, non già per fatica,
ma perché l'alma poi quieta pose;
laonde falsamente par si dica
che in questo bene¹⁸¹ *il vero fin* consiste,
che dal proprio dolore il ben mendica.
(III 94-102)

Ripristino infine, d'accordo con Zanato, una forma *fin*, la quale, stante il computo metrico, si rivela come l'ennesimo indebito intervento di recupero della vocale finale da

¹⁸¹La pratica delle virtù morali.

parte del copista di P.

105. P. *di turbatione*; S. *d'inquiete*.¹⁸²

Le due lezioni sono entrambe accettabili, ma, con Zanato, promuovo a testo (*di turbazion piena* poiché *difficilior* dal punto di vista grafico (al solito, si elimina la vocale finale aggiunta da P per ragioni metriche). La lezione di S consegue forse alla spinta di *quieta* al v. 96 e alla trazione di (*in quiete* del v. 114.

107. P. S. *al vero*.

Il manoscritto corregge da una precedente lezione *al suo vero*, svista dovuta alla stesura mnemonica del testo da parte del copista.

113. P. S. *che presso*.

114. P. *già*; S. *stassi*.

La lezione di P ed S al v. 113 deve considerarsi errata (e si configura allora come un errore congiuntivo dei due testimoni), e frutto della mancata segmentazione di *che presso* d'archetipo in *ch'è presso*. Al verso successivo l'originale presentava probabilmente una lezione *gia* (senza accento, come da prassi), ritenuta da S contrazione di *giva* "andava", cioè *già*; in seguito, il verbo, ritenuto contraddittorio rispetto al contenuto del verbo (stante la litote *non sollecita ~ , ma in quiete*), sarebbe stato sostituito dall'editore con uno dal significato opposto, *stassi* "sta (ferma), giace". Ricostruisco allora, d'accordo con Zanato, una lezione *ch'è presso* per il v. 113, sulla base della quale recupero *già* di P per il v. 114, perché più economica.

125. P. *conducesse*; S. *producesse*.

Preferisco qui la lezione di S, poiché il senso di questa terzina vorrebbe essere: "Democrito sostenne che il mondo (*quel ch'è o fia*, v. 126) nascesse per caso (*a caso*, v. 125)", e cioè senza uno scopo (per gli oggetti e le anime inferiori) né un'esistenza nell'aldilà (per l'uomo) stabiliti da un'intelligenza divina. L'altra idea cardine dell'atomismo, secondo cui il mondo sarebbe costituito da una massa di atomi capace di ordinarsi autonomamente, escludendo così l'intervento di una divinità creatrice (il Dio cristiano) o ordinatrice (il demiurgo platonico), compare piuttosto nella terzina successiva. Si tratta del resto di due concetti inconciliabili con il creazionismo (cristiano, ma anche con l'idea platonica e aristotelica di un principio ordinatore del tutto), cosicché il sillogismo, anziché chiudersi, si limita ad affermare che il vero bene non è tra le cose create e che, di conseguenza, le teorie di Democrito non sono valide (vv. 130-132).

127. P. *quello*; S. *quel*.

Intervento del copista in P analogo a quello a II 123, II 136, IV 1 e VI 61.

128. P. *fare exceptione*; S. *l'eccetuarne*.

Scelgo la lezione di P, in quanto il senso della terzina è: "Democrito sosteneva che la massa degli atomi produceva tutto ciò che è al mondo, *senza eccezioni*", dove il v. 128 non trasporta informazioni, ma ha mero valore rafforzativo, cosicché la locuzione *fare*

¹⁸²Si veda il GDLI *ad voc.*: «Ant. e Lett. Inquietudine; turbamento, angustia; molestia, afflizione; ... 1. Irrequietezza», dove, fra gli esempi compare questo di Lorenzo, poi Piccolomini e Galileo.

eccezion (di cosa alcuna) è qui usata in modo assoluto. Qui come altrove l'editore della stampa appiana in senso petrarchesco il verso. Con Zanato, per ragioni metriche e paleografiche riconduco la lezione di P ad una forma *fare eccezion*.

134-135. P. *sì come il grande Anaxagora volse, / contento al ciel mirare et le sue stelle*; S. *sì che il grande Anassagora volse / contento al ciel stare e alle stelle*.

La lezione corretta è quella di P, stante la natura di inciso di questo verso (e del seguente, che è predicativo di *Anassagora*, soggetto), secondo una lettura: "La contemplazione dei corpi celesti, *così come* volle [scil. sostenere] Anassagora, che si contentava di guardare il cielo e le stelle, non è il vero bene". Anche a non considerare la pesante ipometria che la lezione di S procura al v. 135, la lezione comporterebbe al v. 134 la formazione di *cosicché*, congiunzione consecutiva che a sua volta imporrebbe – spiegazione assai onerosa – di considerare un'ampia ellissi al v. 133: «Lo specular cose celeste e belle [è il sommo bene], / *cosicché* il grande ecc.».

141. P. *spagne l'inferiore*; S. *ombra l'inferior*.

L'adiaforia è qui insolubile, e nessun soccorso offre il confronto con la *De felicitate ficiniana*,¹⁸³ poiché questa terzina è aggiunta originale di Lorenzo, ma a sostegno della variante di P si veda *Comento de' miei sonetti, Nuovo argomento*, 45-46: «E posso dire, quanto agli occhi miei, che quella morta di chi abbiamo detto fussi la stella di Venere, da' Latini *Lucifer* chiamata, la quale, precedendo il sole, *vendendo poi quello maggiore lume*, cede e al tutto *si spegne*, quasi come se fussi ordinata per advertire gli uomini che il sole viene, e non per dare luce al mondo. Muore e *spagnesi questa stella sopravvenendo lo splendore del sole*, e nondimeno è chiamata *Lucifer*, che vuol dire una cosa che porta seco la luce, la quale non porta nel mondo se non quando si spegne la luce sua»,¹⁸⁴ in cui si noti l'impiego di termini analoghi a quelli utilizzati in questo passo del *De summo bono*, come *spagnere, stella* (detto di *Lucifer*, stella di minore luminosità) e *sole*. Un lessico analogo compare nella rappresentazione della visione di Dio come fenomeno atmosferico anche in Landino, *Comento sopra la Comedia, Purg. XXIX* 16-24: «*uno splendore* el quale da principio dubitò che non fussi baleno, ma dipoi considerato *che 'l baleno* passa presto et *spagnesi*, vedendo che quel durava et cresceva non intendeva che cosa si fussi et per l'aer lucente da tanto *splendore* udiva una mirabil melodia, ...», XXX 22-33: «Dimostra che chome interviene che noi *possiamo vedere el corpo del sole, se qualche sottile nuvola spegne in parte lo splendore de' razi*, chosì Dante ...». Concordo con Zanato allorché sceglie la lezione (*l'inferior* di S, con dieresi per ragioni metriche (la lezione *inferiore* di P porterebbe un anomalo accento di 5^a su parola piana).

143. P. *contemplare quello che sopra il cielo*; S. *contemprar quel che sopra al ciel*.

Pongo a testo la lezione di P (sulla scorta di Zanato, con le consuete correzioni alle vocali finali di parola: *contemplare* > *contemprar*, *quello* > *quel*, *cielo* > *ciel*), poiché quella di S risente probabilmente dell'attrazione da parte della vocale *a* che chiude la parola che precede, *sopra* (forse da una lezione d'archetipo *sopral*). Se è vero che la preposizione secondaria tipicamente associata a sopra è *a*, se si esclude il caso in analisi, si hanno nell'intero *De summo bono* quattro usi con preposizione contro quattro usi senza

¹⁸³Per un confronto con i passi contigui, cfr. Ficino, *Lettere* I, p. 203.

¹⁸⁴Cfr. Lorenzo, *Opere*, ed. Zanato, p. 611-612.

preposizione:

sopra

senza preposizione ausiliaria

con preposizione ausiliaria

ma veder te sopra il silvestre monte (II 40)	<i>di:</i> e poi che assiso fu sopra d'un sasso (II 26)
sopra il qual sia maggior dolcezza nuova (IV 72)	
e sopra Dio veduto si dilata (V 83)	<i>a:</i> un altro maggior ben che li [dat.] sta sopra (III 137)
perché sopra essa è quel chiaro spiracolo (V 136)	volando al sommo Dio sopra ogni stella (IV 93)
	acciò che sopra al cielo ascendi (VI 24)

Il che conferma, ce ne fosse bisogno, l'ipotesi di adiaforia. Mi appoggio quindi a P in quanto testimone più attendibile.

149. P. *Nella prima Arystotile pare metta*; S. *Par che Aristotil nella prima*.
Altro caso di adiaforia, scelto dunque la lezione di P (con *pare* > *par*).

151. P. *bene la sua sententia ha lecta*; S. *ben ha letta sua sententia*.
Si ha qui errore di S, stante la rima in *-etta* dei vv. 149 e 153: *metta* : (*letta*) : *perfetta* (ma è corretto *ben* di S).

162. P. *drento*; S. *dentro*.

Il manoscritto e la stampa concordano sulla lezione *drento* a II 87: «per qualche oscurità *drento* al cor nata», e per tale ragione conservo anche qui la lezione (con metatesi) di P come corretta.

163. P. *Lo 'ntellecto el disio così stanca*; S. *Lo 'ntelletto e 'l disir così si stanca*.

La lezione corretta è qui quella di S, poiché il *si* è necessario sia per questioni metriche che per ragioni di senso, visto che a stancarsi (*si stanca*) sono infatti sia l'intelletto che l'amore, poiché durante la vita l'accesso a Dio è precluso tanto all'uno quanto all'altro; la lezione di P è da scartare per due ragioni: da una parte, perché il *si* d'archetipo, conservato da S, cade nel manoscritto a causa della contiguità con *così*, e dall'altra perché, anche si trattasse di una volontaria alterazione dell'archetipo (bisognerebbe allora includere come volontaria la mancata segmentazione di *el* d'archetipo in *e 'l "e il"*), la lettura sarebbe errata (o addirittura priva di senso, e cioè: "l'intelletto stanca l'amore [perché questo le fa credere che Dio sia raggiungibile in vita]", mentre una lettura di *stanca* come *stancano*, plurale in luogo di singolare per esigenze di rima, risulta decisamente più economica).

Quanto alle lezioni *disio* di P e *disir* di S, esse sono adiafore, per cui mi appoggio di necessità al testimone di riferimento, con l'avvertenza, tuttavia, che la variante *disio* è più connotata in senso amoroso, risalendo alla lirica siciliana e siculo-toscana, dove si riferiva

al moto appetitivo generato dall'amore (ma nel *De summo bono* laurenziano essa è usata sempre in senso neutro, come "voglia; bisogno", ed è riconducibile al suo significato più profondo solo nel capitolo VI, parafrasi dell'*Oratio ad Deum theologica* di Ficino). Restauro dunque, d'accordo con Zanato, un verso: *Lo 'ntelletto e 'l disio così si stanca*.

166. P. *l'aggrava*; S. *la grava*.

Il senso è lo stesso, "appesantisce", ma le due varianti sono qui solo grafiche (da una lezione *lagrava* d'archetipo), per cui riporto a testo *l'aggrava* di P.

Capitolo IV.

0. S. *Come la beatitudine e la contemplatione che fa l'anima separata non circa gli angeli ma circa dio, et più presto per la volontà che con lo intellecto. Cap. iiii.*

Per l'esclusione delle rubriche dalla ricostruzione del testo critico, cfr. *supra*, il par. 2. 4. Chiose di S, pp. LXIV-LXVI.

1. P. *d'altro*; S. *da altro*.

La lezione di P presenta una forma ambigua, in cui la lezione d'archetipo, probabilmente in una grafia *daltro*, viene interpretata con elisione *d' "di"* (preposizione) anziché come contrazione di *da altro* dovuta a ragioni paleografiche. Riporto allora a testo, d'accordo con Zanato, la lezione di S.

6. P. *et*; S. *o*.

La lezione di S è insensata, poiché la locuzione *quel che si corrompe e genera*, e cioè "tutto il mondo creato", non solo *quel che si corrompe o quel che si genera*. Si noti inoltre che, mentre Pan *impera* su ciò che è stato creato ed è corruttibile, Minerva, più avanti evocata come nuova e più degna musa, esercita il proprio dominio su ciò che, pur essendo stato creato, è incorruttibile, varrebbe a dire quelle verità celesti riguardo al sommo bene, agli angeli e a Dio di cui Lauro si accinge a cantare.

12. P. *ancor gli occhi nostri al sole son tali*; S. *come e nostri occhi al sole anchor son tali*.

Il manoscritto tradisce un endecasillabo non canonico con accento di 5^a («*nòstri*», o di 3^a, «*òcchi*»), ed entrambi i testimoni convergono sulla medesima forma per le lezioni *ancor* e *sole* (oltre che per la parte conclusiva del verso, *son tali*, la cui ricostruzione è certa), cosicché esse devono essere ricondotte all'archetipo. L'innovazione di S è probabilmente dovuta alla volontà da parte dell'editore di recuperare un endecasillabo canonico (con accento di 4^a, «*nostrì^òcchi*», o di 6^a, «*sòle*»), e si rivela dalla presenza di *come*, richiamato dal *così* del verso seguente, a ricostruire una supposta similitudine: "Come sono i nostri occhi al sole, così è l'occhio della nostra mente", in accordo con una segmentazione del testo:

all'alma advien come a certi animali
che manco veggon quel ch'è più lucente.
Come e nostri occhi al sole ancor son, tali
è così l'occhio della nostra mente:

per la imperfezion sua manco vede
quel ch'è più manifesto et apparente.

(IV 10-14)

Dove si noti come *tali* sia reso dalla lettura di S una particella vuota dal punto di vista del significato (cosa sospetta, stante la posizione rilevata in rima). L'errore di S è reso palese dalla presenza di *tali* a fine verso, cosicché il *come* si rivela ridondante, mentre è corretta la lettura proposta da P: "accade all'anima come a certi animali, che vedono meno ciò che è più luminoso: anche (*ancor*) i nostri occhi sono così (*tali*) rispetto al sole". Scartata la lezione di S perché erronea, concordo con Zanato nel risanare l'anomalo verso tramandato da P, con interventi minimi sulle vocali finali sulle originarie lezioni *ancor* > *ancora* e *sole* > *sol*.¹⁸⁵

16. P. S. *alto*.

Noto solo che la lezione è in P correzione di un precedente *altro*, con *r* cancellata.

17. P. *camino*; S. *cammin*.

Zanato ricostruisce una lezione d'archetipo *cammin ne*, dove il pronome dativo *ne* "a noi" è ricostruito *ad sensum* in relazione al contesto, perché nel passo Lauro parla alla prima persona plurale, a nome di tutti *e mortali* («gli occhi nostri», IV 12; «l'occhio della nostra mente», IV 13). Personalmente, ritengo che nonostante la lezione di P comporti l'ellissi di un pronome *ci, ne* "a noi", la ricostruzione di tale pronome da parte del lettore sia così immediata, e perciò così poco onerosa, da rendere la testimonianza del manoscritto accettabile, e degna di essere riportata a testo. La lezione *cammin* di S dev'essere esclusa per ragioni metriche.

24. P. *qual si conviene a chi vuole parlar*; S. *qual si convien chi vuol parlar*.

Per quanto riguarda la presenza o meno di *a* (preposizione), è impossibile stabilire se sia stato P ad innovare, reintegrando per congettura la vocale finale nelle parole tronche (secondo un ragionamento per cui *convien* d'archetipo starebbe per *convien a*, da cui *conviene a*), o se abbia normalizzato una lezione ellittica *convien chi*, inserendovi la preposizione mancante, o se sia stato invece S a perdere *a* per un banale travaglio tipografico. Sotto il profilo metrico, la costruzione cadenzata del verso prevista da S, in cui il secondo emistichio ricalca il ritmo del primo: *qual si convien* (accento di 4^a), e *chi vuol parlar* (accento relativo in 4^a sillaba, assoluto in 8^a), e in cui si ha cesura maschile in 4^a sillaba (su *convien* tronco), si rivela sia pozione sia dal punto di vista stilistico e sia per la sintonia con il gusto melodico laurenziano (il computo sillabico è poi ridotto a norma da dieresi su *Dio*), e si noti che le l'ultima parte del verso, *di Dio*, rimane come isolata e perciò rilevata (una costruzione simile è, ad esempio, a II 50: «per ricrèar, col contemplar, qui l'alma»); non altrettanto convincente la lezione di P, la quale si presenta piana (a supporre accento di 4^a) o appena appena mossà (a supporre un accento di 6^a su *chi*, invero un poco ostile alla lettura). Inoltre, l'ellissi della preposizione segnacaso (*a*) rende la lezione di S *difficilior*, dunque preferibile una volta di più. Concordo allora con Zanato,¹⁸⁶ che restaura il verso sulla base di S, in *qual si convien chi vuol parlar di Dio*.

¹⁸⁵Cfr. Lorenzo, *Opere*, ed. Zanato, p. 289.

¹⁸⁶Zanato ricostruisce appoggiandosi a P, ma senza segnare la dieresi (cfr. Lorenzo, *Opere*, ed. Zanato, p. 290).

34. P. *el*; S. *e 'l*.

Nota solamente che il copista di P manca qui di sciogliere la lezione *el* dell'archetipo, cosicché, a rigore, oltre ad una lettura identica a quella di S, si potrebbe supporre una per asindeto: "O musa, dettami le parole, [dettami] il verso", la quale sarebbe tuttavia da scartare, poiché *verso* significa qui "musica, melodia", cioè il suono che deve accompagnare la parola; infatti, come dice Ficino nell'epistola *De divino furore*, la poesia non è altro che il tentativo da parte umana di imitare l'armonia superceleste:

Divine vero sapientie imaginem esse Plato vult hominum sapientiam; *divine harmonie imaginem, hanc ipsam quam vocibus instrumentisque musicis fingimus harmoniam*; divine autem pulchritudinis eam, que ex partium membrorumque corporis aptissima compositione conficitur, convenientiam venustatemque, imaginem esse censet.¹⁸⁷

E:

Ex iis [*scil.* divina infusione] omnibus iam perspicuum est quatuor divini furoris species esse: amorem, poesim, mysteria, vaticinium. Amorem divinum amor ille alter vulgaris penitusque insanus falso *imitatur, poesim levior* (ut diximus) *musica*, mysteria superstitione, divinationem coniectio. Primum quidem furorem Veneri, alterum Musis, tertium Dionysio, postremum Apollini apud Platonem Socrates tribuit.¹⁸⁸

Riporto allora a testo una lezione *e 'l*, conforme alla forma di S.

36. P. *da te*; S. *così*.

La stampa ricostruisce qui per congettura il secondo avverbio di comparazione *così*, onde sciogliere la complicata sintassi della terzina. L'intervento è però superfluo, stante la lettura: "Musa, tu le parole e 'l verso ditta, e da te sia scritta quella luce che Minerva prome, [così] come mostra è da lei", in quanto l'ellissi di uno dei due avverbi comparativi è fenomeno ammesso in volgare toscano (ed è comune ancor oggi), e come tale riportato dal manoscritto: «*come* mostra è da lei, [così] da te sia scritta», ma non dalla stampa: «*come* mostra è da lei, *così* sia scritta», che legge il secondo emistichio in senso impersonale ed esornativo: "Musa, tu le parole e 'l verso ditta, affinché (*e*) quella [divina] luce che Minerva prome, possa essere tradotta in poesia (*sia scritta*) [proprio] *così* come mostra è da lei". Si riporta a testo la lezione di P.

41. P. *suggetto*; S. *subietto*.

Preferisco, d'accordo con Zanato, il latinismo di S, prestito dalla filosofia (sia da quella naturale di Aristotele che da quella scolastica), introdotto come recupero dotto (il termine deriva dal lat. tardo *subiectum*, con sostantivazione di *subiectus* "suddito, dipendente da un potere o da un'autorità")¹⁸⁹ nella poesia volgare dai modelli illustri di Dante (spec. il *Convivio*) e Petrarca, e da autori comunque ben noti (Cavalcanti, Iacopone).

44. P. *quello che soggiunse*; S. *quel che subiunse*.

Alle due lezioni rispondono due forme entrambe ammissibili nel Quattrocento,

¹⁸⁷Cfr. Ficino, *Lettere* I, p. 22.

¹⁸⁸*Ibid.*, p. 28.

¹⁸⁹Cfr. *GDLI*, ad voc. *Subietto*² (spec. 1 e 4).

cosicché si ha adiaforia, e (dopo la consueta restaurazione di *quello* in *quel*) mi appoggio a P, testimone di riferimento. La forma *subiunse* di S è calco paretimologico (stante l'etimo di *soggiungere* < lat. *subiungĕre* "attaccare, unire"), e deriva qui forse dalla presenza di *subietto*, suo falso modello, al v. 41.

44, 46, 48. P. *Marsilio, cilio, filio*; S. *Marsiglio, ciglio, figlio*.

Conservo la forma delle rime tramandata da P (potrebbe del resto trattarsi di una mera resa grafica di laterale palatale [ʎ]), più conforme alla grafia e alla pronuncia latine.

45. P. *è*; S. *ho*.

Le due lezioni sono simili ma non identiche, e preferisco quella di P, che ricostruisce una lettura: "affinché ciò che Marsilio aggiunse (v. 44), io possa tradurlo (*chiugga*) in versi così com'era (*è*, presente narrativo) presente alla mia mente (*nel concetto*) allora, quando il filosofo ne parlava", a significare cioè che egli desidera restituire in versi le alte riflessioni di Marsilio senza travisarle né tralasciandone passo alcuno. La lezione di S, invece, è costruita intorno alla figura di Lauro, sulla scorta della terzina precedente:

e tanto del tuo [di Apollo] furor danne,
non quanto *a me* conviensi, ma al subietto
di che [*io*] *debbo* cantar bisogno fanne.
(IV 40-42)

Secondo una lettura: "acciò che quel che soggiunse Marsilio [*io*] ne' versi *chiugga* [così] come è [*chiuso*] nel concetto", con participio ellittico *è chiuso* "ho chiuso", nel senso di "ho capito, ho compreso", dedotto dal congiuntivo *chiugga* dell'emistichio precedente; o altrimenti, meno economicamente (quando la porzione di verso *ne' versi chiugga come ho* sia un inciso), supponendo che *ho* regga un participio altro, inerente la sostanza dell'atto compositivo di un testo poetico (*fatto, scritto*), che è appunto ciò di cui Lauro sta qui parlando: "affinché tutti gli altri concetti che Marsilio aggiunse (*quel che soggiunse Marsilio / ... nel concetto*), io li scriva (*chiugga*), come ho fatto (*ho*), in versi".

47. P. *disse*; S. *dize*.

Paleso il refuso di S (troppo oneroso supporre un settentrionalismo per "dice", che sarebbe l'unico attestato in tutta la stampa), cosicché la lezione si configura come errore. Si pone a testo la lezione di P.

48. P. *tu*; S. *om*.

L'omissione da parte della stampa non altera il senso del verso, a patto che si consideri una cesura forte tra primo e secondo emistichio, e in tal caso il raggiungimento del normale computo sillabico imporrebbe dieresi su *Läuro* (o, meno probabilmente, su *filio*). A sostegno della lezione di P sta la presenza di un *tu* ellittico prima di *Alfeo*, secondo una costruzione per asindeto imposta dal verso precedente: "Come veggiam, [*io*, Marsilio, tu,] Alfeo, padre in età, *tu*, Lauro, filio, qui non è il bene"; ritengo perciò corretta la lezione crescente di P, e la riporto a testo.

55. P. *seperatione*; S. *separazione*.

Pongo a testo la lezione di P, nella quale si ha assimilazione progressiva di vocale atona (*a*) alla vocale radicale (*e*), poiché a IV 27 sia il manoscritto che la stampa concordano in una lezione *seperi*, dove peraltro l'assimilazione coinvolge una sillaba tonica, che sarebbe di per sé anche meno incline all'alterazione. I due testimoni divergono però nuovamente a V 4 (P. *seperato*, S. *separato*).

63. P. *non dà*; S. *nonne da*.

La lezione di P è erronea ed imporrebbe, per integrare il computo sillabico, dialefe tra *quïete* (già affetta da dieresi) ed *o*. Avverto inoltre che il manoscritto presenta fra *non* e *dà* una terza parola, illeggibile perché cancellata, di cui si intravede con – relativa – chiarezza una *e*, suggerendo quindi la ricostruzione di un *ne*, sopravvissuto in S, da P obliterato probabilmente perché visto come *né* negazione, ridondante a causa del contiguo *non*. Per quanto riguarda la lezione *da* di S, senza accento, essa andrà considerata, piuttosto che un errore *da* preposizione anziché *dà* verbo, una banale svista tipografica.

64. P. *per*; S. *che*.

Preferisco, con Zanato, la lezione di S, che impone una lettura dei vv. 64-65 in cui, all'interno della frase predicativa, *Natura* è soggetto ed il verbo *inclinare* viene usato transitivamente con *che*, pronome relativo per *nostro intelletto*, come complemento oggetto; si avrebbe allora una lettura: "l'intelletto umano (*nostro*), il quale (*che*) la Natura induce (*inclina*, con l'idea di una propensione ineludibile) a ricercare la causa di ogni cosa". Diversamente, la lezione di P risulterebbe più banale: "il nostro intelletto per sua natura è portato a ricercare d'ogni cosa la sua causa", senza l'idea di necessità insita in questo passo, come suggerisce il richiamo laurenziano alle teorie platoniche: in accordo con esse, l'intelletto, in quanto parte divina dell'uomo, riuscirebbe a trovare la pace solamente risalendo dal mondo sensibile, percepito con i sensi, al mondo delle idee, eliminando poco a poco ciò che è falso tramite la logica dialettica, fino a quando non avrà raggiunto l'unica causa non ulteriormente scindibile ed assolutamente vera, cioè la verità, il principio di tutte le idee. Insomma, mentre la lezione *per* di P renderebbe in modo impreciso il ruolo di paziente svolto dall'intelletto nel processo di ricerca di Dio, inteso come idea prima: esso è obbligato da Natura (*Natura inclina*), e perciò *deve* ricercare la causa di ogni cosa (ed è proprio per tale ragione che cerca sempre, inesausto, fra i beni terreni); la più debole lettura imposta dalla lezione *per* di P sarebbe banale, in quanto il secondo emistichio di questo verso e l'intero verso successivo («per natura inclina / ricercar d'ogni cosa la sua causa») ripeterebbero – certo con altre parole – quanto detto ancora dopo al v. 66: «[*nostro intelletto*] d'una in altra cagion sempre cammina», ma tale sentenza ha significato solo in quanto segue (ed è giustificata da) la predicativa del soggetto che precede, e che si pone come la causa del muovere dell'intelletto umano da una causa all'altra, in direzione della causa unica, cioè Dio.

77. P. *questo*; S. *e questo*.

La caduta di *e* in P è dovuta alla volontà del copista di ridurre questo verso dalla sillabazione intricata («e questo^è Dïo^adunque Dïo^è quello») ad un computo corretto (forse la cesura dopo il primo *Dio* lo induce a considerare dialefe fra *Dio* e *adunque*); altrimenti, la scomparsa di *e* in apertura di verso sarà dovuta a ragioni paleografiche. La lezione corretta è però quella di S, in quanto la congiunzione *e* in apertura del verso ha

valore avversativo, secondo una lettura: "Ogni cosa trova requie solo nella propria causa, *ma (e)* la causa di tutto è Dio, perciò (*adunque*) è Dio [cioè la visione di Dio], non sono gli angeli [la conoscenza angelica] a donare all'uomo (*ne*) il vero bene", e questa frase ha un senso (ma non una forma esplicita) avversativo anche in Ficino, *De felicitate*:

Avicenna et Algazel affirmare videntur, in angelorum consideratione animam fore beatam. Id duabus rationi Platonici confutant. Ratio prima huiusmodi est. Intellectui nostro conditio hec innata est, ut rei cuiusque requirat causam rursusque cause causam. Ideo non cessat unquam inquisitio intellectus, nisi eam causam reperiat cuius nulla sit causa, sed ipsa causa causarum, id autem solus est Deus.¹⁹⁰

79. P. *Spano*; S. *Ispano*.

Dal punto di vista filologico, le due lezioni sono indifferenti, cosicché risolvo la diversità di grafia a favore di P, dunque *Spano* (Bigi, seguito da Zanato, riporta a testo *Ispano* di S).

P. *Algazello*; S. *Alcazello*.

Scelgo la lezione di P, testimone di riferimento, la quale potrebbe considerarsi preferibile anche in ragione della velare sonora presente nel nome del teologo e mistico persiano, Al-Ghazali (1058-1111), sebbene nel volgare toscano la restituzione di suoni stranieri sia tutt'altro che pacifica (come dimostra del resto la stessa forma it. Averroé < ar. *Ibn Rushd*).

91. P. S. *ale*.

Noto solamente che P corregge in *ale* "ali" da un precedente *alme*, con cancellazione di *m*.

92. P. *el*; S. *e 'l*.

Scelgo la lezione di S, e cfr. *supra* il commento a IV 34.

95. P. *d'ambrosia nectar*; S. *da ambrosia e nectar*.

Concordo con Zanato, che ricostruisce una lezione *d'ambrosia e nectar*, intermedia tra quelle di P ed S. Si spiega agevolmente la diversa evoluzione delle due lezioni del manoscritto e della stampa: in P, *e* congiunzione cade per banale dimenticanza del copista; in S, l'editore interpreta in modo errato una forma *dambrosia*, supponendo troncamento grafico di un *da*, con *a* dedotta dalla vocale iniziale di *ambrosia* che segue (altrimenti, potrebbe essere un tentativo di correzione da un'errata segmentazione di una lezione di antografo *da'mbrosia*, cioè *da 'mbrosia*, da cui la forma *da ambrosia* della stampa).

99. P. *veduto assai*; S. *veduto è assai*.

Pongo a testo la lezione di P, nonostante l'ellissi del verbo a norma debba considerarsi più onerosa, in quanto questo verso ha una costruzione parallela a quello che apre la terzina, cosicché lo sforzo d'integrazione da parte del lettore è minimo:

Di questi due è il nettare più ameno
all'alma che allor vive al mondo interita,
e 'l gaudio del veduto assai più pieno.

¹⁹⁰Cfr. Ficino, *Lettere* I, p. 204.

100. P. S. *se*.

Concordo con Zanato, che ricostruisce una lezione *s'è* sulla base della lezione *merito* (su cui P ed S sono concordi) che apre il verso seguente, ritenendo entrambi i testimoni conservino la grafia d'archetipo *se*. Si confrontino le due interpretazioni di questa terzina (vv. 100-102), il cui tema è la contemplazione di Dio per amore:

se

Perché, se più nella vita preterita
meritò Dio amando, che intendendo,
se amore è il fiore, amore il frutto merita.

s'è

Perché, *s'è* più nella vita preterita
merito, Dio amando, che intendendo,
se amore è il fiore, amore el frutto merita.

E le rispettive letture:

se

Dunque (*Perché*), *se* l'anima che nella vita terrena (*preterita*) ama Dio lo merita (*meritò*) più di quella che cerca di raggiungerlo con l'intelletto (*intendendo*), allora la ricerca di Dio per amore durante la vita terrena è come un fiore che, una volta nell'aldilà, diventa frutto, e merita di vedere Dio.

s'è

Dunque, *se* nella vita terrena l'anima vi è più merito nell'anima che ama Dio che in quella che cerca di raggiungerlo con l'intelletto, allora la ricerca di Dio per amore durante la vita terrena è come un fiore che, una volta nell'aldilà, diventa frutto, e merita di vedere Dio.

Nonostante l'accettabilità di entrambe le varianti, l'ipotesi di lavoro di Zanato risulta la più economica sia per ragioni paleografiche (nella prassi scrittoria la grafia *se* vale sia *se*, congiunzione, che *s'è*, congiunzione più verbo) sia per ragioni di contenuto, poiché, la struttura argomentativa del *De summo bono* prevede la ripresa con *variatio* dei contenuti della terzina:

Che amor merita più, provare intendo,
e che più l'alma amando in vita acquista
la divina bontà, che inquirendo.

(vv. 103-105)

La lezione *meritò* implicata dal *se* di P ed S, invece, oltre a non presentarsi in forma accentata in nessuno dei due testimoni, i quali concordano su *merito*, potrebbe aver subito l'attrazione del verbo *merita* (indicativo presente) del verso successivo, con una conversione due volte onerosa, con il passaggio da sostantivo a verbo prima, e per di più ad unico passato remoto dell'intero passo (almeno dal v. 47, allorché riprende la parola Marsilio), in cui l'uso del tempo presente si impone a causa della trattazione di verità generali che vi si svolge.

L'ultima parola a sostegno della proposta di Zanato è pronunciata dalla *De felicitate* ficiniana, che recita: «Gaudium in ea felicitate est prestantius visione, quia *quanto magis* apud Deum *in hac vita meremur* amando quam inquirendo, tanto maius in illa vita

premium amori quam inquisitioni tribuitur»,¹⁹¹ con una costruzione (mio il corsivo) più generica di quella indotta dalla lezione *che* di P ed S, in cui l'uso del passato remoto *meritò* implicherebbe di supporre la sentenza della terzina riguardi solamente l'anima già al cospetto di Dio.

102. P. *se amore è il fiore, el fructo merita*; S. *se amore è il fiore, d'amore el fructo merita*.

Si ha qui un duplice errore in P (omissione di *amore*) e in S (aggiunta di *d' "di"*, preposizione), cosicché recupero, d'accordo con Zanato, una lezione: «se amore è il fiore, amore el frutto merita». Le innovazioni portate dai testimoni si spiegano, nel caso di P, come omissione di elemento percepito come ridondante (*amore*), o magari come caduta involontaria dovuta a trascrizione mnemonica, e in quello di S con una ricostruzione *ad sensum* della preposizione *di* (*d'amore*), volta proprio ad eliminare la ridondanza formale, procurandone però una concettuale, : "se durante la vita terrena l'amore verso Dio è il fiore, allora nell'aldilà l'anima (*l'alma*, v. 97) riceverà il frutto di tale amore". Tale lettura di S, oltre ad imporre il – relativamente – faticoso recupero di quell'*alma* del v. 97, che rompe l'autosufficienza della chiusa sentenziosa e pone in rapporto di causa-effetto due fenomeni la cui coesistenza giustifica la ridondanza formale del verso come gioco di parole; infatti, l'idea che Lorenzo vuol qui passare è quella per cui l'amore è sia fiore che frutto, fiore durante la vita terrena e frutto dopo la morte, mentre l'idea di S vorrebbe l'amore in terra essere il fiore, destinato a divenire frutto (di se stesso?) in paradiso.

106. P. *vita*; S. *vista*.

La lezione *vita* di P è errore, stante la rima in *-ista* (*acquista*, v. 104, e *consista*, v. 108).

108. P. *par, in vita, in più errori consista*; S. *par che in vita in più error' consista*.

In caso di adiaforia, accolgo la lezione di P, secondo la ricostruzione di Zanato: «ma pare, in vita, in più error' consista» (da considerarsi la più economica, con *errori* di P corretto sulla base di *error'* di S, e dopo con scelta di P per adiaforia). Del resto, nell'introdurre le frasi dichiarative aperte da verbo, *apparire* è usato quasi esclusivamente (20 casi contro 3) senza il *che*. Per una ricognizione dei gruppi *parere* più verbo di modo finito (qui nella forma: *pare* <che> *consista*), si veda la tabella seguente (il *corsivo* indica il nesso, il **grassetto** il soggetto):

senza *che* dichiarativo

ciascun mal contentarsi di sua vita, / e *par* lieta e felice l'altrui *dica* (I 164-165)

sì dolce lira mi *parea* sonasse (II 6)

ogni atto, ogni elezzione, a questo bene / *par*, com'ogni acqua all'alveo marin, *torni* (II 65-66)

Il vero ben ... / el quale **Iddio** appresso a sé *par serbi* (II 86-87)

Cesare il vero ben *par* questa [la *dominazione*, v. 116] *nomini* (II 121)

¹⁹¹Cfr. Ficino, *Lettere* I, p. 204.

Ciascun di questi ben' par sia soggetto (III 88)

El fin par sia di tutte umane cose (III 94)

laonde falsamente [**egli**, impersonale] *par si dica* / che in questo bene ... (III 97-98)

E come **il sol par** l'altre stelle *copra* (III 139)

Nella prima **Aristotele par metta** / el sommo ben ... (III 149-150)

Or, perché quanto **la luce** è più crebra / ... / *par sia* maggiore oscuro e più tenèbra (IV 7-9)

questa [la contemplazione di Dio per amore] *par sia* vera beatitudine (V 54)

Or, perché *pare* allo Occëan *si cale* / **Phebo** ... (V 163-164)

con *che* dichiarativo

... e *par che* al suo ben giunga / **l'alma**, se drizza a te tutti i suoi voti (VI 184-186)

alla qual [*mente*]¹⁹² *par che* **nulla si nasconda** (VI 76)

... e *par che* al suo ben giunga / **l'alma**, se drizza a te tutti i suoi voti. (VI 185-186)

Dove si noti che l'uso congiunto del verbo *apparire* e del *che* dichiarativo si ha nel solo capitolo VI, il quale, parafrasi dell'*Oratio ad Deum theologica*, traduce più da vicino i costrutti ficiniani, cosicché il costume laurenziano di omettere il *che* dichiarativo non si manifesta. L'attendibilità della lezione di P ha anche ragioni stilistico-metriche, presentando un andamento battente, marca tipica del Magnifico, con accenti in 2^a, 4^a, 6^a 8^a, tutti su parola tronca (o letta come tale in seguito a sineresi).

116. P. *vero*; S. *fermo*.

Preferisco la lezione di S, da una parte, perché se la lezione *vero* si spiega facilmente come una banalizzazione di P, è invece difficile spiegare per quale ragione la stampa possa aver posto proprio *fermo*; dall'altra, perché l'autore, che vuole qui dimostrare la propria tesi (l'anima che in vita ama Dio ha maggior merito di quella che lo indaga con l'intelletto, vv. 103-105), esaurisce la prima unità argomentativa (vv. 106-115) dimostrando per quale ragione amare Dio sia preferibile al conoscerlo (come l'odio verso Dio è un peccato maggiore dell'ignoranza, così l'amore verso Dio è un omaggio maggiore della conoscenza), e continua poi con la seconda (vv. 116-135), dimostrando invece quali siano le ragioni per cui la ricerca di Dio tramite intelletto sia peggiore rispetto a quella per amore (l'intelletto può indurre l'uomo a peccare di superbia, allorché questi attribuisca al proprio merito il fatto di scoprire Dio). Del resto, quel *vero* in dittologia con *forte*, si presenterebbe come un *unicum* all'interno dell'opera, in quanto l'aggettivo *vero* compare tipicamente in coppia con altri particolarmente connotati rispetto al contesto circostante, sempre riguardanti il discorso intorno al *vero* bene (rilevo in *corsivo* la dittologia, in **grassetto** il sostantivo a cui gli aggettivi si riferiscono):

¹⁹²Quella creatrice ed onnisciente di Dio dei precedenti vv. 73-75.

... alcun non pensi / di trovar **ben** che sia *perfetto e vero* / mentre l'alma è legata in questi sensi (II 79-81)

Questa [la fama] adunque non è *vera e compiuta* / **dolcezza**, come alcun cieco già volse (II 145-146)

mostri questa [Minerva, dea della sapienza] **il cammin**¹⁹³ *vero e sicuro* (IV 28)

ma d'un perfetto e vero amor l'amiamo [*l'infinita divinità* del v. 61] (V 64)

che **'l nostro** *vero e sommo bene* è quello / eterno Dio ... (V 110-111)

quivi [presso Dio] è **ben sommo**, *vero e copioso*. / Inquietudine è dov'è l'essilio, / e falso ben, anzi **mal** *vero e aperto* (VI 177-179)

In contesti analoghi, e solo in essi, compare del resto anche il sostantivo, *verità*:

Questa¹⁹⁴ è la *verità*, che mai non varia (III 106)

Adunque mai non truova la nostra alma / la pura *verità* formosa e bianca, / mentre che l'aggrava esta terrestre salma (III 164-166)

Da te, *o verità* [vocativo per 'Dio'], fugga la fraude, / perché certo fraudata saria l'alma / se dopo tanta sete ancor non gaude (VI 97-99)

Gli 'ntelletti e ' disir' nostri assetati / tua *verità* solo empie e bontà intègra (VI 166-168)

teco arda e goda [l'anima], poiché si conduce / a te, infinito fin, *verità*, vita (VI 202-203)

La lezione di P indurrebbe qui (IV 116) a riferire l'aggettivo vero al sostantivo (*il*) *detto*, cioè a quanto affermato ai vv. 106-115. A ciò si aggiunga che *il detto* si suppone già vero, come affermato ai vv. 97-105, perciò Marsilio non potrebbe essere interessato a dimostrarne un'ulteriore ragione di veridicità (e del resto una sentenza potrebbe essere solo vera o solo falsa, non *più vera*), bensì a portare un'ulteriore prova a sostegno della propria tesi tramite la disamina dei contrarii del passo che segue (IV 116-135), facendo appunto il proprio *detto più fermo e forte*, cioè 'ancora più saldo'.

130. P. *sua bellezza*; S. *suo bellezze*.

In caso di adiaforia, mi appoggio a P, con l'avvertenza, inoltre, che l'opposizione unitario-plurale (Dio è *la bellezza*, unica e vera, mentre il creato possiede varie bellezze, molteplici e fasulle) è già nell'idea platonica di *reductio ad unum*, per cui lo scopo dell'intelletto sta nel ridurre la pluralità del mondo creato (in tal senso, l'insieme di tutte le cose che sono belle in quanto immagine dell'idea divina) alla singolarità dell'ente unico, la causa prima e massima bellezza in assoluto.

¹⁹³Quello verso la divinità, dalla terra al cielo, risalito dall'intelletto umano (*acumine*, IV 27) liberato dai legami del corpo in virtù del rapimento estatico.

¹⁹⁴Detto della vita contemplativa, giudicata superiore alla vita attiva ai fini del raggiungimento di Dio nei versi precedenti.

131. P. *e sé e quel possiede*; S. *ciò che possiede e sé*.

Pongo a testo la lezione di P, la quale dev'essere giudicata *difficilior*, in ragione dell'ellissi del pronome relativo *che* (cioè *e sé e quel [che] possiede*), e per questo suscettibile di essere chiarificata da S con una riscrittura che rendesse tale pronome esplicito.

134, 136, 138. P. *proficto* : *dicto* : *prescripto*.

Più che di rima errata al v. 138 si tratterà qui di mera prassi paleografica nella resa grafica del nesso *-tt-*.

135. P. *l'ama è*; S. *l'alma*.

La lezione di S contiene due errori: il primo, *l'alma* per *l'ama*, è probabilmente solo tipografico (e si configura come errore disgiuntivo di S e P); l'altro, la caduta di *è*, si configura come un errore di contenuto, indotto forse da un'interpretazione della punteggiatura come:

L'anima che al conoscer Dio è intenta,
in lungo tempo fa poco profitto.
quella [*bellezza*] che l'alma presto assai contenta
– così conchiuderem – per quel ch'è ditto,
che se lo amor più merta, alcun non pensi
che maggior premio non li sia prescritto.

(IV 133-138)

Dove *contenta* viene considerato verbo, a scapito di *è*, che scompare. La lettura è del resto priva di senso, e neppure l'oneroso recupero in ellissi di *bellezza* (quella di Dio) dal distante v. 130, consente di suturare fra loro le terzine (e l'unica altra lettura lascerebbe questo v. 135 irrelato). Riporto a testo la lezione di P.

143. P. *quello*; S. *quel*.

Intervento del copista in P analogo a quello a II 123, II 136, IV 1, IV 127, e VI 61.

145. P. *mosterremo*; S. *mostrerreno*.

Scelgo la lezione di P, per prassi (la variante della stampa presenta la più quattrocentesca desinenza toscana *-eno* per *-emo*).

Capitolo V.

0. S. *Come per quattordici ragioni oltre alla predecta si mostra la felicità essere nel fruire Dio per volontà* . Cap. v.

Per l'esclusione delle rubriche dalla ricostruzione del testo critico, cfr. *supra*, il par. 2. 4. Chiose di S, pp. LXIV-LXVI.

4. P. *seperato*; S. *separato*.

Entrambe le forme sono ammesse in toscano antico (sebbene quella di S, senza

assimilazione progressiva di vocale atona alla vocale radicale, sia più prossima all'etimo latino), per cui scelgo la lezione di P.

5. P. *dicendo*; S. *dicevo*.

Evidente l'errore di P, stante la ripresa ai vv. 7-8: «quando ... Marsilio / dissemi».

6. P. *se 'l sentirne parlare mi fa beato*; S. *se sentirne parlar ne fa beato*.

Accolgo la ricostruzione proposta da Zanato sulla base di P: «se 'l sentirne parlar mi fa bēato», con rimozione, previo confronto con S (*parlar*), di *e* finale in *parlare* e con posizionamento di dieresi su *beato*, con il recupero di due accenti cadenzati in 3^a e 6^a sillaba (quest'ultima in parola tronca). La lezione di S deve considerarsi errata, poiché in questo passo *'l sentirne parlar* è un costrutto nominale, mentre il verbo *fa* regge i due complementi *mi* ("me", accusativo) e *beato* (predicativo dell'oggetto); l'editore della stampa, invece, si basa su una lettura: "noi (*ne*) *fa* beati (*beato*, singolare per plurale per esigenze di rima) *sentirne* (del sommo bene, citato alla terzina precedente) *parlare*".

15. P. *cercha; et solo per godere il bene compreso*; S. *cerca per goder sol el ben compreso*.

La lezione di S è errata, come dimostra il fatto che la coerenza di questo verso può essere mantenuta solo a scapito di una lettura insensata (1 nella tabella) dell'intero passo come: "L'animo, intento alla ricerca (*nel ricercare acceso*) grazie a (*pel* "per il") quella parte di esso che già conosce (*conosciuto ben*), cerca poi [il sommo bene] al solo fine di possederlo (*per goder sol*), e non al fine di conoscerlo (*a fin d'intender*); [l'animo] vuol godere, dunque, quella conoscenza (*quello intender*) che precede", dove non è chiaro se ciò che la conoscenza *precede* (v. 17) sia il possesso del bene o, più in generale, tutto il processo d'indagine tramite intelletto precedente l'acquisizione della conoscenza di Dio. Come si vede, il v. 18 rimane irrelato e privo di senso, ad ulteriore conferma dell'errore. Una seconda lettura (2) di questo verso rispettosa della lezione di S, non riesce comunque a risolvere in modo convincente il passo. Ricostruisco per comodità la punteggiatura supposta per i vv. 13-18 da P e da S:

P

L'animo, ch'è nel ricercare acceso,
pel conosciuto bene poi possedere
cercha; et solo per godere il bene compreso,
et non a fine d'intendere vuol gaudere;
adunque quello intender che precede
ministro è di quel ben che cercha avere.

S

- (1) L'animo, ch'è nel ricercare acceso
pel conosciuto ben, poi possedere
cerca per goder sol el ben compreso,
e non a fin d'intender: vuol gaudere,
adunque, quello intender che precede.
Ministro è di quel ben che cerca avere.
- (2) L'animo, ch'è nel ricercare acceso,
pel conosciuto ben poi possedere
cerca; per goder sol el ben compreso
– e non a fin d'intender vuol gaudere,
adunque – quello intender che precede
ministro è di quel ben che cerca avere.

La lettura corretta, costruita sulla lezione di P, sarà allora: "L'animo che cerca (*ch'è nel ricercare acceso*) il vero bene tramite l'intelletto, lo cerca al fine di possederlo una volta

che lo ha conosciuto; e vuole conoscere il vero bene (*e ... il ben compreso / ... vuol gaudere*) solamente per poterne godere (*sol per godere*), non per la mera conoscenza dello stesso (*non a fin d'intender*); dunque, la ricerca preliminare compiuta dall'intelletto (*quello intender che precede*) è subordinata (*ministro è*) al possesso del vero bene in quanto oggetto della ricerca stessa (*di quel ben che [l'intelletto] cerca avere*). Accolgo la ricostruzione proposta da Zanato, sulla base di P, con *solo* > *sol* per ragioni metriche, mentre pongo a testo la forma *godere*, non dittongata (sulla quale concordano peraltro entrambi i testimoni), in quanto tollerata nel toscano dell'epoca.

23. P. *non che sol*; S. *non sol*.

P. *eterno*; S. *eterno*.

Palese l'errore di P, dove *che* appare duplicato: «se non *che* sol gaudio *che* in eterno dura». Si tratta di una svista del copista, in cui il *che* in eccesso sarà stato indotto dal precedente gruppo *se non*, a costruire in locuzione la congiunzione subordinativa *sennonché*. Si pone a testo la lezione di S.

Quanto alle lezioni *eterno* di P ed *eterno* di S, trattandosi di adiaforia, mi appoggio al manoscritto, con l'avvertenza, tuttavia, che la sopravvivenza di *-tt-* alla normalizzazione delle geminate tipica del copista potrebbe configurarsi come relitto d'archetipo, ed essere dunque la grafia originaria.

29. P. *per*; S. *pel*.

Ad essere corretta è qui la lezione di S *pel* "per il", in quanto *veder* che segue è sostantivo.

34. P. *iudicio*; S. *giudicio*.

Il computo sillabico non cambia, perché nella lezione *iudicio* di P la *i* iniziale è semiconsonantica, e comporta perciò dialefe; ne segue che le due lezioni sono adiafore, per cui mi appoggio a P.

39. P. *qualunque*; S. *qualunche*.

Le varianti sono entrambe tollerate in toscano antico, perciò, trovandomi in adiaforia, mi appoggio a P.

44-45. P. *un che sol vegga il ben, ma chi il disia / colla intenzion che tel può dare e tòrre*;
S. *un che sol vegga il ben, se nol desia / pur coll'intento che 'l può dare e tòrre*.

48. P. *che goda*; S. *ché gode*.

Considero congiuntamente le lezioni dei vv. 44-45 e del v. 48 in quanto le due terzine che le contengono sono fra loro collegate. A riportare la lezione corretta ai vv. 44-45 è P, mentre al v. 48 è S. Si riportano per comodità le letture supposte dai due testimoni ai vv. 43-48:

P

Come non puoi nel numer de' buon' porre
un che sol vegga il ben, ma chi il disia
colla intenzion, che tel può dare e tòrre,

S

Come non puoi nel numer de' buon' porre
un che sol vegga il ben, se nol disia
pur coll'intento che 'l può dare e tòrre,

così convien che l'anima nostra sia
divina amando Dio, non sol vedendo,
che goda allor quel che ha veduto pria.

così convien che l'anima nostra sia
divina amando Dio, non sol vedendo,
ché gode allor quel che ha veduto pria.

Dove la lettura di P porterebbe ad un'interpretazione: "Come non si può considerare buono chi (*un che*) il bene lo conosca solamente (*sol vegga*), ma solo chi desideri il bene con la volontà (*colla intenzion*),¹⁹⁵ che lo dà e lo toglie (*che tel può dare e torre*),¹⁹⁶ così l'anima umana diventa (*convien che ... sia*, in cui il primo elemento ha uso modale) divina amando Dio, non solo conoscendolo (*vedendo*)"; tale lettura, corretta fino a qui, si conclude erroneamente con una coordinata anziché con una causale (come invece accade in S): "[e] gode ([*convien ...*] *che goda*, congiuntivo per presente) infine (*allor*) ciò che prima ha conosciuto (*ha veduto pria*)". La lettura di S propone *coll'intento* come una locuzione, con il significato di "con lo scopo di, al fine di", e propone un'interpretazione: "Come non si può considerare buono chi conosca il bene, se anche (*se ... / pur*) non lo desideri (*disia*) al fine (*coll'intento*)¹⁹⁷ *che* (polivalente) '*l può dare e torre*', dove il secondo emistichio del v. 45, insensato, dichiarerebbe il proprio errore; è altrimenti possibile un'altra lettura: "Come non si può considerare buono chi (*un che*) il bene lo conosca solamente (*sol vegga*), qualora (*se*) non lo desideri anche (*pur*) con la volontà (*coll'intento*) che possa dare e togliere (*può dare e torre*) tale bene (*l*, il *ben* del verso precedente), *così* l'anima nostra diverrà divina amando Dio, non solo conoscendolo, *perché*, una volta che ama (*allor*), gode ciò che prima conosceva soltanto", dove sarebbe possibile anche interpretare *intento* come "cura, fatica",¹⁹⁸ e di lì "impegno, perseveranza (nella fatica)". Come si vede, in S

195Si veda la voce *Intenzione*, in GDLI, spec. 2 (per l'uso giuridico del termine con il significato di "volontà"), ma anche 4 («Finalità, ordine teleologico, insito nella natura o negli organismi naturali o nei fenomeni fisici») e 6 («Ant. Attenzione, applicazione; cura, zelo, impegno; cfr. *Cavalca*, 18-31: "Conciosiacosaché comandato sia d'amare Iddio con tutto il cuore e con tutta la intenzione e con tutta la forza, in ciò che l'uomo ama più che lui o contra lui, si pecca mortalmente"»); per la connotazione del termine in senso amoroso, 7 («Disposizione d'animo nei confronti di una persona, di un problema, di una attività. – Anche: indole, carattere; animo, mente. Trasporto amoroso, sentimento di affetto. – Anche: desiderio amoroso; impulso, stimolo dei sensi; cfr. *Aretino*, V i 804: "E' spronato il cor mio a correre co i piè de la intenzione incontro al suo [oggetto], che siete voi"); per il portato filosofico del termine, 8 («Ant. Facoltà di intendere, di conoscere; cfr. *S. Agostino volg.*, I 4 189: "Grande cosa è e molto rada potere trapassare tutta l'universa ["universale"], la reale e incorporale creatura colla intenzione della mente considerata e ritrovata mutabile e pervenire alla incommutabile sostanza di Dio"; *Gelli*, 15 1 35: "Come animato d'anima immortale e come cristiano, indirizzare [deve l'uomo] l'intenzione e la mente sua a la cognizione e contemplazione di essa prima e somma verità"; *Rosmini*, X 81: "Distinguendosi l' 'entità' dall' 'oggetto', nel quale ella si vede, la mente può intendere in quella prescindendo da questo. Per questa maniera d'intenzione mentale accade che l' 'essere indeterminato' si possa chiamare con gli Scolastici 'principium quod' o 'termine dell'intellezione', e la sua oggettività 'principium quo', o mezzo di conoscere, o anche idea"; e infine, non per importanza, 12 («Filos. Immagine dell'oggetto conosciuto nel soggetto conoscente; concetto, idea, rappresentazione (nozione originariamente adoperata dal neoplatonismo arabo e dalla scolastica medievale). – *Prima intenzione*: idea oggettiva, riferita a un ente reale. – *Seconda intenzione*: idea astratta e generale»).

196Che il v. 45 non sia altro che un'ardua perifrasi per *volontà* è stato notato da Zanato, cfr. Lorenzo, *Opere*, ed. Zanato, p. 296.

197Per la locuzione, cfr. GDLI *ad voc. Intento*², 6.

198Cfr. GDLI *ad voc. Intento*², spec. 3 («Intenzione, progetto, disegno; desiderio, aspirazione, proposito») e 5 («5. Disus. Applicazione della mente, attenzione; cura, impegno, zelo; sforzo, tentativo. – In senso concreto: l'oggetto a cui è rivolta l'attenzione dell'animo o della mente. – Ant. Facoltà dell'intendere, intendimento»).

sono piuttosto i vv. 44-45 a suscitare dei dubbi sulla correttezza della lezione, in primo luogo per l'uso di *intento* come sostantivo, magari in luogo di *intenzione*, sinonimia ammessa ma improbabile stante l'uso altamente connotato del termine *intenzione* da parte della filosofia neoplatonica e scolastica.

51. P. *ristrignendo*; S. *ristringendo*.

Le varianti sono adiafore, pur essendo l'esito con nasale palatale tipico del toscano antico (il nesso nasale alveolare [n] seguito da affricata postalveolare [dʒ] è recupero dotto dal latino), per cui mi appoggio a P.

57. P. *e quel che l'alma vede allor*; S. *ne più che l'alma vegga allor*.

Se il *ne* di S va inteso come *né*, si avrebbe, nonostante la spiccata ambiguità del *che* polivalente (forse troppo onerosa), una lezione plausibile, con il medesimo significato di quella di P, di cui potrebbe considerarsi una prima e meno raffinata variante d'autore. Il senso della lezione di S sarebbe allora: "Guardando con l'intelletto, prendiamo di Dio solo quanto riusciamo a ridurre all'umana comprensione (vv. 55-56), né altro (*né più*) [all'infuori] di ciò che (*che*) l'anima veda presente a sé in quel momento (*allor*)". Mi appoggio qui a P, testimone di riferimento.

58. P. *quel che allor vedi amar puoi*; S. *quel che vedi amar ben puoi*.

Riporto a testo come corretta la lezione di P, poiché qui è espressa l'idea secondo cui, se è vero che sia l'intelletto sia l'amore risultano nella contemplazione del sommo bene, per l'intelletto (*Vedendo*, v. 55) il momento della visione (*quel che l'alma vede allor presente*, v. 57) non coincide con la visione (da intendersi come conoscenza) totale di Dio, che è solo parziale (*pigliam [di tutta l'immensità di Dio] la parte sol che cape in noi*, v. 56), e dunque limitata sia temporalmente che spazialmente, mentre l'amore (*amando*, v. 57) garantisce la visione totale di Dio, perché l'anima vede vuoi ciò che ama vuoi quanto riesce a concepire dell'amore di Dio (*e quel che allor vedi ... / e quel più che 'l pensier tuo t'ha promisso*, vv. 57-58), il quale, stante l'infinità dell'amore di Dio (*infinita sua bontà*, v. 60), non sarà mai abbastanza, ma viene cercato dall'anima amante per eccesso, nell'*amplitudine*, e non ridotto, come nel caso dell'intelletto, alla dimensione della comprensione umana. In tal senso vanno allora opposti il v. 57: «*quel che l'alma vede allor presente*», e il v. 58: «*quel che allor vedi*», come due momenti della contemplazione, di cui uno procura la fruizione di una parte infinitesima di Dio e l'altro della sua infinita immensità (concetto su cui è costruita appunto la terzina seguente). La lezione di S, oltre a non aggiungere significato alla frase, deriva probabilmente dall'aver percepito *allor* del v. 58 come una ripetizione dal verso precedente; inoltre, il fatto che *ben* sia usato molto raramente come zeppa metrica (quattro soli casi in tutto il poemetto, a II 73: «Più facil è, chi il vero ha ben raccolto», III 59: «e viensi all'altra, chi ben si rimembra», III 151: «dice, chi ben la sua sentenza ha letta», V 129: «vaso di tanta grazia ben capace») ne rende anche statisticamente improbabile l'occorrenza in questo verso.

61. P. *Della divina infinità*; S. *dell'infinita divinità*.

Scelgo qui la lezione di P, poiché quella di S procura ipermetria, e del resto tutto questo passo ragiona sull'estensione e sull'inconoscibilità di Dio, con una plausibile inversione – del resto tipica negli scritti teorici ficiniani – della divinità con i suoi attributi

personificati, ed è evidente la banalizzazione della stampa, che sulla base dei verbi *contempliamo* (v. 62) e *amiamo* (v. 64), individua nell'*abisso* della *divinità* un oggetto più congruo rispetto a un *abisso* della *infinità*.

75. P. *l'operatione anche è finita*; S. *suo operare anco è finito*.

In caso di adiaforia, mi appoggio a P, la cui lezione appare comunque preferibile stante il concetto filosofico veicolato dalla terzina, secondo il quale, poiché l'anima è finita, ciò che in essa è in potenza è finito, così come ogni atto che questa intraprenda. Il sostantivo *operazione*, altamente connotato in senso filosofico, si oppone ad un altro sostantivo tecnico, la *potenzia* citata al verso precedente, un accostamento che sarebbe meno trasparente se si accogliesse la lezione *operare* (con nominalizzazione del verbo) di S.

80. P. S. *che dà*.

L'edizione Molini, seguita da Simioni, ricostruisce per congettura una lezione *ch'è da* (stante la forma d'archetipo *che da*) *Dio conosciuto*, secondo una lettura: "ma l'anima che è ormai libera dal corpo, desidera solo quel bene [che è] conosciuto da Dio", dove la perifrasi *il bene conosciuto* significherebbe "il bene che Dio conosce", riferito alle *cose d'immensa vita* del verso precedente, ovverosia alla conoscenza angelica, intuitiva e immediata. Tale lettura è però erranea, perché qui è chiaro che l'anima desidera qui fruire il sommo bene, cioè appagare il proprio desiderio, cosa che gli è resa qui finalmente possibile proprio dal fatto che l'anima liberata dal corpo può avere accesso alle cose infinite, alla conoscenza totale di Dio, e può così appagare (tramite l'intelletto) il proprio desiderio.

Un'innovazione di altro genere, sempre non giustificata dalla tradizione, è proposta da Bigi, e accolta poi da Orvieto, con il passaggio da *conosciuto* (detto di Dio), a *sconosciuto*, e perciò *che dà Dio sconosciuto*. L'obiettivo della rettifica vorrebbe essere, presumo, l'eliminazione dell'apparente ossimoro per cui Dio è *conosciuto* dall'anima, mentre fino al v. 75 si diceva l'operare finito dell'anima precludere l'accesso a Dio di essa, ma in questo passo (vv. 73-83) Marsilio non ragiona più sull'irraggiungibilità di Dio durante la vita terrena, spiegando piuttosto il funzionamento del processo di fruizione di Dio da parte dell'anima libera dal corpo (*ch'è di questi lacci uscita*): essa, che per natura può essere appagata solo dalle cose *immense* ("infinite", com'è infinito Dio, in senso metaforico), desidera solamente il sommo bene posseduto da Dio, finalmente fruibile integralmente dall'intelletto (e perciò *Dio conosciuto*, cioè conosciuto senza alcun limite), perché sa esso essere l'unico in grado di procurare il vero appagamento; in un secondo momento, l'anima inizia a godere del sommo bene, e questo godimento totale di Dio è (*pare*, in senso forte) una cosa *immensa* per il fatto che (*però che*) essa, allorché ama Dio, si converte in esso e in tale processo, poiché Dio è infinito, essa si estende a sua volta all'infinito. In un simile contesto, una lezione *sconosciuto* sarebbe tollerabile solamente qualora significasse "conosciuto solo in parte", o anche "inconoscibile nella sua interezza", ma la differenza tra l'analisi dei vv. 73-83 e quella articolata in precedenza (vv. 14-72) sta proprio nel fatto che in quest'ultima si ragiona dell'anima libera dalla finitudine del corpo, e perciò libera anche di accedere alla più completa conoscenza di Dio, tanto *in intensive* quanto *in extensive*. E i due esempi che seguono, con i quali Marsilio conclude la propria argomentazione, riguardano in fatti la separazione fra anima e corpo, in vita, cioè il *raptus*

estatico di San Paolo, e in morte.

Prova dirimente a favore della lezione tradita dai testimoni è, infine, il confronto con la *De felicitate* ficiniana:

Sic in separata mente ipsa, ut ita loquar, fruitio Dei non in eo proprie quod Deus se monstrat menti consistit (hic enim Dei potius quam nostri actus est), sed in eo quod mens se convertit in Deum, quod est gaudium. *Neque putandum est animam in Dei visionem suam sese convertere, ut quiescat in ipsa, sed in Deum visum*; vult enim visionem propter visum, quod etiam ipsi tanquam forma coniungitur, sicuti neque gustus in gustationem saporis sed in saporem gustatum se dilatat: gustationem enim propter gustum cupit.¹⁹⁹

Riporto dunque a testo la lezione *che dà* su cui convergono entrambi i testimoni.

81. P. *pare imensa cosa*; S. *pare in essa cosa*.

Preferisco qui la lezione di P, stante il concetto della terzina, per cui l'amore converte l'anima in Dio e la espande (*dilata*, v. 83) all'infinito del suo amore, tanto più che alla terzina precedente è detto il «disio / e 'l gaudio» (vv. 80-81) stare «in cose, le qual' sien *d'immensa vita*» (vv. 78). L'errore di S deriva probabilmente dalla segmentazione da parte dell'editore di una scrittura d'archetipo *imensa* in *im ensa*, che avrebbe poi imposto una rettifica di *m* in *n*, ancora spiegabile con la prassi paleografica, ed una ben più invasiva alterazione di *n* in *s* in *ensa*.

98. P. *saper*; S. *sapor*.

La lezione corretta è quella di S, stante la metafora del gusto che percorre tutto il passo (vv. 92-109). La difformità presente nei due testimoni potrebbe spiegarsi con una diversa lettura di un compendio *p* (*p* tagliata) o per trazione di *intelletto* nella terzina successiva (v. 102).

99. P. *ministrare*; S. *administrare*.

Come annota Zanato, il senso del verso è qui: «Il quale sapore fa sì che il gusto diventi gustazione»,²⁰⁰ con un utilizzo di *ministrare* recuperato dall'etimo latino *ministrāre* "offrire, provvedere, somministrare; servire a tavola, mescolare; governare, dirigere», usato in modo intransitivo²⁰¹ nella seconda accezione in senso lato. Il riferimento è qui alla nozione aristotelica per cui l'atto è migliore della potenza, cosa che è dal filosofo greco dimostrata in vari modi, fra cui la precedenza dell'atto rispetto alla potenza (la forma in potenza si realizza solo dopo l'atto), la sua anteriorità cronologica (il seme è potenza della pianta, ma non può esistere senza la pianta, che è l'atto), la sua anteriorità sostanziale (la vista è potenza dell'occhio, e viene prima dell'atto del vedere, ma un occhio incapace dell'atto del vedere non potrà adempiere alla propria potenza; l'adulto è anteriore al fanciullo e la pianta al seme, in quanto l'adulto e la pianta hanno già realizzato la forma che gli altri non hanno), poiché la causa efficiente del divenire precede il divenire stesso (e la causa efficiente è atto); infine, l'atto è migliore della potenza anche dal punto di vista del valore, perché la potenza ammette la coesistenza dei contrari (la potenza dell'esser sano è

199Cfr. Ficino, *Lettere* I, p. 208.

200Cfr. Lorenzo, *Opere*, ed. Zanato, p. 298.

201Cfr. *GDLI ad voc. ministrare*, 16: «Intr. Prestare, rendere un servizio; attendere a una mansione, a un lavoro, a un'attività per lo più a favore o alle dipendenze, come subalterno, di un'altra persona ...».

anche la potenza dell'esser malato, mentre l'atto di esser sano esclude quello dell'esser malato, e viceversa).²⁰² A questo concetto si affianca la nozione scolastica di atto secondo, o operazione, per cui, posto che esiste una facoltà appetitiva, la quale orienta ciascun ente al fine ad esso preordinato (*tèlos*), l'operazione dell'essere coincide con l'atto pratico (di contro all'atto primo, inteso come forma, che è determinazione).

Per quanto riguarda questo verso di Lorenzo, si deve considerare che l'atto di gustazione è ciò che Aristotele definisce *movimento*, cioè un atto non autosufficiente e che trova il proprio fine all'infuori di sé (nel sapore, appunto), cosicché la spinta al movimento, *ad operare* (v. 97) viene dal sapore, che è il fine sia della potenza (gusto) che dell'atto (gustazione), ed il gusto (*el primo ministra* (cioè "serve, obbedisce") alla *gustazion* (*al secondo*) in quanto solo l'atto consente al gusto di raggiungere il proprio fine, che è percepire il sapore [vedi *De vita*, ?]. Riporto allora a testo la lezione di P.

121. P. *convien che Dio la vesta*; S. *convien Dio l'investa*.

Per quanto riguarda le lezioni *convien che* di P e *convien* di S, si ha adiaforia, cosicché mi appoggio al testimone di riferimento. La lezione di P è del resto preferibile sia sotto il profilo stilistico, stante la presenza dei numerosi accenti: «amàndo Dìo, | convièn che Dìo la vèsta» (2^a, 4^a, 6^a, 8^a), due dei quali su una parola pregnante come *Dio*, che sotto quello metrico, poiché la lezione *convien* di S imporrebbe una più onerosa dieresi sul secondo *Dio*. L'errore vero e proprio si ha fra le lezioni *la vesta* e *l'investa*, entrambe di significato accettabile,²⁰³ ma di cui dev'essere preferita la seconda, perché più vicina al senso originario: i due testimoni alterano probabilmente una lezione d'archetipo *lanvesta* (da leggersi *la 'nvesta*), che il manoscritto segmenta erroneamente in *lan vesta*, ricostruendo (con caduta di *n* ritenuta superflua) una lezione *la vesta*, innovazione sia grafica che di senso; l'intervento della stampa è invece solo grafico, con un aggiornamento della lezione d'archetipo all'uso linguistico dell'editore, cioè con passaggio (dopo normale elisione di *a*) da *la 'nvesta* a *l'investa*. Restauro perciò, concordemente con Zanato, una lezione: *convien che Dio la 'nvesta*.

123. P. *l'amante, e dàgli*; S. *la mente, e diegli*.

Corretta è qui la lezione di P, poiché questa terzina e la successiva ragionano sull'amore, e su come l'uomo che ami Dio sia da questi convertito in sé, e perciò gli venga dato (*dàgli*) *gaudio che non resta*, con indicativo presente in luogo di congiuntivo; stante la minore trasparenza di *diegli* "gli diede", passato remoto, come congiuntivo, la lezione di S dev'essere scartata perché troppo onerosa. L'uso del tempo presente si contrappone qui al modo dei due congiuntivi precedenti, poiché definisce un'azione continuativa e sempre presente perché eterna, in contrapposizione alle azioni di Dio (che sono poi i due momenti del godimento da parte dell'uomo), secondo la sequenza: "quell'anima (v. 113) che ama

²⁰²Cfr. Aristotele, *Met.*, VII 10, 1036a, 8; IX 7, 1049a, 27.

²⁰³Si vedano in *GDLI* le voci *investire*, spec. 13 (Figur. Penetrare di colpo nell'animo, occupare, pervadere all'improvviso, con violenza (un sentimento); impressionare vivamente; dominare, soggiogare, suggestionare. Pulci, *Morg.* XXVII 253: «Veggio che amore ancor ti sforza e investe»), e *vestire*¹, spec. 2 (*Vestire gl'ignudi*: una delle opere di misericordia), 8 (Investire qualcuno di un'autorità. – Onorare di un merito, di una gloria), 21 (Immedesimarsi in una situazione, far propria una prerogativa fisica o spirituale; investirsi di uno stato d'animo, assumere un abito mentale, una dimensione spirituale; interiorizzare uno stato d'animo comunicato da altri; immedesimarsi in qualcun altro. – Aderire a Cristo, accoglierlo in sé, anche con riferimento alla pratica della sua emulazione).

(*amando*, v. 121) Dio, è giusto che (*convien che*) Dio la investa del suo amore e che converta in sé l'amante, e allora (*e*) dà a questi (-*gli*, dativo riferito ad *amante*) gioia eterna"; si vede allora come l'uso del passato remoto, appunto *diegli* "gli diede", risulterebbe errato, cosicché la lezione di S dev'essere scartata.

124. P. *quello*; S. *quel*.

Intervento del copista in P analogo a quello a II 123, II 136, IV 1, 127, 143, e VI 61.

131. P. *al mondo amore*; S. *amore al mondo*.

In caso di adiaforia, mi appoggio a P.

133. P. *si nasconde*; S. *s'asconde*.

134. P. *sé mostra, el*; S. *si mostra, e 'l*.

Al v. 33 la lezione di S comporta verso ipometro, ed è quindi erronea, cosicché promuovo a testo a testo *si nasconde* di P.

La lezione *si nasconde* appena restaurata per il v. 133 rivela come S abbia alterato anche il verso successivo introducendo *si* («... Dio non *si nasconde*»), pronome riflessivo; la seconda parte della terzina richiede tuttavia il pronome tonico *sé*, stante la lettura: "A quella sfera (il *terzo ciel*, v.130) Dio non si nasconde, e mostra allora (*indi*, v. 134) *sé*, la sua santa dimora (*abitacolo*, v. 134) e le sue immense ricchezze (*le ricchezze sue magne e profonde*, v. 135)". La lezione di S porta ad una lettura monca: "A quella sfera Dio non si nasconde, dunque (*indi*, ma è ridotto a zeppa metrica) *si mostra*, e [?] la sua santa dimora e le sue immense ricchezze". Quanto alla lezione *el* di P, è probabilmente un mancato scioglimento dall'archetipo *el*, comunque nel senso portato "e il" da S (*e 'l*); tuttavia, poiché la costruzione per asindeto è qui tollerabile, trovandomi in adiaforia, riporto la lezione del testimone di riferimento.

136. P. *quello*; S. *quel*.

Intervento del copista in P analogo a quello a II 123, II 136, IV 1, 127, 143, V 131, e VI 61.

138. P. *sole*; S. *sol*.

La lezione dell'antigrafo è sicuramente *sol*, che viene però interpretato (anche graficamente) da P come sostantivo per "il Sole" (altrimenti, sarà generico per "corpo celeste luminoso", come al v. 131: «alla *stella* che al mondo amore infonde»), inteso come fonte di luce, e da S con il significato di "il solo, l'unico", riferito al *chiaro spiracolo* del v. 136, in accezione metaforica. La lezione *sole* di P, tuttavia, impone un uso poco economico del termine in senso traslato, proponendo una costruzione con l'intero v. 138 come predicativo dell'oggetto *chiaro spiracolo* (v. 136), e cioè: "perché sopra essa (la *spera* del v. 133) sta il luminoso raggio della luce divina (*quel chiaro spiracolo*) che mostra sé ed ogni cosa, l'unica stella (*sol*) così luminosa da essere stata scelta come propria santa dimora da Dio (*suo tabernacolo*, v. 138)". Per quanto riguarda S, invece, la lettura sarebbe: "perché sopra essa sta il luminoso raggio della luce divina che mostra sé ed ogni cosa, il solo [spiraglio ritenuto luminoso (e quindi degno) a sufficienza] da ospitare la santa dimora di Dio", dove si noti il travaso metaforico fra luogo di luce e spazio fisico ricorrente anche in Ficino. Insomma, la lettura di P costruisce la terzina sul mezzo della luce, cioè il raggio

(*quel chiaro spiracolo*) e sulla sua fonte, ovvero la stella (il *sol*), mentre l'interpretazione di S è focalizzata sulla dignità del raggio, traslato per la sua fonte, cioè l'astro stesso, giudicato da Dio più degno di ospitare il proprio altare celeste. Tuttavia, poiché la terzina vuole caratterizzare la dimora di Dio come luogo più luminoso in assoluto, accolgo l'interpretazione suggerita da S. A rigore, la lezione *sole* di P potrebbe essere plurale femminile di *solo*, e riferito *ad sensum* a *ogni cosa* del verso precedente, ma l'interpretazione andrebbe scartata perché troppo faticosa.

142. P. *ma tale vita al mondo ha tanto mal seco*; S. *ma vita tal, al mondo mal tanto ha seco*.

La lezione di S è da scartare perché comporta ipermetria, ma si può pensare che volesse correggere un endecasillabo interpretato come aritmico (accento in 5^a o 7^a). Con Zanato, recupero una lezione *tal* da *tale* di P, in cui l'aggiunta di vocale finale si configura come consueto intervento solo grafico del copista.

153. P. *vacilla*; S. *vagilla*.

Le due lezioni sono identiche, e la grafia con palatale sonora di S è probabilmente un refuso. Si riporta a testo la lezione di P.

155. P. *trista morte*; S. *tristamente*.

La divaricazione fra le lezioni è indotta con tutta evidenza da ragioni paleografiche. La lezione corretta è qui quella di P, visto che l'umanità portata all'errore (*l mondo errante*) chiama (*appella*) *trista morte* quella che è la vera vita, raggiungibile solo nell'aldilà (*viver suo secondo*, v. 154); l'uomo sbaglia però due volte: la prima, chiamando *morte* la vita nell'aldilà, e la seconda, considerando *tristo* quel momento in cui finalmente l'anima riceve il proprio *premio* (v. 154) da Dio. La lettura di S risulterebbe priva di senso, a meno di supporre un uso estremamente connotato del verbo *appellare*: "ma il premio dell'anima è nella morte (*viver suo secondo*, interpretato in senso più forte che in P), contro la quale (*che*) invano (e perciò *tristamente*) l'umanità in preda all'errore reclama (*appella*)".

156. P. *giunge*; S. *giugne*.

Entrambe le forme sono ammesse nel toscano del tempo, perciò mi appoggio a P.

157. P. *nostra*; S. *vostra*.

La differenza nel senso complessivo dovuta alle due diverse letture è di poco conto, ma è plausibile che Marsilio, giunto al termine del suo monologo e raggiunta la conclusione per cui la vita terrena è incapace di garantire la vera felicità, intenda con *nostra* non solo la vita propria, quella di Lauro e quella di Alfeo, ma quella dell'intero consorzio umano. L'errore di S sarà comunque solo paleografico, dovuto a scambio di *n* per *v*.

163. P. *oceano*; S. *Ocean*.

Le due lezioni sono adiafore, ma la variante *Ocean* di S, con dieresi (da ritenersi assai economica, stante la pronuncia della parola *oceàno* in toscano antico, che imponeva nel parlato di pronunciare *e* più a lungo a causa dell'accento che la seguiva), è forse preferibile per ragioni stilistiche; il verso sembra rispondere infatti ad una struttura

replicata di 4 + 4 + 3 sillabe: *Or perché pàr- | -e^all'Ocèàn | si càle*, dove si notino l'accento ribattuto in 3^a e 4^a sillaba e quello primario di 4^a in parola tronca (e un altro, sempre in parola tronca, in 8^a).

170. P. *induce*; S. *m'induce*.

171. P. *me ad ridurre le bestie nella rete*; S. *a ridur l'umil gregge nella rete*.

La lezione di S causa ipermetria, ed è quindi da scartare. Simioni, seguito da Bigi, sceglie per questo verso (e per il successivo) la lezione di S, la cui ipermetria viene sanata sostituendo alla lezione *Questa ora*, tramandata da entrambi i testimoni, una variante ricostruita *L'ora*, priva di valore filologico. Al v. 171, la stampa omette *me* sulla traccia del verso precedente, e viene poi costretta a ripristinare un corretto computo sillabico troncando in *ridur* ed inventando una lezione *l'umil gregge*. Zanato ricostruisce il verso sulla base di P, ma sceglie per il verbo una forma *ridur*, figurando dialefe dopo tonica *me_a*, ma personalmente preferisco mantenermi aderente al testimone di riferimento, poiché presenta un canonico accento di 6^a. Riporto allora a testo la lezione di P.

173. P. *antiquo*; S. *antico*.

Le forme si equivalgono, perciò mi appoggio a P.

174. P. *disio*; S. *disir*.

In caso di adiaforia, mi appoggio a P, ma cfr. *supra* il commento a III 163.

179. P. S. *sancta*.

Nota solamente che P non scioglie il compendio, e presenta una grafia *scā*.

Capitolo VI.

0. P. *Oratione a dio nella quale si domanda quel bene di che s'è disputato di sopra*. S. *Oratione a Dio nella quale si domanda quello bene o vero felicità della quale s'è disputato di sopra*. Ca. VI & ultimo.

A differenza di quanto accade per le rubriche dei capitoli precedenti, testimoniate solo dalla stampa, quella del capitolo VI è presente in forma quasi identica (la chiosa di S, *o vero felicità*, è priva di rilievo semantico). La rubrica d'archetipo, già ricostruita dall'edizione Molini, e poi in Simioni, nella breve forma *Orazione a Dio*, è stata poi recuperata per intero da Zanato (seguito da Orvieto), sulla base di P: *Orazione a Dio, nella quale si domanda quel bene di che s'è disputato sopra*, il quale ritiene che essa risalga all'originale, sorta di omaggio indiretto alla fonte ficiniana (*l'Oratio ad Deum theologica*). Qualora si ammetta che la rubrica fosse nell'originale (e vada dunque stampata), si può capire come, a ritroso, siano sorte S le altre rubriche di S, che vanno invece escluse dalla ricostruzione del testo perché esclusive di uno solo dei testimoni.

1. P. *Venerando*; S. *O venerando*.

L'omissione dell'*o* vocativo da parte di P si può considerare accidentale, stante il rientro del resto del verso rispetto alla vocale iniziale che segnala lo spazio lasciato libero per il miniatore (per il quale cfr. *supra*, p. 2).

7. P. *spiritual*; S. *spirital*.

Le lezioni si differenziano solo graficamente, ma scelgo qui la lezione di S poiché al verso successivo entrambi i testimoni concordano nella forma senza dittongo (8. P. *spirital*; S. *spirital*).

11. P. *qualunque*; S. *qualunche*.

Entrambe le forme sono ammissibili in antico toscano (e cfr. *supra*, V 39), perciò mi appoggio a P, testimone di riferimento.

12. P. *disio*; S. *disir*.

In caso di adiaforia, mi appoggio a P, ma cfr. *supra* il commento a III 163.

14. *che la vogla è d'ogni bene*; S. *che d'ogni bene è la voglia*.

Le due lezioni sono adiafore, e scelgo perciò quella di P.

17. P. *priego*; S. *prego*.

Altro caso di adiaforia grafica.

28. P. *lieva*; S. *lievi*.

Impossibile recuperare la lezione originaria, poiché l'invocazione, sulla quale è costruito tutto il canto, pone sia il presente che il congiuntivo sul medesimo piano; scelgo allora la lezione di P.

31. P. *è rilucente*; S. *e relucente*.

La lezione di S, il quale considera *relucente* in dittologia con *mirando* "degnò di ammirazione" che precede, non tiene conto della sintassi complessiva della terzina: "Il tuo *mirando* (vale sia "ammirevole", che "da guardare [come unico oggetto degno]", secondo la metafora dell'intelletto come occhio dell'anima) splendore è rilucente, e perciò (*e* consecutiva, v. 32) penetra (v. 33) le menti, le anime e i corpi, con bontà e con bellezza", dove è il fatto che lo *splendore* di Dio sia *rilucente*, cioè dotato di facoltà irradiante, a dare la possibilità alla bontà e alla bellezza di *penetrare* "attraversare, trapassare", come appunto un raggio di luce, i corpi materiali e immateriali.

33. P. *le mente*; S. *la mente*.

La lezione corretta sarà qui quella di P, da un lato perché il verso contiene solo sostantivi plurali: «penetra *l'alme, e corpi* e, pria, *le mente*», dall'altro perché il passaggio dell'articolo da singolare a plurale sarà stato indotto in S dalla forma *mente*, la cui grafia con vocale atona *-e* anziché *-i* in chiusura, provoca identità con la forma *mente* al singolare.

35. P. *constrigne*; S. *constringe*.

37. P. *infinge*; S. *infigne*.

39. P. S. *condegne*.

Si restaura innanzitutto in *condigne* la lezione *condegne* del v. 39, poiché, quali che siano le forme delle due parole-rima ai vv. 35 e 37, esse concordano nella vocale accentata

i (e in quella conclusiva di parola, *a*). Questa lezione del v. 39, inoltre, vede entrambi i testimoni concordare nel trattamento delle consonanti del gruppo rimante, *-igne* (dall'erroneo *-egne*), cosicché P si trova ad avere la rima corretta al v. 35 (*constrigne*), ma non al v. 37 (*infinge*), e viceversa per S. Dovranno essere allora considerati errori sia *infinge* di P al v. 37, che *constringe* di S al v. 35; restauro allora *constrigne* di P al v. 35 e *infigne* di S al v. 37.

37. P. *disio*; S. *disir*.

Per la lezione *disio* di P, opposta a quella *disir* di S, trovandomi di adiaforia, mi appoggio a P; e cfr. *supra* il commento a III 163.

39. P. *finite passioni non son*; S. *finite passion non sono*.

L'adiaforia è qui solo apparente, ed è corretto il restauro del verso operato da Zanato («finite passion' non son condigne»), che pone dieresì su *passion'* (cesura maschile con accento di 6^a). Si noti che la forma *son* di P appare tronca, cosicché ha buone probabilità di essere un relitto d'archetipo sopravvissuto all'impeto normalizzante del copista, e un'ulteriore conferma in tal senso giungerebbe dall'atipico accento di 5^a che imporrebbe la variante *passioni* (riconducibile alla norma con facilità grazie al confronto con S). Del resto, che la stampa legga *passion* senza dieresì, trovandosi così ad avere un anch'essa un accento di 5^a (per di più in sillaba finale di parola tronca) è rivelato dal fatto che essa tradisce una lezione *sono* (anziché *son* di P). Potrebbe allora trattarsi di un errore congiuntivo di entrambi i testimoni, i quali non riconoscerebbero la dieresì in *passion* e reintegrerebbero allora il computo metrico tramite l'aggiunta di una sillaba, il manoscritto in *passion* > *passioni*, la stampa in *son* > *sono*; le due varianti dovrebbero a loro volta essere considerati errori esclusivi di P ed S (e si ricordi che questo verso è tormentato da un altro errore, anch'esso congiuntivo, *condigne* > *condegne*, per cui cfr. *supra* il commento ai vv. 35, 37, 39).

45. P. *constrigni*; S. *costrigni*.

Le lezioni sono adiafore (la stampa trascura probabilmente di sciogliere un compendio), perciò mi appoggio a P.

49. P. *e*; S. om.

La stampa interpreta qui erroneamente il verso come due vocativi giustapposti: "[O] fonte d'ogni letizia, [o] gaudio intero, / io so che tu [fonte di ogni letizia, che tu, gaudio intero,] sei solo ..." (vv. 49-51), mentre in realtà i due oggetti di questo verso sono associati, in chiasmo, ai verbi *se'* "sei" e *giace* del v. 50, mentre il *tu* impone il recupero di un vocativo "O Dio", come accade appunto nelle due terzine precedenti (*in te ricetta ... o Dio*, vv. 44-45; [O Dio,] *contenta e diletta*, v. 46). Si dovrà allora supporre per questa terzina una lettura: "O Dio, io so che solo tu sei fonte di ogni letizia e che solo in te giace quello che appetisce il nostro desiderio, cioè il piacere inesauribile (*gaudio intero*, v. 49)", secondo un concetto già espresso più volte, in particolare a V 22-48. Riporto perciò a testo la lezione crescente di P.

56. P. *el salutare liquore*; S. *e 'l salutar licore*.

L'archetipo presentava di sicuro una lezione *el*, da P non segmentata, al contrario di

S; sarà proprio la stampa a portare la lezione corretta, come mostra in confronto con Ficino, *Oratio ad Deum theologica*:

Scio equidem in te uno, immo te unum esse quicquid usquam desideramus; si placet bonum hoc nobis, si placet bonum illud, non quia hoc videlicet aut illud, sed quia bonum, profecto bonitatis cupimus in singulis qualitates; si salutaris liquor per singula ubique diffusus ex unico bonitatis fonte manat, proculdubio bonitatis ipsius fontem bibere exoptamus.²⁰⁴

Dove la presenza di due proposizioni coordinate giustifica per la terzina in analisi la presenza della congiunzione *e*, con una lettura: "il cuore ha chiesto la qualità del bene in ogni cosa *e* il salutar liquore che vive in sé e spargesi pel resto», cioè sia l'una cosa che l'altra, mentre la lezione *el* di P, qualora considerata articolo, lascerebbe irrelato il primo emistichio del v. 55 («La qualità del bene; il cuore ha chiesto / in ogni cosa el salutar liquore») e andrebbe perciò considerata erronea.

Quanto alla lezione *salutare*, essa è intervento solo grafico del copista, e va restaurata in *salutar*, mentre le varianti *liquore* e *licore* sono adiafore, cosicché mi appoggio a P.

60. P. *qualunque*; S. *qualunche*.

Entrambe le forme sono ammissibili in antico toscano (e cfr. *supra* il commento a V 39).

61. P. *quello che vede l'occhio*; S. *quel che l'occhio vede*.

La variante *quello* di P comporta la consueta ipermetria, agilmente sanabile grazie a *quel* della stampa. Ridotta la lezione di P ad un regolare computo metrico, si ha adiaforia, e mi appoggio allora al testimone di riferimento.

66. P. *si li*; S. *s'egli*.

Difficile individuare quale sia la lezione corretta, ma è certo che a segmentare correttamente è qui P, mentre la stampa avrebbe mal interpretato una grafia *seli* come *s'eli*, da cui essa, stante la confusione fra laterale alveolare [l] e laterale palatale [ʎ] tipica dell'uso scritto dell'epoca, avrebbe ricostruito un *s'egli*, seppure privo di senso. La lezione d'archetipo più economica sarà allora proprio *seli*, ricavata a ritroso dall'errore di S, perché un'ipotetica lezione *sili*, basata su P, implicherebbe per S, oltre alla sostituzione di laterale con palatale, anche il passaggio da *i* ad *e* di vocale radicale. La lezione *si li* del manoscritto (accolta da Zanato), con *si* < *se* d'archetipo, discende probabilmente da una interpretazione di *se* come pron. rifl. accusativo *sé*, anziché come forma con vocalismo atono di *si*, al nominativo, in ciò giustificata dalla costruzione riflessiva della frase: "finché qualcos'altro si dimostra [essere] un bene superiore (*maggior*)", o anche "finché non le *si* mostri (*dimostri*) un altro bene [che sia] superiore". Altrimenti, il passaggio da *se* a *si* potrebbe ritenersi un'innovazione solo grafica (magari dovuta alla volontà del copista di evitare ai lettori futuri ogni possibile ambiguità in questo luogo, ma sarebbe congettura). Infine, è a rigore plausibile una lettura alternativa con *sé* accusativo, che dà alla frase un tono più generale: "finché un altro bene [che sia] maggiore non le dimostri *sé* [come bene superiore a quello che sta fruendo]", la quale è tuttavia più onerosa. Il passo corrispondente dell'*Oratio ad Deum theologica* ficiniana, pur leggermente più prossimo (salvo l'ellissi) a

²⁰⁴Cfr. Ficino, *Lettere* I, p. 212.

quest'ultima ipotesi, non può considerarsi dirimente: «O fons perennis bonorum omnium, te, te sitimus ubique; ideo non extinguit sitim bonum hoc nobis aut illud, neque rursus hoc simul atque illud, quaternus recte vaticinamur esse bonum ipsum super bonum hoc et bonum illud».²⁰⁵ Ricostruisco allora per questo verso una lezione *se li*.

68. P. *fonte*; S. *liquor*.

La lezione corretta è qui quella di P, in quanto il passo (vv. 49-72) è tutto costruito sulla metafora del Dio-*fonte* e del gaudio-acqua (o *liquore*) che solo è in grado di appagare l'umana sete e di garantire, dunque, il godimento perpetuo del vero bene per amore:

Fonte d'ogni letizia e gaudio intero,
[o Dio,] io so che tu se' solo, et in te giace
quel che appetisce il nostro desidèro:
(vv. 49-51)

La qualità del bene il cuore ha chiesto
in ogni cosa, e 'l salutar liquore
che vive in sé e spargesi pel resto.
Al fonte di quest'acqua corre il core:
questo perenne fonte cerca e cole,
(vv. 55-59)

Questa identificazione di Dio, inteso come il massimo bene, con il *fonte* fa sì che solo esso possa essere invocato affinché fornisca il suo *liquore*, che sarebbe appunto la sua contemplazione perpetua. L'errore di S in questa terzina sta nel suo ricostruire l'attacco della seconda parte (il secondo emistichio del v. 68) in modo analogo a quello della prima (v. 67), stante la quasi identità della parte rimanente: *spegne la sete nostra – spegni la sete mia*, che quindi ben giustificherebbe una replicazione di *santo liquor* come capace di *spegnere la sete*:

El fonte sol che 'l santo liquor geme
spegne la sete nostra: o ~ santo,
spegni la sete mia che troppo prieme!
(vv. 67-69)

Dove le ragioni tutte microstrutturali sulla base delle quali l'editore della stampa recupera la variante trascurano il contenuto delle due terzine precedenti (vv. 61-66), in cui si dice esser Dio l'unico bene e il desiderio umano, detto *sete nostra* come al v. 68, essere sempre turbato a causa del mancato appagamento e delle passioni legate ai falsi beni (*per questo e quello, o questo e quello insieme*, v. 98), fino a quando non si presenti un bene capace di soverchiare questi per grandezza (*è un sol ben che 'l mondo vuole*, v. 63; *finch'altro maggior ben se li dimostra*, v. 66). Proprio quest'ultimo concetto è alla base dell'invocazione dei vv. 68-69, che si configura allora come una conseguenza di quanto detto nella prima parte della terzina, sorta di premessa necessaria all'invocazione, secondo un procedimento di *summa* del contenuto dell'intero nodo argomentativo già vista anche altrove; si ha allora una lettura: "[Poiché] solamente il fonte che stilla il santo liquore può spegnere la sete dell'uomo, [io ti invoco,] o fonte santo, [stillando anche per me il tuo santo

²⁰⁵Cfr. Ficino, *Lettere* I, p. 212.

liquore,] affinché sia spenta infine la mia sete!". Del resto, mentre l'innovazione di S si spiega agevolmente grazie alla contiguità semantica fra l'idea di spegnere la sete ed il *liquore*, supporre il movimento inverso da *liquor* a *fonte* imporrebbe l'oneroso ragionamento esposto poco sopra, secondo il quale, essendo Dio a saziare il desiderio dell'uomo con la sua bontà, esso è più adatto ad essere chiamato *fonte* qualora sia necessario invocarlo all'interno della metafora della sete.

69. P. *prieme*; S. *preme*.

Il toscano antico tollera entrambe le forme, perciò mi appoggio a P.

75. P. *maculata da*; S. *maculata mai da*.

La lezione di P comporta ipometria, riporto perciò a testo quella di S.

76. P. *si nasconda*; S. *mai s'asconda*.

Impossibile sciogliere l'adiaforia, dunque mi appoggio a P.

83. P. *e gran maravigla ha*; S. *e sta stupita in ciò*.

Impossibile risolvere l'adiaforia, perciò mi appoggio a P, con l'avvertenza che potrebbe trattarsi qui di varianti d'autore. Nessun soccorso viene dal modello, l'*Oratio ad Deum theologica* di Ficino, poiché questo verso è originale di Lorenzo (le parentesi quadre seguono i passi tradotti in versi nel *De summo bono*): «O sapientia prima sine ulla insipientia, quam nihil latet eorum que efficis sapienter [vv. 73-75], que nihil contemnis eorum que benefica efficis voluntate (efficis autem omnia!), nunquid minima queque terrenorum curas omnino [vv. 79-80], que ipsa te non curant? [v. 84] Nunquid curas minima hec et pascis et imples, nos vero despicias solos, qui soli in terris tuam non despiciamus maiestatem? [vv. 86-90] Nos, inquam, solos, inquietos semper errare permittis, qui soli in te solo quiescere posse confidimus? [vv. 91-93]». ²⁰⁶

84. P. *a llei*; S. *in lei*.

Privo di senso l'uso della preposizione *in* con il verbo *pensare*, preferisco perciò la lezione di P.

89. P. *cola*; S. *cole*.

La lezione corretta è quella di P, poiché, da una parte, essendo *adora* presente indicativo, la dittologia sinonimica andrà necessariamente ricostruita con una forma di indicativo presente (*cola*, appunto), e dall'altra, *cole* di S sarà stato generato dall'attrazione esercitata da *et* seguente (si ha cioè assimilazione di S, non dissimilazione eufonica di P).

90. P. *lasciato*; S. *lasciata*.

Erronea la lezione di S, in quanto *lasciato* si riferisce ad *uom* del v. 88, com'è ribadito anche dal verso successivo: «L'uom, dico, che ...».

92. P. *abbi sempre*; S. *sempre abbi*.

Le due lezioni sono adiafore (*abbi* vale per "abbia", 3^a pers. sing.), perciò mi appoggio a P.

²⁰⁶Cfr. Ficino, *Lettere* I, pp. 212-213.

111. P. *abrievi ' disiri*; S. *a brievi e disiri*.

La lezione di S induce una lettura priva di senso, e discende del resto dall'errata segmentazione di un *abrievi* d'archetipo (conservato anche graficamente da P), che ha indotto a sua volta l'inserimento di *e* congiunzione fra il neonato sostantivo *brievi* e quello *disiri*. Tuttavia, si potrebbe supporre la ricostruzione di questi vv. 111-112 consegua ad un diverso posizionamento della punteggiatura:

E, benché un tempo il nostro cor sospiri,
a pene temporali, a questi affanni
retribuisci, e a' brievi e disiri.

Felicità qual non misuran gli anni,
al poco molto bene, al brieve eterno
dài, e così non ne defraudi o inganni.

(vv. 109-114)

Dove *retribuisci* sarebbe riferito anche a ' *brievi* e a *disiri*, a patto di forzare l'interpretazione di *brievi* come "voti, preghiere" (o qualcosa di simile); seguirebbe punto fermo, e si dovrebbe considerare l'intero v. 112 come un vocativo "O Dio", anziché come soggetto di *abbrievi* "abbrevia", nel senso di "poni fine (a)", cioè "sazia, appaga", o al massimo come complemento oggetto di *retribuisci*. La lezione corretta è comunque quella di P, che riporto a testo, stante anche l'accostamento fra due concetti opposti come la lunghezza dell'esistenza divina e la brevità di quella umana, per cui una felicità di durata non misurabile sia capace di *abbreviare* i *disiri*, (i quali, fintanto che non sono *retribuiti* da Dio, sono *affanni*).

114. P. *così non ne defraudi*; S. *così tu non defraudi*.

Le due lezioni hanno il medesimo significato, ma sono diversamente connotate, quella di P in senso più intimo e vicino al *raptus* dell'oratore, voce di sé e dell'umanità tutta ("O Dio, al poco bene dell'uomo contraccambi con il tuo, che è enorme, e così non tradisci la fede che noi uomini riponiamo in te"), e quella di S in senso più assoluto, a sottolineare l'azione eterna ed immutabile di Dio, specie in relazione ai principi di benigna giustizia che la informano ("O Dio, al poco bene dell'uomo contraccambi con il tuo, che è enorme, e così non tradisci la fede che egli ha riposto in te"). In caso di adiaforia mi appoggio a P.

127. P. *nostre due*; S. *nostre dua*.

Palesè l'errore di P, stante la rima *tua : dua : sua* (vv. 125, 127, 129); si riporta a testo *dua* di S.

130. P. *se*; S. *om*.

La lezione di P deve considerarsi preferibile perché *difficilior*, infatti questo passo (vv. 115-147) tratta dell'idea ermetico-ficiniana per cui il più importante attributo dell'uomo sarebbe l'immortalità, qualità che egli assume dall'anima, che condivide la natura divina di Dio: le facoltà dell'anima intellettuale, l'intelletto e la volontà, acquisiscono in secondo grado l'immortalità di Dio, e la raggiungono ciascuno con i propri mezzi (la vita esiste per riconoscere e dunque conseguire la vita eterna, l'intelletto per individuare il sommo bene e raggiungere la conoscenza angelica, e la volontà per scegliere il sommo

bene e per contemplare l'infinito amore divino). Il ragionamento di Lorenzo in questi versi (vv. 130-135) è quello per cui la naturale attrazione dell'intelletto per il sommo bene e della volontà per Dio non sono casuali, ma sono la naturale conseguenza della vita eterna preesistente, che trasmette la propria immortalità, cosicché se l'uomo vive, non è per conoscere o per amare *tout court*, ma per giungere alla vita eterna in Dio: "e *se* ci dà la cognizione di alcune cose immortali [l'intelletto] e poi (*e*) la volontà per dominare a quelle terrene (*mortali*), [questo è perché] prima risvegli (*desti*) la vita, che, in quanto eterna, corrisponde (*rispose*) alla tua, eterna ed immutabile, e che (*qual*) scese (*si pose*) in noi prima delle altre (*all'altre*) due [cose]", cioè quelle di cui alla terzina successiva, *lo 'ntelletto e el buon desire* (v. 139). Questo rapporto di causa ed effetto viene a mancare eliminando il *se* concessivo, come accade in S.

140. P. *volendo; pria*; S. *volendo, e pria*.

Il manoscritto pone pausa forte (segnalata anche graficamente con i due punti) dopo *volendo*, e inizia con *pria* un nuovo periodo che si conclude al v. 144, ma l'errore nella segmentazione (anche a supporre pausa debole) è palese:

lo 'ntelletto intendendo, el buon disire
volendo. Pria, la vita che ne è data
vivendo senza mai poter morire,
sendosi agli altri due comunicata
l'eternità, atti posteriori,
prima nella vita è, che prima è nata.
(vv. 139-144)

La quale, da una parte, produce una lettura monca: "l'intelletto conoscendo, [e] la volontà scegliendo ciò che è giusto; prima, la vita che è data all'uomo, che vive (*vivendo*) di vita eterna (*senza mai poter morire*)"; e dall'altra vanifica la triade delle facoltà umane grazie alla quale l'uomo «è abile / ... l'eternità fruire» (vv. 136-137), e cioè, com'è detto di seguito, l'intelletto *intendendo*, la volontà rettamente *volendo*, e la vita *vivendo*.

147. P. *abundante*; S. *abundanti*.

Le due lezioni differiscono nel contenuto solo qualora si consideri *abundante* come singolare riferito a *grazia*, ma potrebbe trattarsi di un caso di assimilazione in cui *i* sarebbe passata ad *e* per attrazione di *e* "i", articolo (con vocalismo atono), che segue. La lezione corretta sarà, tuttavia, quella di P, in quanto *l'eredità* in grado di garantire la beatitudine è *l'eternità*, la vita eterna dell'anima, tema del passo precedente (almeno dal v. 121), la quale difficilmente potrà essere *abbondante*, a differenza della *grazia* necessaria alla volontà e all'intelletto per vedere Dio, com'è detto ai vv. 121-123: «la tua ardente caritate / amor ... infonde / onde amar possiamo la tua bontate», e ai vv. 124-126: «se intendiam, l'intelligenza tua / ci allumina».

152. P. *prieghiamo*; S. *preghiamo*.

Le due forme sono entrambe accettabili in toscano antico, ma mi appoggio per prassi al testimone di riferimento.

159. P. *ch'è*; S. *che*.

La lezione corretta è qui *ch'è* di P.

160. P. *benigna*; S. *benigno*.

Impossibile sciogliere l'adiaforia, perciò mi appoggio a P (la stampa legge *benigno*, in inciso, come vocativo riferito a Dio).

161. P. S. *figliuoli*.

Il manoscritto riporta un'anomala lezione *figli(uoli)*, dovuta probabilmente al dubbio nel sciogliere una forma compendiata *figl.ⁱ*. Se si trattasse per P di una correzione in *figli*, si avrebbe però un verso ipometro (stante l'accento in terzultima sillaba di *indulgentissimo*, come in *amplissimo* del v. 163 e *clementissimo* del v. 165); riporto allora a testo la lezione crescente *figliuoli*, presente anche in S.

163. P. *quei che*; S. *quos*.

Come nota Bigi, seguito da Zanato, nella lezione di S l'intero primo emistichio (come anche i due *miserere* ai vv. 169 e 173) compare come citazione diretta dall'*Oratio* ficiniana: «Miserere nostri, pater indulgentissime, filiorum miserere tuorum, fove tuos, oramus, fove tuos, et *recrea quos creasti*: ex te enim solo nati sumus, ...»²⁰⁷ tuttavia, preferisco porre a testo la – certo non piacevolissima – lezione *quei che* di P.

A rigore, entrambi i testimoni presentano degli elementi che potrebbero suggerirne l'originalità, e a favore di quella della lezione *quos* di S sta *in primis* il fatto che Lorenzo, come accade spesso fra i poeti (a partire da Dante), di fronte a una citazione latina, alterni pezzi tradotti ad altri non tradotti; secondariamente, se si considera che il testo (ben 829 versi) di P è tutto in volgare, potrebbe aversi qui un intervento del copista finalizzato ad eliminare il latino dell'antigrafo (l'espressione biblica *miserere* può, a quest'altezza, considerarsi acclimatata nel volgare toscano), magari per l'esigenza di far tornare il computo sillabico in un'espressione, com'è *recrea quei che creasti*, di cui il copista poteva non percepire bene una o entrambe le dieresi (su *Recrëa* e su *crëasti*). Ma tali considerazioni, stante appunto la compresenza nell'antigrafo del prestito latino (*quos*, che la stampa non avrebbe mai potuto ricostruire *sua sponte*) e della sua traduzione (*quei che*), potrebbero essere portate a sostegno dell'originalità di P: innanzitutto, se pure è vero che la poesia antica presenta talvolta intarsi latini entro il volgare, non c'è motivo di ritenere che Lorenzo, giunto quasi al termine del volgarizzamento del testo ficiniano (e del *De summo bono* stesso), ritenesse di dover conservare qui una citazione latina (e perché proprio questa, ci si dovrebbe chiedere allora), cosa che non fa mai negli altri volgarizzamenti del periodo, le *Orazioni*; in secondo luogo, potrebbe essere stata la stampa (che sappiamo essere tendenzialmente interventista) a riportare a testo la variante latina, o al fine di recuperare una formula (*recrea quos creasti*) che doveva apparirgli più efficace in latino, oppure per trazione dei *miserere* ai vv. 169 e 173; da ultimo, la doppia dieresi imposta dalla lezione latina dev'essere considerata più onerosa sotto il rispetto metrico.

Insomma, poiché è certo che l'antigrafo contenga entrambe le varianti, accordo, per questo secondo gruppo di ragioni, la preferenza alla lezione *quei che*, mentre individuo nel *quos* di S un'intrusione a testo di una chiosa a margine o interlineare, la quale risalirebbe però ancora più indietro fino all'autografo laurenziano, in cui Lorenzo doveva aver tradotto sì il *quos* con *quei che*, riportato a testo, ma doveva pure essersi annotato l'espressione

²⁰⁷Cfr. Ficino, *Lettere I*, p. 213.

dell'*Oratio* ficiniana in attesa di individuare una traduzione più convincente.

168. P. *pensiam*; S. *possiam*.

La lezione di S è priva di senso, riporto perciò a testo quella di P.

170. P. *dalla*; S. *della*.

Erronea la lezione di S, dovuta ad un errore di copiatura o di segmentazione (forse come: «... egra, / alma *della* celeste patria, lunge / che esula ...»), e questo verso si aprirebbe allora come il precedente: «*Miserere* alla figlia ... / [*miserere* all'] alma ...»).

177. P. *quivi*; S. *qui*.

Ad essere corretta è qui la lezione di P per ragioni di computo metrico.

192. P. *rifugga*; S. *risurga*.

Scelgo qui la lezione di P per esigenze di rima, e del resto l'alterazione di *s* è imputabile a ragioni paleografiche (scambio di *f* > *s*, da una probabile grafia d'archetipo *risfuga*), e il nesso *-ug-* complicato in *-urg-* sulla scorta del concetto di questa terzina, per cui, poiché l'anima non deve fuggire (*rifugga*) la fede in Dio e la speranza della salvezza, se mai il contrario, essa dovrà risorgere (*risurga*, appunto) ad esse; ma *rifugga* (*a*) vale qui "si rifugia in" (e si veda, poco sopra, ai vv. 188-189: «... da noi *fugga* / quel che ... l'anima dilunga»), e l'uso del verbo con ellissi della preposizione è stato probabilmente un'ulteriore esca all'intervento di S.

194. P. *lumine*; S. *lume*.

196. P. *numine*; S. *nume*.

198. P. *acumine*; S. *acume*.

Le lezioni devono considerarsi adiafore, ma le varianti di P vanno giudicate poziori perché costituite da parole sdruciole. Del resto, almeno il v. 194 inclinerebbe alla lettura di P, stante il modello dell'*Oratio* ficiniana: «*fidem veram, spem firmam, ardentissimam charitatem, ne forte a te segregati, vita vitarum, lumine luminum, atque nobis ipsi relict, statim in exteriores tenebras tanquam mortui delabamur*»,²⁰⁸ e trarrebbe dietro a sé i rimanenti due. Inoltre, un tritico quasi identico presenta, sempre in rima, le tre parole nella stessa forma (e in quel luogo i testimoni concordano) a IV 23, 25, 27: *allumine : numine : acumine*.

* P. *FINIS*; S. *AMEN*.

Entrambe da escludere le aggiunte posteriori al testo concluso, la prima per ovvie ragioni paleografiche (essendo di norma la fine di un testo segnalata con un *finis*), e la seconda perché probabile aggiunta editoriale della stampa conseguente al tono liturgico del capitolo VI, infatti nessuna dicitura *amen* o simile compare al termine dell'*Oratio ad Deum theologica* di Ficino, e nemmeno al termine delle *Orazioni*, volgarizzamento anch'esse di inni o preghiere.²⁰⁹

²⁰⁸Cfr. Ficino, *Lettere* I, p. 214.

²⁰⁹La nomenclatura di questi componimenti, spesso trattati unitamente ai due poemetti *Déstati, pigro ingegno* e *L'amoroso mio stil*, è stata finalmente restaurata da Toscani, il quale distingue fra *Orazioni*, cioè tutti quei canti volgarizzamento di altri autori, e *Capitoli* propriamente detti, cioè i due poemetti

sovracitati, a carattere edificante (cfr. Lorenzo de' Medici, *Rime spirituali. La rappresentazione di san Giovanni e Paolo*, a cura di Bernard Toscani, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2000, pp. XXXVII-XXXVIII). Le *Orazioni*, come è ormai noto, sono: *Magno Dio*, parafrasi del carme III, ritmo IX, del *De consolatione philosophiae* di Boezio; *Gratie a Te*, parafrasi dell'inno conclusivo dell'*Asclepius*; *Sancto Dio*, di quello conclusivo del I libro del *Pimander*; *Oda questo hymno*, parafrasi dell'*Hymnus* del XIII libro del *Pimander*; *Beato chi*, del Salmo I di Davide.

De summo bono

Premessa all'edizione critica.

Riporto in questo capitolo il testo critico del *De summo bono* da me ricostruito e le note di commento. Ciascuno dei sei capitoli sarà preceduto da una breve introduzione di carattere generale sugli argomenti in esso trattati ed eventualmente sulle caratteristiche di forma e stile considerati più rilevanti. I capitoli contenenti brani volgarizzati dalla *De felicitate* o dall'*Oratio ad Deum theologica* saranno seguiti da una piccola tabella, al fine di meglio distinguere le parti appartenenti alla prima redazione del *De summo bono* da quelle di parafrasi.

La pagina di ricostruzione del testo critico è divisa in testo, apparato critico e note ai versi. Essendovi due soli testimoni si costruisce un apparato critico negativo, contenente tutte le lezioni non riportate a testo (con P si indica il ms. Palatino 52 della Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze, con S la stampa primo-cinquecentesca uscita presso Bernardo Zucchetta), inclusi i casi di adiaforia.

Tavola delle abbreviazioni

- Bigi = Lorenzo de' Medici, *De summo bono*, in Id., *Scritti scelti*, a cura di Emilio Bigi, Torino, UTET, 1977, pp. 49-88.
- De felicitate* = Marsilio Ficino, *Quid est felicitas*, in Id., *Lettere I*, a cura di Sebastiano Gentile, Firenze, Olschki, 1990, pp. 201-10.
- Capitoli* = Lorenzo de' Medici, *Orazioni*, in Id., *Rime spirituali. La rappresentazione di San Giovanni e Paulo*, a cura di Bernard Toscani, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2000, pp. 19-36.
- Oratio* = Marsilio Ficino, *Oratio ad Deum theologica*, in Id., *Lettere I*, a cura di Sebastiano Gentile, Firenze, Olschki, 1990, pp. 211-14.
- Orazioni* = Lorenzo de' Medici, *Orazioni*, in Id., *Rime spirituali. La rappresentazione di San Giovanni e Paulo*, a cura di Bernard Toscani, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2000, pp. 5-18.
- Orvieto = Lorenzo de' Medici, *De summo bono*, in Id., *Tutte le opere*, a cura di Paolo Orvieto, 2 voll., Roma, Salerno Editrice, 1992, vol. II, pp. 915-75.
- Zanato = Lorenzo de' Medici, *De summo bono*, in Id., *Opere*, a cura di Tiziano Zanato, Torino, Einaudi, 1992, pp. 254-309.
- Zanato¹ = Tiziano Zanato, *Percorsi della bucolica laurenziana*, in *La poesia pastorale nel Rinascimento*, a cura di Stefano Carrai, Padova, Antenore, 1998, pp. 109-50.

Questo primo capitolo si apre con la fuga del personaggio di Lauro, *alter ego* pastorale di Lorenzo, dalla città, descritta in modo topico come luogo di vizi e di menzogne, in direzione della campagna. Il fatto che Lauro si diriga ai piedi di un monte solitario è una chiara metafora della necessità, ai fini della contemplazione, di elevarsi dalle distrazioni della vita *occupata* imposta dalla promiscuità cittadina, come suggerito da un confronto con le *Disputationes Camaldulenses* di Landino (corsivo mio):

In agrum nostrum Casentinatem cum venissemus ego et Petrus frater, tum aestus vitandi tum animi relaxandi causa placuit postridie in Camaldulam sylvam ascendere, regionem ... in qua, cum vehementer syrius saevit morbos atque febres, ut est apud Homerum, mortalibus ferens, verno et apprime salubri caelo per summam voluptatem frui liceat. ... Itaque recta in eam cellulam profecti, in quia itinerem difficultate defessi requiescebant, eos [gli altri convitati] sedentes offendimus. ... «Nihil, o Landine», inquit Laurentius, «nobis exoptatius evenire potuit, quam quod nos in huiusmodi solitudine offenderes. Nam cum hos aliquot dies, quibus intensissimis caloribus omnia exuruntur, ab urbanis curis taediisque in hanc amoenitatem eo consilio profugissemus, ut horum montium temperatissimo caelo fruemur et in aliqua animi voluptate versaremur, spero si his te philosophis adiunxero, nullum nos iocunditatis suavitatisque genus esse desideraturos».

... Postero igitur die cum iam omes ... placuit valitudinis voluptatisque causa per superiorem sylvam ad montis iugum pertinentem deambulare, paulatimque eo deventum est, *ubi in florido prato perspicuum fontem tensis ramis patula fagus integeret*. Hic Baptista (*scil.* Albertum): «En vobis, inquit, optimi viri, *arbor ipsa et rivus suavi murmure a fonte decurrens platani aquulaeque socratice imaginem refert [Phaed., 229a sgg.] ...*». Ac postquam resedimus: «*Perbeatos quidem*», inquit, «eos puto, *qui cum litterati sint, etsi non semper, saepe tamen numero, aut compositis aut in aliud tempus reiectis publicis privatisque curis, ea se ratione in aliquam solitudinem conferunt ...*»¹

Come il lettore avrà modo di vedere anche con la semplice lettura di questo primo capitolo del *De summo bono* di Lorenzo, questi e altri prestiti dal libro I delle *Disputationes Camaldulenses* sono la norma, alla lettura del quale si rinvia il lettore. Oltre a questo, Zanato nota, anche in forza del comune avvio idillico e di svariate analogie lessicali, la prossimità tra i vv. 16-20 e l'*Apollo e Pan* (I 4-6 e 16).²

Alla fuga dalla città e all'ingresso in scena del cittadino Lauro segue quello del pastore Alfeo, *alter ego* bucolico di Feo Belcari, uomo di lettere autore di laude di ispirazione cristiana. Egli, sorpreso della presenza dell'uomo di città nella valletta di campagna, chiede a Lauro per quale ragione si trovi lì anziché tra i lussi della città, e dalla risposta del cittadino, elogio topico dei pregi della vita rustica, ha inizio la *disputa* su quale dei due tipi di vita sia preferibile tra quella rustica, appunto, e quella cittadina. Al cui proposito, la descrizione idillica della vita dei campi portata da Lauro a favore della propria tesi (spec. i vv. 79-30) si ispira in più punti al *topos* dell'età dell'oro, che sarà poi estesamente ripreso dall'autore nella *Selva* I. Il tono risponde ad una certa sentenziosità di gusto oraziano, ad esempio, ai vv. 97-111, dove si dice che la felicità non sia nell'eccesso, poiché l'uomo può contentarsi del necessario stabilito per il corpo dalla natura, o ai vv. 164-65, in cui si ricorda – con i *Sermones* – che è tipico di ciascuno ritenere la propria esistenza più misera di quella altrui.

Al termine del capitolo, per bocca di Alfeo, si afferma la felicità non potersi trovare nella vita terrena, qualsiasi essa sia, perché continuamente minacciata dai rovesci di fortuna (così si conclude anche l'*Ep. I* di Orazio, ma il modello è forse il *De consolatione*

1 Cfr. Cristoforo Landino, *Disputationes Camaldulenses*, in *Prosatori latini del Quattrocento*, a cura di Eugenio Garin, Milano-Napoli, Ricciardi, 1952, pp. 713-791, spec. p. 724-28.

2 Cfr. Zanato¹, p. 133.

philosophiae di Boezio, I 5 metr. 28). A ben vedere, tuttavia, alla conclusione del capitolo non corrisponde la chiusura della disputa, perché la domanda alla quale risponde Alfeo non è quella posta da Lauro sulla vita di città-vita di campagna (ed infatti egli la riproporrà al nuovo personaggio, il giudice Marsilio, nel capitolo successivo), ma quella se la vita umana sia o meno felice.

I 1-169	1 ^a redazione
---------	--------------------------

Capitolo I

Da più dolce pensier tirato e scorto,^{* 1.}
fuggito avea l'aspra civil tempesta²
per redur l'alma in più tranquillo porto.^{2-3.}

Così, tradutto il cor da quella a questa
libera vita, placida e sicura,^{4-5.} 5
ch'è quel poco del ben che al mondo resta,
e per levar da mia fragil natura^{7.}
quel peso che a salir l'aggrava e lassa,^{8.}
lasciasti il bel cerchio delle patrie mura;^{7-9.}

* 7. *mia*: S. *mie* – 8. *quel peso ch'a salir l'aggrava e lassa*: P. *mille pensier' che fan la mente lassa*

1. *tirato e scorto*: Zanato nota come la dittologia provenga dall'incrocio fra *RVF*, CCLXIV 1: «ogni pensier mi tira» e LXX 21-22: «Vaghi pensier che ... / scorto m'avete», ma i due aggettivi compaiono a breve distanza (non in dittologia) in *RVF*, CCXI 1-2: «Amor mi guida e scorge, / Piacer mi tira».
2. *aspra civil tempesta*: Zanato rinvia a *Comento*, IV 14: «freto e tempesta delle civili occupazioni».
- 2-3. L'immagine della procella e del porto in *incipit* è topica, e Zanato rimanda per questo luogo a Petrarca (in particolare a *RVF*, CCCXVII 1-2: «Tranquillo porto avea mostrato Amore / a la mia lunga e torbida tempesta», richiamando inoltre Lorenzo, *Canz.*, LXXIV 2-3: «e dal mar tempestoso e travagliato / fuggito in porto tranquillo e pacato»; cfr. inoltre *Comento*, IV 14: «freto e tempesta delle civili occupazioni». Orvieto rimanda anche a Luigi Pulci, *Morgante*, III 1 7-8: «tu se' colui che 'l mio legno movesti / e 'nsino al porto aiutar mi dicesti» (ma anche XIV 1 7-8, e XXVIII 2 4-8).
- 4-5. Cfr. *Appendix vergil.*, *Culex* 97: «*securam placido traducit pectore vitam*» (Zanato¹).
5. Cfr. Seneca, *Phaedra*, 483-84: «libera et vitio carens ... vita» (Zanato¹).
7. *mia fragil natura*: in Alberti, la debolezza e la malizia della natura umana sono conseguenza del mancato dominio della ragione sui sensi («*Infernus etiam rationabiliter sumi potest pro ignorantie cecitate. Sicut igitur infernus est triplex, sic anima tripliciter a sue essentie sublimitate descendit. Unus est secundum naturam, per quem anime corporibus uniuntur. Secundus est tum preter naturam, cum rationi sensualitas non obedit, tum etiam contra naturam, cum ipsi anime vis sensuum dominatur, ut dici possint hi descensus nature fragilitatis atque malitie. Et de conditione quidem nature videmus animam, quod corpori sit unita, posse peccare ratione fragilitatis incipere sed per malitiam consummare discedereque per ignorantiam ab intellectus divina quodam modo maiestate*», *De laboribus Herculis, liber IV, tractatus II, capitulum II*), ma la natura umana è sempre *fragile* e incline all'errore («[parla Teogenio] ... non saresti uomo [Microtiro] se tu solo non come gli altri qualche volta errassi ... E' buoni [per] loro natura sono indulgentissimi e, udendo gli altrui errati, riconoscono in sé come negli altri uomini la *natura fragile* essere e *prona* [all'errore], così e ancora esservi più e più altre e pari e maggiori mende», *Theogenius, liber II*); e si veda *Canz.*, LV 6-7: «e incerta paura, / che inquietavi *mia fragil natura*».
8. Bigi legge: «Il peso delle preoccupazioni terrene che, aggravandola e stancandola [la «*fragil natura*» del v. 7], le impedisce di salire al cielo», ma l'interpretazione sarà impropria, indotta dalla carica simbolica che permea tutta l'introduzione al canto, e del resto tale lettura richiederebbe per «*mia fragil natura*» una lettura 'anima', invero non scontata. La «*fragil natura*» di Lauro, metafora della natura umana, sarà la debolezza dell'uomo, sempre incline a lasciarsi sopraffare dalle vicende terrene a scapito della contemplazione di Dio, simboleggiata appunto dal «*monte*», citato più avanti (v. 11), verso cui il protagonista si sta dirigendo, cosicché dovrà essere accolta la proposta di Zanato, che vede nel *peso* «il fardello delle preoccupazioni quotidiane», le quali appesantirebbero e stancherebbero, nella loro quantità e varietà, la natura umana, «impedendole il volo verso le cose spirituali»; cfr. Seneca, *Ad Lucil.*, XXVIII 2: «*Onus animi deponendum est: non ante tibi ullus placebit locus*».
- 7-9. La ricerca della quiete esterna come aiuto al raggiungimento di quella interna all'animo è un precetto comune, e nella filosofia stoica è una pratica consigliata ai nuovi discepoli, maggiormente suscettibili di cedere al vizio tipico della città; cfr. Cicerone, *Tusc.*, III 1-2-

e, pervenuto in parte umile e bassa,^{* 10.} 10
 amena valle che quel monte adombra
 che 'l vecchio nome per età non lassa,^{12.}
 là dove un verde lauro faceva ombra,^{13.}
 alla radice quasi del bel monte,
 m'assisi, e 'l cor d'ogni pensier si sgombra.^{14-15. 15.} 15
 Un fresco, dolce, chiar, nitido fonte^{16.}
 ivi surgea dal mio sinistro fianco,
 rigando un prato innanzi alla mia fronte;^{16-18.}
 quivi era d'ogni fior vermiglio e bianco^{19.}
 l'erbetta verde, et infra sì bei fiori^{19-20.} 20
 riposai il corpo fastidito e stanco.^{21.}
 Eranvi tanti varii e dolci odori,^{22.}
 quanti non credo la fenice aduna
 quando sente gli extremi suoi dolori.^{22-24.}

* 10. *umile*: S. *ombrosa* – 19. *ivi*: S. *quivi* – 20. *fiori*: S. *colori* – 21. *fastidito*: S. *infastidito* – 22. *dolci*: S. *ameni*

10. *in parte umile e bassa*: 'in una vallata', cioè quella ai piedi del monte Giovi, com'è detto nei due versi successivi; dunque Lorenzo si sarebbe recato a piedi da Firenze alla tenuta medicea di Careggi (Bigi), dove si era tenuto l'incontro con Ficino dell'autunno 1473. La locuzione e la dittologia sono petrarchesche, cfr. *RVF*, CCXCIV 2: «in loco humile et basso» (Zanato).
12. Già notato da Bigi il gioco onomastico sul nome del monte *Giovi* > *Giovine*, che sarebbe appunto il *vecchio nome*; la lettura sarà allora (così Zanato): «Che non abbandona il suo vecchio nome (*Giovi*) nonostante sia colmo d'anni». La personificazione di enti topografici è un espediente comune sia nella poesia bucolica volgare che in quella latina. Hankins ritiene che il Monte Giovi sia un altro nome (insieme a Monterivecchi) per Montevecchio, richiamando epistole ficiniane; cfr. Hankins, *Lorenzo as a Student*, p. 341.
13. Cfr. *Apollo e Pan*, I 98: «all'ombra del suo lauro santo»; comune la matrice petrarchesca, da *RVF*, XXX 16: «l'ombra di quel dolce lauro», CCCXXVII 1-2: «l'ombra del dolce lauro» (Zanato¹), e *RVF*, CCLXIX 1-2: «l'alta colonna e 'l verde lauro / che facean ombra» (Zanato).
- 14-15. *alla radice ... m'assisi*: cfr. Ovidio, *Met.*, XV 548: «montisque iacens radicibus imis» (Zanato¹).
15. Cfr. *RVF*, XI 4: «ch'ogni altra voglia dent'al cor mi sgombra»; Zanato rimanda anche a *Comento*, XXI 20: «la solitudine e il dilungarsi dallo umano consorzio riduce la mente più quieta e non forza i pensieri». Nel percorso di salita al monte, metafora della ricerca della contemplazione di Dio, la *valle* sembra essere il luogo tipico di riflessione del pellegrino in ascesa, e cfr. Petrarca, *Fam.*, IV 1 12: «Sic sepe delusus quadam in valle consedi. Illic a corporeis ad incorporea volucris cogitatione transiliens, his aut talibus me ipsum compellabam verbis ecc.».
16. L'accumulazione aggettivale è scopertamente petrarchesca, da «Chiare, fresche et dolci acque» (*RVF*, CXXVI 1), ripresa anche ai versi seguenti: *fianco* (v. 17), cfr. *RVF* 6: «al bel fianco colonna»; *d'ogni fior vermiglio e bianco / l'erbetta verde* (vv. 19-20), cfr. *RVF* 7: «erba e fior» (incrociato con *RVF*, CXCII 9: «L'erbetta verde e i fior' di color mille»); *corpo* (v. 21), cfr. *RVF* 18: «corpo fra voi ricopra» (Zanato).
- 16-18. *un ... fonte ... rigando un prato*: cfr. Lucrezio, *De rerum nat.*, V 603: «prata riget fons» (Zanato¹).
19. *era*: «era cosparsa» (Bigi).
- 19-20. Cfr. *Selva II*, II (11?) 2-3, e *Comento*, XXI 5 (Zanato).
21. Cfr. *Canz.*, LXXVIII 2: «il fatigato corpo e lasso» (Zanato).
22. *varii ... odori*: in rima anche in *Corinto*, 70 (forse su spinta di Lucrezio, *De rerum nat.*, I 298: «varios ... odores») (Zanato¹).
- 22-24. *gli extremi ... dolori*: quelli che ne annunciano la morte. – Bigi suggerisce il confronto con Ovidio, *Met.*, XV 398-400, e con Dante, *Inf.*, XXIV 111: «e nardo e mirra son l'ultime fasce». Zanato rimanda inoltre a *Canz.*, XLVI 5-6: «e la fenice, se 'l suo fin presente, / tanti odor' non aduna al mortal telo», dove *odori* varrà 'aromi', come in *Morgante*, XIV 48 1-2: «incenso e mirra prima / e cassia e nardo e balsamo

Credo che mai o tempestosa o bruna* 25
sia l'aria in loco sì lieto et adorno,
né ciel vi possa nuocere o fortuna.^{27.}
Cosi, stando soletto al bel soggiorno,^{28.}
della mia propria compagnia contento
e sol co' dolci mia pensieri intorno, 30
contemplava quel loco: e in quello io sento
sonare una zampogna dolcemente,^{32.}
tal che del sonator balla l'armento.^{31-33.}
Alla dolce ombra, a quel liquor corrente
venia per merigiare, e, me veggendo,^{35.} 35
nuovo stupor li venne nella mente.^{36.}
Fermossi alquanto, e poi pur, riprendendo
el perso ardir, con pastoral saluto^{38.}
mi salutò; poi cominciò dicendo:^{39.}
- Dimmi, per qual cagion se' qui venuto?^{40.} 40
Perché e teatri, e gran palazzi e ' templi
lasci, e t'è più l'aspro sentier piaciuto?^{42.}
Deh! dimmi, in questi boschi or che contempli?
Le pompe, le ricchezze e le delizie^{44.}

ed amomo».

* 25. *o tempestosa*: S. *né tenebrosa* – 33. *tal che del sonator balla l'armento*: P. *tal che sonator balla, e l' suo armento* – 54. *vostra*: S. *lieta*

27. *ciel ... fortuna*: «le perturbazioni atmosferiche» (Bigi), ma permane un avvertimento alle «avversità del destino» (Zanato).
28. *al bel soggiorno*: l'espressione e la giacitura sono prese di peso da Petrarca, *RVF*, CLXXXVIII 2: «tu prima amasti, or sola al bel soggiorno» (Zanato), ove si trovano identiche le rime *adorno* al v. 26 (*RVF* 3) e *intorno* al v. 30 (*RVF* 6).
32. *zampogna*: cfr. *Apollo e Pan*, I 84 («così degna è come la tua zampogna») e 99 («Pan le congiunte sue zampogne accorda»); con la *lira*, è vocabolo esclusivo dei due poemi bucolici del periodo 1473-74 (Zanato¹).
- 31-33. Si veda l'ingresso in scena del pastore Tavaiano in *Driadeo*, III xvi 7-8: «E cominciai la zampogna a sonare / a ballo, e innanzi a lor gli [agnelli] fe' ballare» (Zanato¹).
35. *venia*: «il pastore» (Bigi). – *merigiare*: «passare le ore più calde del giorno» (Zanato).
36. *nuovo*: «un improvviso» (Zanato).
38. *pastoral*: il vocabolo, che compare anche a II 51 e 53, è esclusivo del *De summo bono* e dell'*Apollo e Pan*, I 60: «dalla pastoral forma al primo onore» (Zanato¹).
39. *cominciò dicendo*: sintagma dantesco («Lo buon maestro cominciò a dire», *Inf.*, IV 85; «cominciò poi a dir», XI 17; «mi cominciò a dire», XIII 18; *Purg.*, IX 86; ecc.) (Orvieto).
40. Zanato rinvia a *RVF*, X 5: «qui non palazzi, non theatro o loggia», e individua un reimpiego della figura in *Comento*, XXI 2: «le piazze, e templi e gli edifiz magni».
42. *l'aspro sentier*: Zanato rimanda a *Canz.*, LI 2: «cercando vo per ogni aspro sentiere», a sua volta variazione dal petrarchesco «aspre vie» (*RVF*, XXXV 12).
44. Il modello sarà qui il *Driadeo* di Luca Pulci: «Delizie e pompe» (III xcv 8); ma cfr. *Comento*, XXI 1 e 3: «Cerchi chi vuol le pompe e gli alti onori, / ... le delizie, il tesoro», che la prosa definisce come «l'onore, il piacere e l'utile» (§ 17); Zanato nota come la tripartizione, tanto cara a Lorenzo («Deh, pensa quanto falsamente piace / onore, utilità o ver diletto», capitolo *Déstati, pigro ingegno*, 7-8; «Caeteri nempe, qui nos benivolentia prosequuntur, aut divitiis iuvare possunt, aut honoribus, aut voluptatibus», ep. a Ficino del 22 settembre 1474), sia di matrice landiniana, spec. nel *Comento* al canto *Inf.* I, dove è detto, a

forse vuoi prezzar più pe' nostri esempli? - 45
 Et io a' llui: – Io non so qual' divizie⁴⁶.
 e quali onor' sien più süavi e dolci⁴⁷.
 che questi: fuor delle civil' malizie,⁴⁸
 tra voi lieti pastor', tra voi bubulci⁴⁹.
 odio non regna alcuno o rea perfidia, 50
 né nasce ambizion per questi sulci.⁵¹
 El ben qui si possiede senza invidia:⁵²
 vostra avarizia ha piccola radice;⁵³
 contenti state nella vostra accidia.⁵⁴
 Qui una per un'altra non si dice,⁵⁵ 55
 né è la lingua al proprio cor contraria,⁵⁶
 che quel che oggi il fa meglio è più felice.⁵⁷
 Né credo che gli advenga in sì pura aria
 che 'l cor sospiri e fuor la bocca rida,⁵⁹
 che più saggio è chi il ver copre e varia. 60
 Chi in semplice bontate oggi s'affida,
 stolto s'appella, e quel che ha più malizia
 più saggio pare a chi in quel cerchio annida.⁶³
 Con l'util si misura ogni amicizia:

proposito delle tre fiere: «Adonque l'huomo il qual di sua natura ama la virtù ... sempre procederebbe per diritta via se tre cose non lo impediscono: queste sono piacere, utile et honore» (c. 6 r); cfr. *Laude*, VI 16, e *Comento*, XXXIV 9: «Come mostra Orazio in una sua epistola, quando dice: "Nocet empta dolore voluptas" [cfr. *Epist.*, I ii 55], e avendo questo in tutte le cose umane, in nello onore, nello utile, nella voluttà, è necessario confessare ...».

46. *divizie*: «ricchezze» (Bigi).

47. *dulci*: la grafia latineggiante è indotta da esigenze di rima (Zanato).

48. *civil' malizie*: «doppiezze della vita cittadina» (Zanato, che rimanda per la descrizione della città a *Triadeo*, III xciii 7-8: «chiostro d'insidie, / colmo sol d'ozio e di malizie e invidie», dove si noti che in Lorenzo gli elementi principali sono collocati in rima). – Simioni dopo *questi* pone virgola anziché due punti.

49. *bubulci*: «bifolchi, bovani e in genere contadini: è latinismo dantesco (*Par.*, XXIII 132)» (Bigi).

51. *sulci*: 'solchi (dell'aratura)'; cfr. ad es. Virgilio, *Buc.*, IV 33, e V 36 (Orvieto). Il senso sarà metonimico, e varrà allora «in queste terre» (Zanato).

52. *El ben*: 'la ricchezza'.

53. *ha piccola radice*: 'è poco radicata'; l'avarizia non prolifera nel cuore dei pastori perché non trova in esso il nutrimento necessario per attecchire, varrebbe a dire, com'è spiegato più avanti (vv. 97-108), il desiderio del superfluo.

54. *accidia*: Bigi legge «riposo», ma il passo è tutto orientato verso una rappresentazione della condotta pastorale come priva di passioni («odio non regna alcun», «né nasce ambizion», «El ben qui si possiede senza invidia: / vostra avarizia ha piccola radice»), cosicché sarà corretta la lettura «indifferenza» di Zanato.

55. *una*: 'una cosa', con uso neutro (Zanato).

56. Cfr. *RVF*, CCCXXV 1-2: «Tacer non posso, et temo non adopre / contrario effecto la mia lingua al cora» (Zanato).

57. *che*: qui e al v. 60 ha valore consecutivo: 'tanto che' (Zanato). – 'Tanto che chi è più abile a mentire è più felice', varrebbe a dire che la menzogna è necessaria alla vita cittadina, sia essa usata per difesa (com'è detto in questa terzina) o per recare danno a terzi (com'è detto nelle due terzine successive).

59. Per un'idea simile, cfr. *Canz.*, LIX 8: «altri quel che dentro ha, fuor non dimostra».

63. *in quel cerchio*: quello delle mura cittadine (v. 9), con ripresa di *Inf.*, XI 57: «onde nel cerchio secondo s'annida», e conseguente gioco semantico sul *cerchio* infernale.

or pensa che dolcezza è in quello amore,* el qual fortuna intepidisce o vizia! ^{66.}	65
Come esser può quièto mai quel core, el qual cupiditate affligge e muove o a troppa speranza o a timore? ^{68-69.}	
Ma voi vi state in questi monti, dove pensier non regna perturbato o rio, ^{71.} né 'l cor pendente sta per cose nove. ^{72.}	70
La vostra sete spegne un fresco rio, ^{73.} la fame i dolci frutti, e misurate ^{74.} con la natura ogni vostro disio. ^{75. 73-75.}	75
Il letto è qualche fronde nella state, ^{76.} e 'l secco fien sotto le capannelle ^{77.} il verno, per fuggir acque e brinate.	
Le veste vostre non son come quelle cerche in päesi stran' per le salse onde. ^{80.} contenti state alla velluta pelle. ^{81.}	80
Oh quanto è dolce un sonno in queste fronde, ^{82.} non rotto da' pensier', ma l'onda alpestre ^{83.}	

* 69. o a ... o a: S. o ha ... o ha

66. *intepidisce o vizia*: «smorza o spegne del tutto»; l'amicizia, cioè, permane fintanto che la fortuna non interviene nel metterla alla prova (la capacità di un'amicizia di resistere alla cattiva sorte di uno dei due soggetti è un tipico esempio di pratica della virtù portato dalla filosofia stoica).

68-69. 'Il quale [*cuore*] il desiderio muove a sperare troppo (nel possesso di ciò che non ha) e tormenta col timore (di perdere ciò che ha, o di non possedere ciò che desidera)'.
71. *perturbato*: 'agitato dalle passioni' (Zanato).

72. *pendente ... nove*: 'sta in ansia (così Zanato) nell'attesa di ciò che accadrà', a causa dell'eccesso di speranza e di timore di cui sopra.

73. *un fresco rio*: cfr. Virgilio, *Buc.*, V 46-47: «quale ... dulcis aquae saliente sitim restinguere rivo» (Zanato¹); poi anche in *Canz.*, XXXIV 1: «Vidi madonna sopra un fresco rio».

74. Cfr. Seneca, *Phaedra*, 515: «poma compescunt famem» (Zanato¹).

75. *con la natura*: corretta è qui l'interpretazione di Zanato: «a seconda di quanto la natura può dare», ma certo con allusione anche alla modestia del desiderio dei pastori, che si contentano del poco a loro disposizione (così Bigi).

73-75. Cfr. Lucrezio, *De rerum natura*, V 937-38 e 945: «quod terra creatur / sponte sua, satis id placabat pectora donum. / ... Ar sedare sitim fluvii fontesque vocabant» (Zanato); concordemente con il mito dell'età dell'oro, Lauro richiama l'idea per cui i bisogni indotti dalla natura nell'uomo siano minimali, idea che ritorna più volte in Seneca (ad es. in *Ad Lucil.*, XVI 7-8, XXV 4), e ritorna diffusamente in Petrarca (ad es. in *Fam.* VIII, 4 24)

76. Cfr. *Driadeo*, III xcii 4: «Dormiam la state all'ombra sotto un frassino»

77. *capannelle*: 'piccoli rifugi di legno e frasche, usati per il ricovero di persone e bestiame'; cfr. *Morgante*, IV 27 1: «una capanna di frasche avea fatto» (Orvieto).

80. *cerche*: 'cercate' (Bigi). – *salse onde*: cfr. *Canz.*, LI 12: «a destra, rimirando le salse onde»; come nota Zanato, questa *iunctura* petrarchesca («e 'ntra 'l Rodano e 'l Reno et l'onde salse», *RVF*, XXVIII 32; *Tr: Pudic.*, 163) ritornerà più avanti in *Canz.*, LXVII 56 («reggo la barca mia tra le salse onde») e in *Ambra*, xiv 3. – 'Cercate oltremare in paesi stranieri'.

81. *velluta*: «villosa», con debito dantesco da *Par.*, XV 116: «esser contenti a la pelle scoperta» (Bigi).

82. Cfr. Virgilio, *Georg.*, II 470-71: «mollesque sub arbori somni / non absunt».

83. *l'onda alpestre*: «il torrente montano» (Zanato).

col mormorio al tuo russar risponde!* 82-84.

Credo che spesso ogni ninfa silvestre 85
 convenga al fonte tanto chiaro e bello,^{86.}
 con più dolce armonia che la terrestre.^{87.}
 Al dolce canto lor, süave e snello,^{88.}
 al suon della zampogna e a' versi vostri
 risponde Filomena o altro uccello.^{90.} 90

Se advien che un tauro con uno altro giostri,
 credo non manco al cor porga diletto
 che ' feri ludi de' tēatri nostri;^{93.}
 e tu, giudice, al più perfetto^{94.}
 doni verde corona, et in vergogna 95
 si resta l'altro, misero e in dispetto.^{96.}
 Felice è quel che quanto li bisogna,
 tanto disia, e non quello a cui manca^{97-98.}
 ciò che la 'nsaziabil mente agogna.

Nostra infinita voglia mai non manca, 100
 ma cresce, e nel suo crescer più tormenta:^{100-1.}
 a quel che più disia, più cose manca.^{102.}
 Colui che di quel che ha, sol si contenta,
 ricco mi pare, e non quel che più prezza^{103-4.}

* 99. *la 'nsaziabil*: P. *la saziabile* – 100. *voglia*: P. *doglia* – 102. *cose*: S. *sempre*

82-84. Si noti l'opposizione *mormorio-russar*, e cfr. il quadro idillico del sonno in Seneca, *Phaedra*, 510-14: «Iuvat et aut amnis vagi / pressisse ripas, caespites aut nudo leves / duxisse somnos, sive fons largus citas / defundit undas sive per flores novos / fugiente dulcis murmurat rivo sonus» (Zanato¹).

86. *convenga al fonte*: cfr. Calpurnio, *Ecl.*, II 5-6: «ad ... fontes ... conveniunt» (Zanato¹).

87. 'Con canti (*armonia*) più dolci di qualsiasi melodia di questo mondo (*che la terrestre*)', essendo le ninfe creature semidivine.

88. *snello*: «nitido, limpido» (Bigi).

90. *Philomena*: «l'usignuolo, chiamato col suo nome mitologico» (Bigi); per il mito cfr. Ovidio, *Met.*, VI 420-675. – *altro uccello*: forse Procne, la rondine, a chiudere la coppia classica, come in *Selva* I 21 4: «e Progne e Philomena a noi redire», ma potrebbe valere come 'o un qualsiasi altro uccello', a dire che tutti gli uccelli del bosco possono rispondere al canto dei pastori.

93. *feri ludi*: 'prove marziali (tornei, giostre, armeggerie, ...)'; il sintagma ritornerà in *Selve*, II 11 5: «ludi feri, stran' giuochi o molli balli» (e si veda Poliziano, *Stanze*, I i 1) (Zanato).

94. *giudicatore*: 'arbitro' (Bigi).

96. *misero e in dispetto*: stante l'ammissibilità di *dispetto* come 'disprezzo; miseria' (cfr. *GDLI*, ad voc. *Dispetto*³), si avrà qui una quasi dittologia, in cui il secondo membro si presenta come causa del primo, varrebbe a dire che il toro perdente sarà *misero e nel disprezzo* indotto dall'essere stato giudicato meno abile'

97-98. *Felice ... disia*: cfr. Orazio, *Epist.* I, II 46: «Quod satis est cui contingit nihil amplius optet» (Zanato), ma si veda anche Luca Pulci, *Pistole*, VIII 132: «povero è quel[lo] ch'assai cose desidera» (Zanato¹). Orvieto rimanda al *De voluptate* di Ficino (in *Op. omn.*, cit., p. 993).

100-1. Cfr. Orazio, *Carmina* III, XVI 17-18: «Crescentem sequitur cura pecuniam / maiorumque fames»; Zanato rimanda anche a *Comento*, XX 5: «e chi più desidera sente maggiore afflizione».

102. Prestito da Orazio, *Carmina* III, XVI 42-43: «Multa petentibus / desunt multa».

103-4. *Colui ... pare*: cfr. *ivi*, 43-44: «bene est cui deus optulit / parca quod satis est manus»; Tibullo, *Eleg.*, I i 25: «iam mihi, iam possim contentus vivere parvo» (Zanato¹).

ciò che non ha, che quel che suo diventa.* 105.	105
Quieta povertà è gran ricchezza, pur che col necessario non contenda: ^{107. 106-7.} ricco e non ricco altri è, come s'avvezza. ^{108.}	
E non so come alcun biasmi o riprenda la mente che contenta è di sé stessa, e laudi quella che d'altrui dipenda. ^{111. 109-11.}	110
La vostra vita, pastor', mi pare essa, se alcuna se ne truova al mondo errante, ^{113.} che alla umana quïete più s'appressa. -	
Non fu il pastor all'udir più costante, ^{115.} ma, vòlti gli occhi alcuna volta in giro, ^{116.} fe' di voler parlar nuovo sembiante.	115
Poi cominciò con cordial sospiro: ^{118.} - Non so che error chiamar lieta ti face tal vita: vita no, anzi un martiro!, né so per qual cagion tanto ti piace quel che tu laudi, e poi, laudato, fuggi, ^{122.} e come tu non segui tanta pace. ^{123.}	120
Deh! perché il ver con la menzogna aduggi? ^{124.} E se ver parti, segui questo vero, ^{125.}	125

* 109. *E non so come alcuni biasmi*: S. *né so come si biasimi* – 120. *tal*: S. *la*

105. *che*: 'anziché'.

107. «Pur che sia sufficiente alle necessità della vita» (Bigi).

106-7. È una massima di Epicuro, e compare in Seneca, *Ad Lucil.*, XXV 4: «Panem et aquam natura desiderat. Nemo ad haec pauper est, intra quae quisquis desiderium suum clusit cum ipso Iove de felicitate contendat»; cfr. anche Petrarca, *Sen.* XV, 3 11.

108. «Si è ricchi o no a seconda di come si è abituati» (Zanato); e si veda il motto di Epicuro citato da Seneca, *Ad Lucil.*, XVI 7: «si ad naturam vives, numquam eris pauper, si ad opiniones, numquam eris dives».

111. *quello esaltando*: «l'edizione fiorentina del 1825, che riproduce il cod. Pal. 52, ha invece: "e laudi quella", cioè quella mente che dipende dal desiderio di cose estranee a se stessa» (Bigi).

109-11. Cfr. Ficino, *De voluptate*, cit., p. 988 (Orvieto).

113. *mondo errante*: come nota Bigi, la *iunctura* è petrarchesca (*RVF*, CCCXLVI 7 e CCCL 11); Zanato rimanda anche a *Canz.*, LIX 11: «si vede ciascun tempo al giorno errante», e a *De summo bono*, V 155: «che 'l mondo errante "trista morte" appella». Orvieto rimanda anche a Dante, *Purg.*, XX 44, e Petrarca, *RVF*, CCLXIV 74.

115. *costante*: «paziente» (Zanato).

116. *volti gli occhi ... in giro*: il pastore si guarda intorno, indeciso sul modo di aprire la propria obiezione; Zanato individua un debito dantesco, cfr. *Purg.*, IX 35: «li occhi svegliati rivolgendo in giro».

118. *Poi cominciò*: è sintagma dantesco, da *Inf.*, XXXIII 4 (Zanato). – *cordial*: «profondo» (Zanato), ma anche 'affettuoso, indulgente', secondo il senso figurato (ed etimologico) del termine 'proveniente dal cuore', e dunque 'indotto da un moto di simpatia e di affetto' (cfr. *GDLL*, *ad voc.*, spec. 1, dov'è citato come esempio questo verso di Lorenzo, e 3), come sarà plausibilmente quello provato dal saggio e anziano pastore verso il giovane ragazzo di città.

122. *laudato*: «dopo averlo lodato» (Bigi).

123. *come*: «perché mai» (Zanato).

124. *aduggi*: «adombri, mascheri» (Bigi); come nota Zanato, la voce, così come l'intero passo, si ispirano a Dante, *Inf.*, XVI 124: «Sempre a quel ver c'ha faccia di menzogna».

125. *parti*: «ti pare» (Zanato).

che si brami in parole e te ne struggi.
 Ma gran fatto è dall'opera al pensiero,^{127.}
 e tal sentier par bello in prima vista,
 che al camminare è poi spinoso e fero.

Qual cosa questa vita non fa trista? 130
 Al freddo, al caldo, stiam come animali;^{131.}
 e questa è la dolcezza che s'acquista.^{132.}

El verno, a' tempi rigidi e nivali,
 talora a ogni pel di nostra vesta
 veder puossi cristalli glaciali;^{135.} 135
 talora un vento sì crudel ne infesta,
 che per porsi al povento dopo un masso,^{137.}
 non cessa il freddo o la crudel tempesta.^{137-38.}

Le piume sono o il terren duro o il sasso;^{139.}
 e cibi quei delle silvestre fere,^{140.} 140
 per confortarne quando altri è più lasso.^{141.}

Non manco mi vedresti tu dolere,
 se 'l lupo via ne porta un de' nostri agni,
 che quando tu perdessi un grande avere.

Né più tu del gran danno tuo ti lagni, 145
 che io del poco, ché, a proporzione,
 e piccoli a me son come a te e magni.^{147.}

In minor' cose ha in me dominazione
 Fortuna certo, e se quel poco ha a sdegno,^{149.}
 più duole a me senza comparazione. 150
 S'io perdo un vaso di terra o di legno,

127. *fatto*: «differenza» (Bigi). – *dall'opera al pensiero*: è tale al detto odierno «tra il dire e il fare ...» (Zanato), costruito però invertendo l'ordine dei due termini.

131. *come animali*: al pari degli uomini primitivi descritti da Lucrezio, *De rerum natura*, V 932: «vitam tractabant more ferarum» (Zanato).

132. *questa*: quella dei versi seguenti (Zanato).

135. «Notazione a mezzo tra realistica e manieristica», tale anche in Virgilio, *Georg.*, III 363-66: «vestesque rigescunt / indutae ..., / stiriaque impexis induruit horrida barbis» (Zanato).

137. *porsi al povento*: «significa porsi dietro un ostacolo, come un muro, una collina, un masso, dalla parte opposta onde trae il vento, per restarne difesi. Credo che *povento* sia voce composta dalla preposizione *poi* in significato di 'dopo', e da *vento*. Manca al Vocabolario [*scil.* della Crusca]. In alcuni luoghi del contado è rimas<to> *stare alla poventa* nella medesima significazione, cioè 'stare in luogo difeso dal vento'» (Molini).

137-38. Il riferimento è ancora al citato passo di Lucrezio (cfr. la nota al v. 131): «et frutices inter condebant squalida membra / verbera ventorum vitare imbrisque coacti» (956-57) (Zanato).

139. *Le piume*: «il letto» (Zanato), per metonimia; si noti il contrasto semantico tra *piume* e *il terren duro e il sasso*.

140. *silvestre fere*: cfr. Petrarca, *RVF*, CCCI 3; il sintagma è ripreso anche in *Canz.*, XVI 2: «silvestra fera all'ombra delle fronde», LI 3: «l'abitazion' delle silvestre fere» (Zanato). Identica giacitura in *Apollo e Pan*, I 14 (Zanato¹).

141. *altri è più lasso*: «si è più stanchi» (Bigi), con uso impersonale.

147. *e piccoli*: *scil.* danni (Bigi), stante il *danno tuo* del v. 145.

149. *quel poco*: 'quel poco che io possiedo'. – *ha a sdegno*: 'disprezza', e perciò 'colpisce, distruggendolo'.

non manco mi doglio io del vil lavoro,* 152.
che se tu il perdi d'òr, che par più degno.
 La differenza ch'è tra 'l legno e l'oro
Natura non la fa, ma noi facciamo, 155
per extimar l'un vil, l'altro decoro;^{156.}
 però se 'l vaso fittil mio io amo^{157.}
quanto tu l'aureo, equalmente a me nuoce
Fortuna, perché equalmente lo bramo.
 Ma credo appellar possa a una voce 160
Fortuna il mondo rigida e inimica,
perché pende ciascun nella sua croce.^{162.}
 Benché pastore, odo è sentenza antica^{163.}
ciascun mal contentarsi di sua vita,
e par lieta e felice l'altrui dica.^{165. 164-65.} 165
 Io mi starò dove il destin mi invita,
tu dove chiama te la stella tua,
ove la sorte sua ciascuno cita:^{168.}
 mal contento ciascun, non sol noi dua. -^{169. 166-69.} J 1^a red. cap. I

* 155. *Natura non la fa*: S. *non fa Natura quanto* – 158. *l'aureo*: S. *l'òr* – 163. *Benché pastore, odo è sentenza antica*: S. *Benché pastor, sentenza odo che è antica* – 168. *ciascun*: S. *ciascheduno*

152. *del vil lavoro*: 'della perdita di un vaso', per metonimia; il vaso è *vil* per il suo esser fatto di terracotta o di legno, come detto al verso precedente, e si oppone al *degno* (ma solo in apparenza) vaso in oro del verso successivo.

156. *decoro*: «prezioso» (Zanato). – Il paragone tra materiali umili e materiali preziosi, e l'errore insito nel giudicarli per il loro aspetto anziché nella loro utilità, è un espediente comune nella letteratura moralistica del tempo; si veda A. de' Ferrariis, *De dignitate disciplinarum*: «Duo sunt ... quae in hac re considerare oportet, in quibus stat tota vis quaestionis: dignitas et utilitas. Exemplo ponamus. In domo vasa sunt aurea et argentea, quae raro in usum veniunt; picta monilia et gemmae, quae recte dixerim numquam. Quid enim aliud gemmae et aureae vestes significant nisi nostram vanitatem? sunt et vasa aenea et testea, quae in varios et crebros veniunt usus; ab utendo enim utile dicitur. Utiliora igitur haec sunt; illa digniora existimant melioraque» (in *La disputa delle arti*, ed. cit., p. 144).

157. *fittil*: «di coccio» (Bigi).

162. Il modello è Ovidio, *Ex Ponto* I, 6037: «aliquis pendens in cruce» (Zanato¹), ma si veda quanto è detto da Dante sulla fortuna in *Inf.*, VII 91: «Quest'è colei ch'è tanto posta in croce» (Zanato).

163. *Benché pastore*: secondo Bigi, la premessa del pastore ha qui il fine di giustificare l'ignoranza, cosicché la *sentenza antica* a cui accenna dopo dovrebbe essere intesa come una verità generale, accessibile a tutti, e quindi anche al pastore; ma è più accorto Zanato, allorché individua nella *sentenza antica* uno dei *Sermones* oraziani, cosicché l'avvertenza di Alfeo non sarà generica, ma specifica, «a giustificazione di un atteggiamento filosofeggiante in linea di principio *a lui* non appropriato».

165. «Mentre sembra che chiami lieta e felice la vita degli altri» (Bigi).

164-65. Così l'avvio di Orazio, *Sermones*: «Qui fit, Maecenas, ut nemo, quam sibi sortem / seu ratio dederit seu fors obiecerit, illa / contentus vivat, laudet diversa sequentis?» (Zanato).

168. *cita*: «chiama» (Bigi). – Il verso andrà costruito: 'ciascuno starà dove lo chiami la sua sorte'.

169. La proposizione ha valore consecutivo, cosicché si dovrà supporre una congiunzione consecutiva 'perciò, così'; si avrà allora una lettura: 'perciò saremo sempre infelici tutti, non solo io e te'.

166-69. Cfr. Orazio, *Epist.* I, XIV 10-11: «Rure ego viventem, tu dicis in urbe beatum. / Cui placet alterius, sua nimirum est odio sors».

Capitolo II

Eran gli orecchi alle parole intesi,
quando una nuova voce a sé li trasse,^{2, 1-2.}
da più dolce armonia legati e presi.^{3.}

Pensai che Orfeo al mondo ritornasse^{4.}
o quel che chiuse Tebe col suon degno,^{5.} 5
sì dolce lira mi pareva sonasse.^{6.}

- Forse caduta è dal superno regno
la lira ch'era tra lle stelle fisse -
diss'io – e 'l ciel sarà senza il suo segno;^{7-9.}
o forse, come quello antico disse, 10

l'alma d'alcun di questi, trasmutata,
nel sonator per suo destin si misse. -^{10-12.}

E mentre che tra fronde e fronde guata
e segue l'occhio ove l'orecchio tira,^{14.}
per veder tal dolcezza onde è causata, 15

ecco in un punto sente, intende e mira^{16.}
l'occhio, la mente nobile e l'orecchio,^{17.}
chi suona, sua dottrina e la sua lira:

2. *a sé li trasse*: identica giacitura in *Purg.*, VIII 94: «e Sordello a sé li trasse» (Zanato).

1-2. *Eran ... quando*: si veda l'*incipit* di Poliziano, *Stanze* II: «Eron già tutti alla risposta intenti / ... quando ...» (Zanato).

3. *tirati e presi*: la dittologia rimanda a *Purg.*, XIX 124. – La costruzione del verso è ricalcata sul verso di apertura dell'opera: «Da più dolce pensier tirato e scorto» (*De summo bono*, I 1) (Zanato).

4. *Orfeo*: il richiamo al mitico poeta, paragonato a Marsilio, *alter ego* letterario di Ficino (v. 19), essendo Orfeo uno degli autori più cari al filosofo di Figline (Zanato), che ne volgarizza persino i *Carmina*.

5. *quel*: «Anfione, che col suono della lira fece sì che le pietre da sole si muovessero a formare le mura di Tebe»; cfr. *Inf.*, XXXII 11: «ch'aiutaro Anfione a chiuder Tebe» (Bigi). Come nota Zanato, la coppia Orfeo-Anfione è topica, da Orazio (*Ars poetica*, 391-96) a Petrarca (*RVF*, XXVIII 68). Le due figure compaiono insieme anche in Pulci, *Morgante*, XXVIII: «che non invidia Anfione o Museo, / ma stassi all'ombra d'un famoso alloro, / e i monti sforza come il tracio Orfeo, / e sempre intorno ha di Parnaso il coro, / e l'acque ferma e i sassi muove e glebe, / ed a sua posta può richiuder Tebe». Altri possibili modelli sono segnalati da Orvieto (Orazio, *Epist.* I, 18 41-44; *Odi*, III 11 2; Ovidio, *Met.*, VI 271).

6. *lira*: questo vocabolo è esclusivo del *De summo bono* (dove compare anche a II 8, 18, e 56) e dell'*Apollo e Pan* («così l'aurata lira, che pendea», I 64; «... ché la mia lira», I 83). – Cfr. Germanico, *Arat.*, 614: «lyra dulce sonans» (Zanato¹).

7-9. 'Forse è caduta dal cielo (*superno regno*) la lira di Orfeo, la quale si era fatta costellazione (*era tra le stelle fisse*) allorché questi era morto, e il cielo sarà privo della costellazione (*segno*)' (Bigi).

10-12. «O forse, secondo la teoria di Pitagora [che credeva nella metempsicosi], l'anima di uno [*alcun*] di questi (Orfeo o Anfione) è trasmigrata in costui» (Bigi), e la stampa antica chiosa appunto: «Opinione di Phytagora» (Zanato).

14. Cfr. Pulci, *Morgante*, XXVIII: Io seguirò la sua famosa lira, / tanto dolce, soave, armonizzante / che come calamita a sé mi tira».

16. *in un punto*: 'in un medesimo istante'. – *sente, intende e mira*: come nota Zanato, la triade parrebbe topica (cfr. *RVF*, CCLXXIX 7: «veggiò, et odo, et intendo», poi ripresa in *Canz.*, CLIX 8: «veggo, odo e sento»), ma rinvia, come si deduce al verso successivo, alle teorie ficiniane delle tre bellezze secondo Platone (dell'anima, del corpo e della voce), estesamente spiegate in *Comento*, VIII 13-19 (che riprende quasi letteralmente Ficino, *El libro dell'amore*, I iv 9-14).

17. *nobile*: «rispetto ai sensi, secondo la dottrina platonica e neoplatonica» (Bigi).

Marsilio, abitator del monte vecchio,^{* 19.}
 nel quale il cielo ogni sua grazia infuse 20
 perché fussi a' mortal' sempre uno specchio;^{21.}
 amator sempre delle sante Muse,
 né manco della vera sapienzia,
 tal che l'una già mai dall'altra excluda.^{24.}
 Perché degno era d'ogne reverenzia, 25
 come padre comun d'ambo noi fosse,^{25-26.}
 surgemmo, lieti della sua presenza.^{27.}
 Lui non men lieto al bel fonte fermosse,^{28.}
 e poi che assiso fu sopra d'un sasso,^{29.}
 fermò il bel suono e le parole mosse: 30
 - Io ero dello andar già stanco e lasso,
 e per venir dove or sì mi recreo
 guidò qualche felice nume il passo.
 Ma prima: Lauro, salve, e salve, Alfeo,^{34.}

* 26. *d'ambo*: S. *ad ambo* – 30. *fermò il*: P. *formò un*

19. *abitator*: insieme a *pastoral* (cfr. la nota a I 38) è il secondo vocabolo esclusivo del *De summo bono* e dell'*Apollo e Pan* («poi che è ciascuno abitator del cielo», I 90). – «Ficino teneva nella sua "Accademia" presso la pineta di Montevercchio, in riva al torrente Terzolle» (Bigi); Cosimo de' Medici aveva donato al filosofo una proprietà nella zona dopo che questi gli aveva dedicato la traduzione latina del *Pimander* (come ricorda Gentile, la villetta di Careggi viene acquistata nel 1439 da Antonio Ruccellai, sotto il nome di «la costa», ma chiamato «la doccia» al momento della donazione di Cosimo a Ficino avvenuta il 18 aprile 1463; cfr. l'*Introduzione* a Ficino, *Lettere* I, ed. cit., pp. XLIV-XLV, nota 82).
21. *specchio*: «fonte di luce (di sapienza)»; l'allusione è qui probabilmente all'etimologia agostiniana che legava *speculum* e *speculari*, richiamata anche dall'Alberti nelle *Disputationes Camaldulenses* di Landino (I, p. 21) (Zanato).
24. «Non separò mai la sapienza poetica da quella filosofica e religiosa; in effetti la filosofia ficiniana ha sempre un accento ispirato e poetico (cfr. E. Garin, *Ritratto di M. F.*, in «Belfagor», 1951, pp. 289-301)» (Bigi). Come nota Zanato, Lorenzo presenta il personaggio di Marsilio (e quindi di Ficino) come «un filosofo-poeta, o poeta-vate», sulla base delle teorie platonico inerenti l'ispirazione poetica. Nel pensiero ficiniano, la musica e la poesia sono imitazione dell'armonia divina, cosicché è possibile per alcuni individui, trascendere dalla parte sensuale della musica ed essere *rapiti* al cielo dal *furor* poetico; ma la *divina musica* è duplice, e si realizza nell'idea perfetta presente nella mente divina e nell'armonia del moto celeste, e può essere perciò imitata dall'uomo in due modi: emulando con gli strumenti l'armonia dei cieli oppure, operazione più nobile, ricercando i principî ordinatori alla base di questa armonia, e così facendo avvicinarsi alla divinità. La pura imitazione è detta *musica*, mentre l'indagine dell'armonia è detta *poesia*, la quale oltre a piacere all'orecchio nutre anche di platonica *ambrosia* la mente umana, che è così capace di accedere alla conoscenza di Dio (si badi, non alla sua fruizione, ovvero il *nettare*, per cui cfr. IV 91-102), e addirittura alla sua fruizione, per quei pochi poeti così abili da raggiungere il *furor* poetico (cfr. Ficino, *De divino furore*, ed. cit., pp. 24 r. 123 – 25 r. 155).
- 25-26. Bigi suggerisce il confronto col Catone dantesco: «degno di tanta reverenzia in vista, / che più non dee a padre alcun figliuolo» (*Purg.*, I 32-33).
27. *surgemmo*: «ci alzammo in piedi» (Zanato).
28. *al bel fonte*: cfr. *Corinto*, 103: «quando al bel fonte ti lavasti il viso» (Zanato¹).
29. Cfr. *Tr. Cupid.*, II 161: «or sovra un sasso assiso» (Zanato).
34. *Lauro*: «questo è il nome che qui e altrove nelle sue opere poetiche Lorenzo dà a se stesso; così lo chiama anche il Poliziano nelle *Stanze*. Il Simioni, con evidente errore, fa cominciare solo con questo vocativo le parole del Ficino» (Bigi). Come nota Zanato, *Alfeo* sarà Feo Belcari, come si dedurrebbe anche dal v. 36, dov'è detto anziano da Marsilio (nel 1473 Ficino aveva quarant'anni, e Belcari sessantatré).

de' prudenti pastor' certo il più saggio ^{34-35.} e per la lunga età buon patre meo.	35
Maraviglia di te, pastor, non aggio ché spesso insieme ci troviamo al fonte e talor sotto qualche ombroso faggio, ^{39. 38-39.} ma veder te sopra il silvestre monte ^{40.}	40
crëa, Lāuro, in me gran maraviglia, ^{41.} non ch'io non vegga te con lieta fronte. Chi di lasciar tua patria ti consiglia? ^{43.} Tu sai che peso alle tue spalle danno le pubbliche faccende e la famiglia. - ^{45.}	45
Et io a llui: – Tanto è grievè l'affanno, che sol pensando addoloro et accidio, ^{47.} che le cose che di' drieto a sé hanno. ^{46-48.} Leva'mi alquanto dal civil fastidio per ricrëar, col contemplar, qui l'alma, la vita pastoral, la quale invidia. ^{50-51.}	50
La nostra è troppo intollerabil salma, ^{52.} qual comparando alla pastoral vita,	

34-35. Cfr. Bernardo Pulci, *Bucoliche* I: «Tytiro, de' pastor[i] fra noi più saggio» (in rima con *faggio*, come nel *De summo bono*) (Zanato¹).

39. Topico arredo bucolico, già dall'*incipit* delle *Egloghe* virgiliane (Zanato).

38-39. Cfr. Virgilio, *Buc.*, II 3-4: «inter densas umbrosa cacumina fagos / adsidue veniebat» (Zanato¹).

40. *monte*: sarà probabilmente la filosofia, cosicché lo stupore di Marsilio alla vista di Lauro corrisponderà a quello di Ficino verso la composizione da parte del Magnifico di uno scritto di carattere speculativo (Zanato).

41. *gran maraviglia*: identica giacitura nel sonetto a Ginevra de' Benci *Fuggendo Loth*, 5.

43. Richiama l'avvio della prima egloga virgiliana: «nos patriae finis ... linquimus» (*Buc.*, I 3) (Zanato¹).

45. Sono le due maggiori preoccupazioni di Lorenzo in quel periodo, come rivela l'epistola amatoria di questi a Ficino del 15 gennaio 1474: «Sed dices tu: "Quid ad Laurentium scribam? Nihil habeo de re publica, nihil de rebus domesticis" (cfr. Ficino, *Lettere* I, ed. cit., p. 500).

47. *accidio*: «'mi deprimò', è latinismo ecclesiastico, per la prima volta in volgare» (Zanato). – Come nota Zanato, si ha qui un *hýsteron próteron* poco riuscito (il verso andrebbe posposto al successivo sia per coerenza logica che per consequenzialità sintattica), ed è forse per tale ragione che Orvieto considera questo verso un inciso; cfr. comunque *Inf.*, XXXIII 5-6: «disperato dolor che 'l cor mi preme / già pur pensando».

46-48. «E' tanto grave l'affanno che portano con sé le faccende pubbliche e private, che al solo pensarvi mi prende dolore e stanchezza» (Bigi).

50-51. Si noti il duro iperbato indotto tra *col contemplar* e *la vita pastoral* da parte di *qui l'alma* (Zanato), a cui si aggiunge quello, più agile, procurato da *col contemplar* tra *per ricrear* e *qui l'alma*; il verso andrà riordinato come: '*per ricrear qui l'alma col contemplar la vita pastoral ...*'.

52. *La nostra ... salma*: come ricorda giustamente Zanato, è il *peso* (lo stesso che a I 8) della vita cittadina. Più difficile spiegare il *nostra*, dato che esso non può essere inclusivo di Marsilio, poiché egli è «abitator del monte vecchio» (v. 19), in questo accomunandosi piuttosto ad Alfeo che a Lauro; tuttavia, una lettura di *nostra* come 'di noi cittadini, di noi che stiamo nel *civil fastidio*', sarebbe forse troppo onerosa, mentre è vero che Lauro e Marsilio sono accomunati da loro recarsi verso il *fonte*, entrambi, plausibilmente, per contemplare (la vita pastorale il primo, qualcosa di più alto il secondo). Del resto, la disputa umanistica *de vita activa et contemplativa*, spesso prendeva a bersaglio proprio gli intellettuali che, votandosi alla contemplazione, si alienavano rispetto alla civiltà (così anche Landino nelle *Disputationes Camaldulenses*, e per bocca dello stesso Lorenzo, difensore della vita attiva), non essendo di utilità alcuna all'*urbe*.

benché egli il nieghi, a llei darei la palma.*
 Questo disputavam, quando sentita 55
 fu la tua lira, et a quel dolce suono
 subito la dispùta fu finita.
 Or, poiché Dio di te n'ha fatto dono,
 dinne chi di noi erra il ver cammino,
 e se le nostre vite hanno vero bono;^{60.} 60
 se pur lo vieta a noi nostro destino;^{61.}
 qual vita quella sia che se ne adorni,
 e se 'l mondo lo dà o se è divino.^{62-63.}
 Ogni arte, ogni dottrina, e tutti i giorni,
 ogni atto, ogni elezzione, a questo bene^{65.} 65
 par, com'ogni acqua all'alveo marin, torni.^{66.}
 Ma qual sia questo, a te dir ne conviene,
 perché tu 'l sai; or fa' tal nodo sciolga,^{68.}
 che 'l cor serrato in molta angustia tiene. -^{68-69.}
 Marsilio a noi: – Convien che 'l mio cor volga^{70.} 70
 là dove il vostro è tutto inteso e vòlto,
 benché provincia assai difficil tolga.^{72.}
 Più facil è, chi il vero ha ben raccolto,^{73.}
 veder dove non è, che aver compreso
 quel sia, in tanta obscuritate involto.^{75.} 75
 L'amor farà men grieve assai tal peso:^{76.}
 nulla disdire al vero amor conviensi,^{77.}
 perché un son quei che il vero amore ha preso.^{78.}

* 59. *dinne*: P. *dimme*; S. *dicci* – 63. *e se 'l mondo*: P + S. o *se 'l mondo* – 86. *nella imperfezione*: S. *nell'imagin del bene*

60. *bono*: 'bene', latinismo (Zanato).

61. Cfr. *RVF*, LXIV12: «ma poi vostro destino a voi pur vieta», poi ripreso in *Comento*, XVIII 14 (Zanato).

62-63. «Quale sia la vita che si adorni del vero bene, e se sia il mondo o Dio che concedono questo bene» (Bigi).

65. *elezzione*: «scelta» (Zanato).

66. *alveo*: come nota Zanato, si tratta della prima attestazione volgare del termine, il quale, tuttavia, è applicato qui al mare anziché ai fiumi, come invece in latino.

68. Cfr. Buonaccorso il Giovane, *Rime*, VII 5: «ora el bel nodo sciogli».

68-69. *or ... tiene*: come nota Zanato, l'andamento è dantesco, da *Par.*, VII 52-54: «Ma io veggì' or la tua mente ristretta / di pensiero in pensier dentro ad un nodo, / del qual con gran disio solver s'aspetta».

70. *Convien che*: formulare, e compare ad es. in *Capitoli*, I 100: «Questo convien che ...».

72. *provincia*: «materia» (Zanato), con una lettura del verso: 'benché la materia [della disputa] renda la cosa molto difficile'.

73. *chi*: «per chi» (Bigi), o «se qualcuno» (Zanato); il senso non cambia.

75. *quel sia*: sottinteso, 'che' (Zanato), e perciò: 'che cosa sia'.

76. Forse è variazione da Petrarca, *Fam.* IV, 1 4: «nullum pondus recusat amicitia».

77. *disdire*: «negare» (Zanato). – 'Nulla dev'essere negato al vero amore', cioè all'amore che unisce tutti coloro che ricercano la verità.

78. *un*: 'una sola cosa', secondo il principio erotico ficiniano; si veda ad es. *Sopra lo amore*: «Coloro che si amano veramente sono una cosa sola» (cfr. Ficino, *Sopra lo Amore*, a cura di G. Renzi, Lanciano, Carabba, 1919, p. 38) (Bigi), e «O inestimabile guadagno quando due in tal modo uno divengono» (Id., *El libro dell'amore*, II viii 27) (Zanato). – L'idea per cui l'amore si dà fra simili, e procura gioia ad

E prima ch'io dica altro, alcun non pensi⁷⁹.
di trovar ben che sia perfetto e vero 80
mentre l'anima è legata in questi sensi.⁸¹
Questo ha fatto colui che ha 'l sommo impero,
perché i mortali al tutto erranti e ciechi
non fermin per di qua solo il pensiero.^{84. 83-84.}
Se son dal ver cammin distorti e biechi⁸⁵. 85
nella imperfezzione, or che farieno⁸⁶.
credendo questa vita il bene arrechi?⁸⁷.
Il vero ben è un, né più né meno,
el quale Iddio appresso a sé par serbi
per palma a quei che ben vivuti fièno.⁹⁰ 90
Onde a' mortal' troppo elati e superbi⁹¹.
advien, se innanzi tempo cercar vogliono,
come a chi coglie e frutti ancora acerbi.⁹³
se pur mangion di quei che acerbi cogliono,
tanto acri son, che i lor denti obstupescono,⁹⁵ 95
onde levar dall'impresa sogliono.
Né sanno come dolci poi riescono,
ma impauriti nella prima impresa,
da uno in altro error tutto di crescono.

entrambi gli amanti è ricorrente anche nella poesia preesistente, come notato da De Robertis nel suo commento alla dantesca *Doglia mi reca* («ché simiglianza fa nascer diletto», v. 63), in riferimento al *De amicitia* di Cicerone, per il quale l'amicizia è «tra i, anzi 'nei' buoni» («hoc primum sentio, nisi in bonis amicitiam esse non posse», *De am.* V 18; «nec sine virtute amicitia esse ullo pacto potest», ivi, VI 20), poi ripreso da Dante anche nel *Convivio* («con ciò sia cosa che intra dissimili amistà essere non possa, dovunque amistà si vede, similitudine s'intende», III i 5); cfr. Domenico De Robertis, *Dante poeta della rettitudine*, in *Humanistica: Per Cesare Vasoli*, Firenze, Olschki, 2004, p. 10.

79. La premessa per cui il vero bene non risieda nella vita corporea è postulato platonico, e ricorre spessissimo negli scritti di Ficino (Bigi).

81. Cfr. *Inf.*, XIII 88-89: «come l'anima si lega / in questi nocchi» (Zanato).

84. *solo*: va anteposto a *per di qua*, 'solamente in questo mondo terreno'.

83-84. Cfr. Petrarca, *Tr. Temp.*, 40-41: «e parvemi terribil vanitate / fermare in cose il cor che 'l Tempo preme».

85. *distorti e biechi*: 'deviati', e si allontanano allora dal giusto sentiero (*ver cammin*).

86. *nell'imperfezzione*: della vita terrena, e, per esteso, la vita terrena stessa, incapace di recare il bene, come detto poco sopra (al v. 79). – Bigi riporta, anziché *nella imperfezzione*, la lezione *nell'imagin del bene* della stampa (S), che interpreta come: «la facoltà di vedere il vero bene». – *or che farieno*: 'che cosa farebbero ...'.

87. *credendo*: con ellissi del 'che' (Zanato).

90. *palma*: 'ricompensa, premio'.

91. *elati*: «orgogliosi» (Bigi).

93. *frutti*: la metafora dei frutti ritorna nel *Capitolo Dèstati, pigro ingegno*, 139-41.

95. *obstupescano*: «restano come paralizzati»; il latinismo, come nota Zanato, è la prima – ed unica – attestazione volgare di tale significato. – Il concetto espresso in questo passo (vv. 91-99) è anche nel *Commento* landiniano alla *Commedia*: «diciamo acerbo l'animo di cholui el quale anchora sta pervicace et repugnante contro a quello al quale debba essere obbediente. Et per l'opposito diciamo colui esser maturo, el quale finalmente dopo molti flagelli si riconosce, et arrendesi, et ahumiliasi; et è similitudine tracta da' pomi, e quali mentre che sono acerbi sono contumaci et adversarii al gusto, et maturi sono el contrario» (*Inf.*, XIV 46-48).

Ma il prolungare a voi et a me pesa, 100
né voglio advenga a me come a coloro*
che hanno il ciel come una pelle extesa.^{102.}
dico che questo ben, questo tesoro
cerco e descritto già da tante lingue,
sel serba Iddio nel suo superno coro,^{105.} 105
ove ogni ardore e passïon si extingue.
E perché molti ben' sono apparenti,
in questo modo prima si distingue.
Tre spezie son de' beni uman' presenti^{109.}
- così comincia chi tal nodo scioglie -^{110.} 110
che cader posson nelle nostre menti:
e primi la Fortuna dà e toglie,
gli altri que' ben' che al corpo dà Natura,
e terzi l'alma nostra in sé raccoglie.
Quadripartita i primi han lor misura: 115
dominazion, ricchezza, onore e grazia,^{116.}
e questi ultimi due hanno una cura.^{117.}
La prima, quanto più ampla si spazia,
ha più sospetti; et a quanti più d'omini,^{119.}
con più convien che stia in contumazia.^{120.} 120
Cesare il vero ben par questa nomini,^{121.}
e pur, vivendo, alfin dovè vedere^{122.}

* 107. *E perché molti ben'* : P. *perché molti beni* – 121. *il vero ben par questa nomini*: P. *par che il vero bene questo nomini* – 122. *dovè*: S. *poté*

102. «Che parlano troppo diffusamente delle cose del cielo» (Bigi); Zanato rimanda per l'espressione ad un'immagine biblica (cfr. *Ps.*, 104 2: «*extendens caelos ut pellem*»), la quale si riferirebbe agli eccessi delle dispute bizantine e scolastiche.

105. *nel ... coro*: 'nel paradiso' (Zanato).

109. «Qui comincia la corrispondenza con l'epistola *De felicitate* di Ficino. Il ragionamento principia con la distinzione generale, di derivazione aristotelica (*Et. Nic.*, I 8), fra i beni della Fortuna, quelli corporei e quelli spirituali (vv. 109-14); quindi (dal v. 115 alla fine del capitolo) analizza i beni della Fortuna e ne dimostra la sostanziale fragilità e vanità» (Bigi). L'esclusione dei beni umani che ha inizio qui è presa da Plat., *Leggi*.

110. L'inciso, di sapore scolastico, è di per sé neutro e privo di contenuto, e varrà semplicemente: 'così bisogna cominciare a trattare l'argomento', cioè secondo la tecnica altrettanto scolastica delle *divisiones*. Come osserva Zanato, il discorso di Marsilio che segue è di ispirazione aristotelica, mediata però da San Tommaso (*Contra Gentiles*, III 28-30).

116. *grazia*: «la benevolenza degli altri uomini» (Bigi), della quale è detto più sotto (ai vv. 151-53). La collocazione della *dominazion* al primo posto, anziché al quarto, come si trova nella *De felicitate* («*pecunie, honor, benivolentia, dominatio*»; rr. 10-11), è dovuta ad esigenze prosodico-poetiche, piuttosto che ad una differente gerarchizzazione dei beni apparenti (Zanato).

117. *una cura*: 'un medesimo inconveniente' (Bigi), cioè quello di cui è detto ai vv. 151-52.

119. *ha più sospetti*: «crea più timori» (Bigi).

120. *contumazia*: «ira, inimicizia» (Bigi). – Cfr. *De felicitate*: «*plures hostes habemus*» (r. 20); è una sentenza di Laberio citata in Seneca, *De ira* II, 11 3: «*Necesse est multos timeat quem multi timent*».

121. Così in Ficino («*Neque dominatio, ut voluit Cesar*», r. 17), il quale si rifà forse a Svetonio, *Vitae*, I LXXVI sgg.

122. *dovè*: passato remoto.

che quel che impera più, serve a più uomini.* 123.
 L'altra è molte ricchezze possedere;
 e perché tal disio mai fin non truova,^{125.} 125
 non debbe ancor quïete alcuna avere.^{124-26.}
 Et, oltr' a questo, mal per ben s'approva^{127.}
 e stoltamente alcuno in quel s'affida,
 che spesso nuoce assai più che non giova.
 Per sé già l'òr non si disia o grida,^{130.} 130
 ma ad altro effetto: adunque non è quello^{130-31.}
 intero ben, come già parve a Mida.^{132.}
 L'onor, che par sì speziōso e bello,^{133.}
 che molti sciocchi il ben fermano in lui,
 non è quel vero fin di ch'io favello: 135
 ben non è quel che è in potestà d'altrui;^{136.}
 riposto è questo tutto in chi t'onora,
 che lauda spesso, e non sa che o cui.^{138.}

* 126. *debbe*: S. può – 127. *mal*: P + S. *mai* – 131. *è*: P. *v'è* – 135. *fin*: S. *ben* – 138. *sa che o*: S. *sa chi o* – 139. *turba più, che ignora*: P. *turba, che più ignora*

123. Che chi giunga al potere giunga presto a rammaricarsene è detto da Valerio Massimo, VII 2 *ext.* 5, riportato in Petrarca, *Fam.* IX 5 25-28 (ma cfr. anche *Rer. memor.*, III 94).
 125. *fin*: non trova mai "una fine", cioè non si appaga mai, poiché per sua stessa natura non può che crescere in continuazione; meno probabilmente, varrà come "il (proprio) fine", a dire che il mancato raggiungimento del proprio obiettivo, cioè il sommo bene, comporta il permanere del desiderio.
 124-26. Sulle ricchezze, che suscitano solo altro desiderio e preoccupazione, cfr. Orazio, *Serm.*, I 1; che sono accumulate tra i tormenti, cfr. Giovenale, *Sat.*, XIV 135-37; e si veda anche Petrarca, *Fam.* VI 1. Il concetto ritorna in *Capitoli*, I 94-95: «El disio nostro, se più ha, più chiede, / e come non ha fin, non ha quïete».
 127. *mal*: è avverbio 'malamente', e cioè 'erroneamente, a torto', cosicché sarà giusta la lettura del verso di Zanato: «si giudica a torto come bene».
 130. *si ... grida*: «si brama e si reclama» (Bigi).
 130-31. *Per sé ... effetto*: «l'oro non si desidera per sé stesso, come fine, ma quale mezzo», e cioè «propter corporis vel animi commoda comparatur» (*De felicitate*, r. 14) (Zanato).
 132. *parve*: 'apparve', in senso forte, e cioè 'si mostrò, fu evidente (a)'. – *Mida*: il noto re frigio, che chiese e ottenne di poter trasformare in oro qualunque cosa toccasse (cfr. Ovidio, *Met.* XI 85 sgg.).
 133. *speziōso e bello*: dittologia sinonimica; il primo termine indica specificamente la bellezza esteriore, l'aspetto particolarmente ornato.
 136. Nella *De felicitate* è: «neque honor et benivolentia ... quia in alterius arbitrio sunt» (r. 14-16), ma la massima è molto diffusa (Zanato), in particolare nel pensiero stoico, che pone particolare attenzione all'opinione (propria e altrui) su ciò che è davvero proprio dell'individuo; nel *Comento* Lorenzo riporta la variante di Epitteto (*Pr.* 85 e XXX 3).
 138. *che*: 'che cosa'. – *cui*: 'chi'.

Anzi, quanto è la turba più, che ignora,* ^{139.}
 che i sapienti, tanto manco è scorto^{140.} 140
 colui che laude merita ampla e decora.
 Spesso si lauda o biasma alcuno a torto,
 e spesso advien che senza sua saputa
 si lauda, e tal laudare a llui è morto.^{144.}
 Questa adunque non è vera e compiuta 145
 dolcezza, come alcun cieco già volse,^{146.}
 che in questo error la mente ebbe involuta.
 E chi pel primo fior la grazia colse,^{148.}
 errò; e in questa il bene usava porre
 chi il mondo in pace sotto sé raccolse.^{150.} 150
 Però che quel pericol proprio corre
 questa benivolenzia, che l'onore:

* 142. *alcuno*: S. *altri* – 149. *questa*: P. *questo*

139. *quanto*: «quanto più numerosa» (Bigi). – La critica all'ignoranza dei molti, del volgo, è comune tanto in poesia («Proverbio è comun detto, / che che 'l vulgo iscorretto – cianci o ciarli, / che qual saggio esser parli»; cfr. Francesco d'Altobianco Alberti, *Poesie*, I 12-14), che negli scritti morali o moraleggianti, ed è spesso attribuita all'invidia, alla pigrizia, all'ingenuità e alla stoltezza, e si veda ad es. Giovanni Aretino, *De medicinae et legum praestantia*: «[parla Niccolò Niccoli:] ... magna vulgi pro suo commodo vel admiratio vel quaerela. Quaero igitur abs te, Leonarde [*scil.* Arretinum], causas cur tantopere haec stultitia apud vulgus invaluit, atque etiam apud eos qui sapientes haberi volunt. ... [parla Leonardo:] Quattuor mihi principes ex tempore huius facinoris, non praemeditate tamen, obveniunt causae; prima scilicet vulgi ignavia atque inscitia; proxima praefati vulgi in optimas disciplinas innatum quoddam odium suapte natura medullitus insitum, quo non modo artes ipsas ingenuas, sed illarum quoque studium pari odio persequuntur. Tertia medicinae artis altissima speculatio, ad quam vulgi rusticitas aspirare non potest», (in *La disputa delle arti nel Quattrocento*, a cura di Eugenio Garin, Firenze, Vallecchi, 1947, pp. 44-47); il volgo ignorante è presentato quasi come il nemico naturale del sapiente: «[parla Leonardo:] ... Ignorantia enim natura scientiae adversatur; quare qui ignorantes sunt, suapte natura sapientibus adversari debent. Quae vero adversa sunt, se mutuo odisse videntur; consequens igitur est, sapientes vulgo odio esse. Ad pacem tamen interdum flectitur vulgus, dum alter alteri necessitati aut commoditati quandoque sit. Itaque dum medicina sit opus, a medico open quaerit; sed ab illo prius qui sibi ignorantiae affinitate coniunctus est ... Nam pares cum paribus, veteri proverbio» (p. 58). – Cfr. Petrarca, *Tr. Temp.*, 139: «Ma per la turba a' grandi errori avezza».

140. *che i*: 'rispetto ai'. – è *scorto*: 'viene notato, si vede', e perciò «ci si accorge di» (Zanato).

144. *morto*: «inutile». – Sulle lodi che risultano inutili al sapiente, cfr. A. de' Ferrariis, *De dignitate disciplinarum*: «Philosophi non multitudinis opinionem sequuntur, sed eorum qui vere sunt viri, quamvis pauci sint. Dicere alteram diciplinam nobiliorem altera, quoniam aut honoratior sit aut fructuosior, aut regibus et populis gratior, nihil aliud est, quam ipsius rei naturam negligere, spectare vero quae illi aut aliena sunt aut extrinsecus accidunt. Finge esse aliquem in tua urbe virum ... nobili genere natum, probum, innocentem, ingenio et virtute praeditum, pauperem tamen, et invisum, ut fit, fortunae; inglorium (et quod felicissimum est) ignotum principibus» (in *La disputa delle arti*, ed. cit., p. 134).

146. *alcun cieco*: il riferimento sarà generico, come al v. 128, a proposito della brama di ricchezze («alcuno in quel s'affida») e al v. 134, riguardo all'onore («molti sciocchi»), nonché al v. 142, dove si ha l'uso impersonale («si lauda o si biasma»); secondo Zanato questa terzina (che non trova risposdenze in Ficino) allude a tutti quei dittatori e quegli uomini politici, fra cui Mario, Silla e gli altri notabili che elessero Cesare, descritti da Landino nelle *Disputationes Camaldulenses* (II, pp. 82-83).

148. «E chi indicò la benevolenza degli altri uomini come primo bene» (Bigi).

150. È Ottaviano Augusto, come detto esplicitamente nella *De felicitate* («ut Augustus solebat dicere», r. 15, e qui presentato con una perifrasi dantesca («con costui puose il mondo in tanta pace», *Par.*, VI 80) (Bigi); il modello ficiniano è individuato da Zanato in Svetonio, *Vitae*, II LXVI.

altri la dà, altri la può ancor tòrre.
 Onde veggiam che invan si pone il core¹⁵⁴.
 dove senza ragion Fortuna impera, 155
 poiché ognuna di queste e manca e muore.¹⁵⁶
 Questi apparenti ben' dal mane a sera¹⁵⁷.
 ci toglie e dà lei, cieca et importuna,
 né saggio alcuno el pensier ferma o spera
 dove ha potenza la crudel Fortuna. -¹⁶⁰ 160

154. Cfr. Petrarca, *Tr. Etern.*, 106: «Vedrassi quanto in van cura si pone» (Zanato).

156. *queste*: «queste cose, questi beni sottoposti alla Fortuna» (Bigi); l'uso è neutro. In Lorenzo il verso è formulare, e ritorna in *Comento*, XXXVI 25: «perché le due prime [l'anima sensitiva e quella vegetativa] si vede che mancono e muoiono» (Zanato).

157. *dal mane a sera*: 'all'improvviso, repentinamente'; la forma *dal*, con preposizione articolata in luogo di preposizione semplice, gode del supporto di entrambi i testimoni (per *mane* maschile, cfr. *GDLI, ad vocem*) (Zanato).

160. Cioè sul mondo, come in Sallustio, *Cat.*, VIII 1: «[fortuna] in omni re domina», o almeno, su tutto ciò che riguarda l'uomo, cfr. Cicerone, *Tusc.*, V9 25: «humanarum rerum domina» (anche in *Pro Marc.*, II 7).

Capitolo III

- Quel che Fortuna in sua potenzia tiene - * 1.
soggiunse a noi parlando il novel Plato²
- dunque chiamar non puossi intero bene.¹⁻³
El ben del corpo ben proporzionato
solo in tre parte si divide e pone: 5
l'esser robusto, sano e pulcro nato.⁴⁻⁶
E primi due, da poca lesione
offesi, quel ben pèrdon che già piacque
per sommo bene al robusto Milone:⁹
però felicità già mai non giacque 10
in questi; né è ancor porto tranquillo
in quel che bello e spezioso nacque.¹²
In questa il sommo ben già pose Herillo,¹³
e benché fussi ogni bellezza in esso,
già contento per questo non puoi dillo.¹⁵ 15
Se l'esser pulcro ad alcuno è concesso,
ad altri giova più quella figura,¹⁷
senza comparazione, che a sé stesso.
Questo è un ben che toglie e dà Natura,
né puossi in esso la speranza porre, 20
ché, come un fior, lo strugge il tempo e fura.^{21. 19-21.}

* 3. *intero*: S. *vero* – 12. *spezioso*: P. *spazioso* – 15. om.: P. *tu* – 21. *fior, lo*: P. *fior, la*

1. Ripresa a *coblas capfinidas* (cfr. II 160: «dove ha potenzia la crudel Fortuna») (Zanato).
2. *novel Plato*: «Marsilio, nuovo Platone, come era chiamato dai dotti del tempo» (Bigi), a causa dell'estesa conoscenza del filosofo greco e della traduzione (e commento) dei suoi scritti.
- 1-3. La terzina è originale di Lorenzo. Che la felicità non stia nei beni di fortuna è idea comune a molte dottrine filosofiche, ma prima del 1469, anno di pubblicazione del *Commentarium in Convivium*, Ficino segue un approccio intellettualista, collocando il vero bene nella sapienza, e si veda l'ep. a Cosimo dell'11 gennaio 1464 intitolata *Que sit ad felicitatem via* (cfr. Ficino, *Lettere* I, ed. cit., pp. 7-10, spec. pp. 9, r. 55-10, r. 61).
- 4-6. Cfr. *De felicitate*: «Bona corporis sunt robur, sanitas, pulchritudo» (p. 202, r. 21).
9. *Milone*: «celebre atleta greco, sei volte vincitore dei giuochi olimpici, nato a Crotone e vissuto intorno al 510 a.C.» (Bigi); cfr. *De felicitate*: «Milo Crotoniates» (p. 202, r. 22).
12. *spezioso*: «attraente» (Bigi); riprende la dittologia di II 133: «L'onor, che par sì spezioso e bello» (Zanato).
13. *Herillo*: «filosofo cartaginese, discepolo di Zenone cizico e vissuto nel III secolo a.C., il quale veramente poneva il sommo bene nella sapienza» (Bigi). Lorenzo, seguendo qui alla lettera la *De felicitate* («Neque pulchritudo, qua Scepticus gloriabatur Herillus», rr. 23-24), ne tramanda l'errore; Zanato nota che un altro intellettuale d'ambiente mediceo, come Landino, riporta invece la versione corretta di Cicerone: «Erillus, Zenonis Stoici auditor, ... scientiam ... solam summum bonum probare contendit» (*Disp. Camal.*, II, pp. 65-66).
15. *dillo*: 'dirlo', con assimilazione, per esigenze di rima (come, ad es., a IV 38, dove si ha *Danne* per *Dafne*).
17. *quella figura*: «tale bellezza» (Bigi); *figura* per 'bellezza' è latinismo (Zanato).
21. *fura*: identica giacitura in *Capitoli*, II 29: «quel che la inesorabil morte fura».
- 19-21. «Questa riflessione sulla caducità della bellezza manca nell'epistola del Ficino. Cfr. per l'ultimo verso Petrarca, *Rime* 16 (sest. III) vv. 35-36» (Bigi); Zanato rimanda a Boezio: «Formae vero nitor ut rapidus

Però passa il pensier più oltra e scorre,²²
e dice: «Forse fia in nostra mente,
di cui altri che noi non può disporre».²³⁻²⁴
E ben' della nostra anima vivente 25
son divisi da' savi in parte bina,^{26. 25-26}
l'una razional, l'altra che sente.²⁷
La ragion tiene in sé parte divina,²⁸
el senso comune è con li animali,
e per due vie in questo si cammina. 30
La prima è che li sensi tuoi sien tali
da far perfettamente il loro officio,^{32. 31-32}
la seconda i dilette sensuali.
Qui Aristippo errò con van iudizio³⁴
e qui pose la mira troppo bassa, 35
pigliando d'esti l'uno e l'altro vizio.³⁶
Alcuna spezie d'animal' ne passa,³⁷
perché hanno certi sensi più acuti
che l'alma nostra infastidita e lassa:³⁹
sarioeno adunque più felici e bruti; 40

est, ut velox et vernalium florum mutabilitate fugacior!» (*Consol. Phil.*, III viii 9). A proposito della fugacità della bellezza, si veda la massima di Domiziano: «Nil gratius decore, nil brevius» (riportata in Svetonio, *Domit.*, 18 3; e da li in Petrarca, *Fam.* I 10).

22. In questo verso, sebbene *però* "perciò" si riferisca solamente all'ultimo bene analizzato, la bellezza, su di esso precipitano tutte le conclusioni di fallacia dei beni di fortuna trattati in precedenza (potere, ricchezza, salute), e la lettura sarà allora: "Perciò, [non trovandosi il vero bene nella bellezza, e non essendo esso negli altri beni di fortuna,] il pensiero procede (*passa ... e scorre*) oltre nella sua ricerca.
- 23-24. Orvieto considera questo virgolettato un'interrogativa. – Era la definizione della sapienza nell'ep. da Ficino a Cosimo del ..., intitolata ... (cfr. Ficino, *Lettere* I, ed. Gentile, pp. 9-10).
26. *in parte bina*: «in due parti» (Zanato).
- 25-26. *in parte ... sente*: «in due categorie, quelli dell'anima razionale e quelli dei sensi» (Bigi).
27. *che sente*: 'sensitiva'; traduce l'«irrationalis» della *De felicitate* (r. 26).
28. *parte divina*: è la «miglior parte» del *Capitolo L'amoroso mio stil*, 25 (e 139), che deve comandare al cuore in preda al dolore.
32. *il loro officio*: 'le loro funzioni'.
- 31-32. Questa formula laurenziana, che risponde al ficiniano «Irrationalis partis sunt acumen sensuum eorumque voluptates» (*De felicitate*, rr. 27-28), sarà poi ripresa nel *Comento* («bene atta e disposta a fare perfettamente l'officio», XII 33; «fa perfettamente e con grazia l'officio a che è ordinata», XV 1).
34. *Aristippo*: «di Cirene, filosofo vissuto nel IV secolo a.C., scolaro di Socrate e fondatore della scuola cirenaica» (Bigi); Ficino, sulla scorta di Cicerone (*Fin.*, II 18-20.39), lo ritiene sostenitore dell'edonismo (Zanato).
36. «Non vedendo gli inconvenienti dell'una e dell'altra via» (Bigi), ovvero il perfetto funzionamento dei sensi e il loro appagamento; ma il primo *vizio* sarebbe da scartare perché procura più piaceri che dolori (previa considerazione che al mondo vi sono più cose in grado di procurare dispiacere, che viceversa), e perché non tiene conto del fatto che la potenza dei sensi animali è molto superiore a quella dei sensi umani, cosicché essi dovrebbero essere considerati più felici dell'uomo (vv. 37-45); il secondo *vizio* è l'appagamento dei sensi (*Diletti sensual'*), il quale sarebbe un falso bene perché accentua le passioni umane (la speranza e la paura, che precedono il piacere, e il pentimento, che lo segue), che sono la causa della sua sofferenza, non contando che il piacere dei sensi dura solo nel momento del loro appagamento e fintanto che vi è la necessità da parte del corpo di essere appagato (vv. 46-57).
37. *ne passa*: 'ci supera'.
39. *che*: comparativo. – *infastidita e lassa*: cfr. I 21: «riposai il corpo fastidito e stanco».

et, oltr'a questo, per li acuti sensi*
più dispiacer' che piacer' sonsi avuti.
Se egli è più il mal che il ben, certo conviensi
che più cose si gusti, odori e cerna⁴⁴.
con dispiacer; né so qual ben compensi.⁴⁵ 45
Diletti sensüal' son guerra eterna,
e innanzi hanno uno ardor che il cor distrugge;⁴⁷.
suspizion gli accompagna e governa,
poi pentimento, quando il piacer fugge;⁴⁷⁻⁴⁹.
e tanto dura questa voluttate, 50
quanto il cor per l'ardor disia e rugge:
ché tanto dura la süavitate
del ber, quanto la sete il gusto invischia:⁵³.
se quella manca, e tal felicitate.⁵⁴ 50-54.
Nulla col suo contrario star s'arrischia: 55
bene non è adunque, anzi più tosto male,⁵⁶.
dove dolor con voluttà si mischia.⁵⁷.
Qui s'absolve la parte sensüale,⁵⁸.
e viensi all'altra, chi ben si rimembra,
più bella, che detta è razionale. 60
Ha questo capo sotto sé due membra,
la virtù naturale e l'acquisita,

* 59. *chi ben si*: P. *chi si*

44. *cerna*: 'distingua, veda'.

45. *qual ben*: fra quelli terreni. – *compensi*: «risarcisca», dal *dispiacer* (Zanato).

47. *e innanzi hanno*: 'e sono preceduti da'; cfr. *De felicitate*, rr. 32-33: «Non in sensuum voluptatibus [summum bonum est]: nam ardor eas antecedit, comitatur suspitio, ...»; sui piaceri dei sensi, che stordiscono l'anima e uccidono il corpo, cfr. Plinio, *Hist. nat.* VII, 1 1-5, ma il tema è già senecano (ad es. in *Ad Marc.* I, 1 3-5) e agostiniano (*De civ. Dei*, XXII 22).

47-49. La quiete dei sensi è limitata al momento del godimento, all'infuori del quale l'anima è tormentata da un incontrollabile desiderio (*ardor*, vv. 46-47), dalla diffidenza quanto al riuscire o meno ad accedere al bene desiderato (*suspizion*, v. 48), e dal dolore (leggerei in tal senso *pentimento* al v. 49), il quale è tanto più acuto quanto più il piacere è stato intenso. A ciò consegue che la vita all'infuori del momento di godimento divenga nel tempo (perché percepita come tale dai sensi) sempre più dolorosa, pur non essendolo nella realtà; cfr. comunque Agostino, *Conf.*, IV 6.

53. *quanto ... invischia*: 'fintanto che dura la sete'.

54. *e*: paraipotattica: 'ecco che (viene a mancare)'; a sottolineare la contemporaneità dei due fenomeni (Zanato). – Cfr. Ficino, *Theol. plat.* XIV 8, in *Opera* cit., p. 316: "Voluptates autem corporis tam diu percipiuntur, quamdiu egestas et appetitio permanet"» (Bigi).

50-54. La traduzione della *De felicitate* è in questi versi quasi letterale (rr. 34-36); i concetti si ritrovano in *Comento*, XXXIV 3-9 (Zanato).

56. *non è*: 'non c'è'.

57. «Intorno alla mescolanza del piacere sensuale con il dolore, cfr. anche Ficino, *Collectan. in Phileb.* II capp. XLI ("Quomodo misceatur dolor cum voluptate"), XLII e XLIII, in *Opera* cit., p. 1265» (Bigi). A dimostrazione che il vero bene non sta nell'anima sensitiva, si fa appello al principio *quantitativo* aristotelico.

58. *s'absolve*: 'si liquida', perché conclusa. – L'espressione è apparentemente formulare, come mostrerebbe il suo uso in Lorenzo, *Lettere* I: «Siché questa parte mi pare assoluta» (ed. cit., p. 347; è l'ep. n. 96); ritorna poi in *Comento*, XII 18: «e così si absolve questa parte».

e così prima si divide e smembra.*

La prima nasce colla nostra vita:
ciascun ne ha certi semi e certo lume, 65
come l'anima è dentro dal corpo sita.^{66.}

Memoria, audacia e dello ingegno acume,
in questi non è il ben, ché son secondo
che li fa l'uso e il buono o rio costume;^{69.}
anzi, se più perfetti, maggior pondo^{70.} 70
all'anima danno se son male usati,
come fa il più del tempo il cieco mondo.^{72. 61-72.}

E ben' che son nel vivere acquistati
si dividono ancora in parte due
(così di grado in grado siam montati):^{75.} 75
speculativa et attiva virtù;^{76.}
di queste due la prima è assai più degna:
cominceran dall'altra ch'è vil più.

Questa vivere al mondo sol ne insegna
con le virtù morali in compagnia, 80
e prepararne all'altre ancor s'ingegna.^{81.}

Zenone e la sua setta per tal via^{82-84.}

* 66. dal: S. al suo – 68. in questi non è il ben, ché son secondo: S. sono strumenti buoni o rei, secondo –
72. il più del tempo: S. le più volte – 76. virtù: P. virtute

66. *come*: «non appena» (Zanato).

69. *rio costume*: identica giacitura in *Capitoli*, I 132. – Cfr. A. de' Ferrariis, *De dignitate disciplinarum*: «Si plebis iudicio, si popularibus auris, si vulgi erroribus vehamur, non tantum honores, magistratus, divitias et cetera (quae si illis bene utamur, bona sunt; si male, mala; indifferentia enim sunt) sed ea, quae manifeste mala sunt, laudare cogemur, ut insidiari, adulterare, peierare, testamenta falsa supponere, latrocinari, foenerari. Philosophi non multitudinis opinionem sequuntur, sed eorum qui vere sunt viri, quamvis pauci sint» (in *La disputa delle arti nel Quattrocento*, ed. cit. p. 134).

70. *pondo*: 'peso', cioè 'colpa', come osserva giustamente Zanato, che rimanda, anche per la rima con *mondo* : *secondo*, a *Par.*, XXV 35-39.

72. *cieco mondo*: identica la giacitura in Francesco d'Altobianco: «chi in questo cieco mondo» (*Poesie*, I ...); Zanato rimanda a *Canz.*, L 102: «del nostro mondo cieco guida e duce». Il sintagma è dantesco (*Inf.*, IV 13, XXVII 25), ma compare anche in Petrarca (*RVF*, XXVIII 8, CCXLVIII 4); l'espressione verrà ripresa poi nel *Capitolo L'amoroso mio stil*, 116, e in *Comento*, XXIX 19 (dove indica l'incapacità dell'amante di vedere la bellezza)

61-72. Il passo si sviluppa liberamente sulla breve considerazione ficiniana: «Rationalis partis anime bona alia naturalia dicuntur, ut acumen, memoria et prompta voluntatis audacia. In his felicitas non consistit: bene enim utentibus bona sunt, male vero mala» (*De felicitate*, rr. 46-48).

75. Come osserva Zanato, il principio qui richiamato è fondamentale entro il sistema filosofico ficiniano; ad esso si fa riferimento anche in *Comento*, XIX 22, XIII 24: «sulla scala d'amore si monta di grado in grado».

76. *speculativa*: «contemplativa» (Bigi).

81. *all'altre*: 'alle virtù speculative' o 'contemplative'.

82-84. «Zenone (300 circa a.C.) e la scuola stoica da lui fondata, nonché i filosofi cinici, si misero per questa strada, affermando che la vera felicità consiste nella pratica delle virtù attive [cfr. ad es. Seneca, *Ad Lucil.*, 85 2 sgg. e 116 1-8]. E' probabile qui il ricordo di un passo del *Convivio* dantesco (IV vi 9): cfr. Rochon, vol. cit., p. 536» (Bigi). Alla *De felicitate*: «Nunquid in moribus est felicitas, quod Stoici et Cynici arbitrantur?» (rr. 49-50), è qui aggiunto il nome di Zenone, forse per spinta di Landino («Zenone Citieo, Stoicorum princeps», *Disp. Camal.*, II, p.57) (Zanato).

ne diè sentenza, e tu in quella siste.* 102. 101-2.

Ottima parte elesse Magdalena,^{103. 103-4.}
poiché una delle due è necessaria;
quella di Marta è di turbazion piena.^{102-105. 105.} 105

Questa è la verità, che mai non varia;
nessuno al vero suo iudicio appella,^{107.}
anzi ogni cosa è falsa a llei contraria.

Come vedete, Marta non è quella
che spegner possa nostra lunga sete,
ma l'acqua chiesta dalla feminella 110

Samaritana: e di quella chiedete!^{111-12.}
Seguiam Maria, ch'è presso al santo piede,
non sollecita già, ma in quiete.

* 114. già: S. stassi

102. *e tu in quella siste*: 'attenti a quella', con *e* paraipotattica; l'esortazione è assente in Ficino, ed è del tipo di quella dantesca in *Purg.*, III 57: «State contenti, umana gente, al *quia*» (Zanato); si noti che Petrarca ritiene che la ricerca di sottigliezze a favore di un argomento tipica della dialettica si d'intralcio alla scoperta della verità, come dice in *Fam.* I, 7 3-4: «Nimium altercando veritas amittitur» (la citazione è attribuita da Petrarca a Varrone, ma risale a Macrobio, *Saturnalia*).

101-2. L'appello alla sentenza di Cristo deve considerarsi topico, e se ne veda un esempio in Antonio de' Ferrariis, *De dignitate disciplinarum*: «Ideo dixit Dominus et magister noster: "Haec est vita aeterna, ut cognoscant te Deum" [*Ioan.*, 17 3]» (in *La disputa delle arti*, pp. 134-36).

103. *Magdalena*: sarà piuttosto Maria, sorella di Marta (*Luc.*, 10 38-42), ma l'equivoco è di lunga data. Quanto all'identificazione di Marta e Maria rispettivamente con la vita attiva e contemplativa, anch'essa assai antica, cfr. ad es. in Dante, *Conv.*, IV xvii.

103-4. Cfr. *Luca*, 10 42: «Porro unum est necessarium. Maria optimam parte elegit quae non auferetur ab ea»; la citazione compare due volte in Landino (*Disp. Camal.*, I, pp. 37 e 42), e in *Conv.*, IV xvii 10: «... E Maria ... a' piedi di Cristo sedendo, nulla cura del ministerio della casa mostrava, ma solamente le parole del Salvatore ascoltava»; l'argomento è topico, e si veda, ad es., Antonio de' Ferrariis, *De dignitate disciplinarum*: «Contemplativam virtutem, quae tota in cognoscendo est, non in agendo, morali praetulit non tantum Aristoteles, sed redemptor noster Christus. Dixit enim: "Haec est vita aeterna, ut cognoscant" [*Ioan.*, 17 3]. Et idem Mariam, quae non negotiosam, sed contemplativam vitam significat, optimam partem elegisse iudicavit [*Luc.*, 10 42]» (in *La disputa delle arti*, cit., p. 132).

102-105. Cfr. Antonio di Meglio, *Poesie*, XVII 22-25: «Di Marta il ministrar mi fe' intendente / d'aver l'ottima parte Maria eletta, / sendovi 'l tutto e sommo Sapiente; / di Maddalena, quando ai piè si getta / del buon Gesù ...».

105. Cfr. Antonio de' Ferrariis, *De dignitate disciplinarum*: «Divi Gregorii Nazianziani sententia est: speculativa vita, an activa praeponenda sit? Contemplatio perfectorum opus est, actio vero plurimum» (in *La disputa delle arti*, p. 146).

107. *appella*: 'si appella (contro)', ma l'intera espressione ha un taglio giuridico (e cfr. *supra* il v. 102: «ne diè sentenza»).

111-12. Il riferimento è al noto episodio di Giovanni (4 7-15, spec. 13: «Omnis qui bibit ex aqua hac, sitiet iterum: qui autem biberit ex aqua quam ego dabo ei, non sitiet in aeternum»), con la mediazione di Dante, *Purg.* XXI 1-3: «La sete natural che mai non sazia / se non con l'acqua onde la femminetta / samaritana domandò la grazia», entrambi ripresi – con ironico rovesciamento della figura della sete – già nel *Simposio* («mai non si sazia sete naturale / come la mia, anzi più si raccende / quanto più béo, com'io beessi sale», II 22-24; «e perché l'acqua della femminella / spegne la sete, per giucar più netto, / acqua non béo, per non gustar di quella», II 28-30) (Zanato).

Così la mente che contempla siede;* ^{115. 113-15.} 115
e quando al contemplato ben s'appressa,
altro che contemplar già mai non chiede:
allor la sua salute gli è concessa.
Or, perché alcun certa ignoranza veste, ^{119.}
anco in tre parti poi divisa è essa. ^{120.} 120
La prima è contemplar cose terreste ^{121.}
e naturali, e la seconda il cielo;
la terza è quel che sia superceleste. ^{123.}
Democrito fermossi al primo zelo, ^{124.}
e che Natura a caso producesse ^{125. 124-25.} 125
quel ch'è o fia, e stie sotto tal velo; ^{126.}
e voleva che quel che 'l mondo avesse,
senza fare eccezion di cosa alcuna,
la multitudin di atomi facesse. ^{129.}
Ma il vero ben non è sotto la luna: ^{130.} 130
dunque non è nel contemplar di quelle
cose che si disfanno a una a una. ^{132.}
Lo specular cose celeste e belle,
sì come il grande Anassagora volse, ^{134.}

* 125. *producesse*: P. *conducesse* – 128. *fare eccezion*: S. *l'ecceuarne* – 134-35. *sì come il grande Anassagora volse*, / *contento al ciel mirare e le sue stelle*: S. *sì che il grande Anaxagora volse / contento al ciel stare et alle stelle*

115. *siede*: 'sta, posa', nel senso di 'è appagata, è soddisfatta'.

113-15. Com'è detto in Luca (10 39-41), in presenza di Cristo, Marta era «sollicita», mentre Maria sedeva «pedes domini»; Lorenzo consiglierà poi in un sonetto a Ginevra de' Benci, in procinto di prendere i voti: «lasciali dire e siedì, e Iesù ascolta» (cfr. *Segui. anima divota*, 13).

119. *alcun ... veste*: «c'è chi pecca di una qualche ignoranza» (Zanato).

120. *essa*: *scil.* 'la contemplazione'.

121. *terreste*: 'terrene'; si noti la sincope di *r* per esigenze di rima.

123. *quel ... superceleste*: cioè la ficiniana «contemplatio ... supercelestium» (*DF*, rr. 60-61).

124. *zelo*: cioè la contemplazione delle *cose terreste* di cui poco sopra al v. 121. Si veda la *DF*: «Democritus in prima speculatione finem statuit» (rr. 61-62).

125. Ricordo dantesco, da *Inf.*, IV 136: «Democrito che 'l mondo a caso pone» (Zanato).

124-25. «Democrito (di Abdera, vissuto tra il 460 e il 360 a.C., fondatore della scuola atomistica) si arrestò al primo punto, e affermò che la natura ecc. L'esposizione della filosofia di Democrito (vv. 125-132) manca nell'epistola ficiniana» (Bigi).

126. *e stie sotto tal velo*: Zanato legge *stie* 'stette', con *sogg. Democrito* (v. 124), per cui il *tal velo* sarebbe quello dell'ignoranza che *alcun veste* (v. 119), secondo una lettura: 'Democrito si fermò alla prima fatica [la contemplazione delle cose terrene e naturali, v. 121] e ritenne che la natura producesse a caso tutto ciò che è e sarà, perciò rimase ['stette', azione subita e continuata] sotto il velo dell'ignoranza'; Bigi (sulla scorta di Simioni) legge *stia*, proponendo un'interpretazione: 'e stia sotto il dominio del caso', con *soggetto quel ch'è o fia* e proponendo una metafora – certo insolita – del tipo 'velo del caso'.

129. *multitudin d'atomi*: per l'espressione Zanato rimanda a Cicerone, *Tuscul. disp.*, I xi 22: «Nihil est enim apud istos [i discepoli di Democrito] quod non atomorum turba conficiat».

130. *sotto la luna*: «sotto il cielo della luna, sulla terra» (Bigi), come in *Inf.*, VII 64; il secondo emistichio è petrarchesco, da *RVF*, CCXXIX 13 (Zanato).

132. *disfanno*: 'periscono', perché soggette allo scorrere del tempo, a differenza degli astri e del *superceleste*.

134. *Anassagora*: «di Clazomene, filosofo greco vissuto nel V secolo a.C.» (Bigi), di cui la *DF* dice: «contentus esse volebat speculatione celestium» (rr. 63-64).

contento al ciel mirare e le sue stelle,*	135
non è ben sommo; e tal palma li tolse	
un altro maggior ben che li sta sopra,	
che in sé l'onor de' più bassi raccolse. ^{138.}	
E come il sol par l'altre stelle sopra, ^{139.}	
così questo splendor lucente e chiaro ^{140.}	140
spegne l'inferior, ch'è più degna opra. ^{141.}	
Tanto più degno, quanto egli è più raro, ^{142.}	
contemprar quel che sopra il ciel dimora,	
come parve al filosofo preclaro,	
Aristotil, che il mondo tutto onora. ^{145.}	145
Ma tal contemplazione ha in sé due parti:	
una che l'alma fa col corpo ancora,	
l'altra che questa vita non può darti.	
Nella prima Aristotile par metta	
el sommo ben, senza altro separarti. ^{150.}	150
dice, chi ben la sua sentenza ha letta, ^{151.}	
che la felicità è l'operare	
virtù perfetta in vita ancor perfetta. ^{151-53.}	
Ma se in due cose il vero ben dee stare,	
l'una volontà, l'altra lo intendere, ^{154-55.}	155
perfetta o l'una o l'altra non può fare.	
Perché la mente non può ben comprendere ^{157.}	
sendo legata in questo corpo, e, inclusa, ^{157-58.}	
ha disio sempre di più alto ascendere, ^{159.}	
resta in ansietà e circunfusa	160
da più ardor per quel ben che li manca,	

* 141. *spegne*: S. *ombra* – 151. *ben la sua sentenza ha letta*: S. *ben ha letta sua sentenza*

138. *l'onor*: 'il pregio'.

139. Cfr. *RVF*, CXXIX 45: «come stella che 'l sol copre col raggio».

140. *questo splendor*: si riferisce al «contemprar quel che sopra il ciel dimora» del v. 143.

141. *ch'è*: 'essendo', con riferimento a *questo splendor* del v. 140.

142. *raro*: 'prezioso', perché unico e superiore rispetto al multiforme mondo terreno, com'è detto anche nel *Capitolo Dèstati, pigro ingegno*, 143-44: «volgi gli occhi a cose eterne e belle, / tanto più belle quanto son più rade».

145. *il mondo ... onora*: cfr. *RVF*, L 24: «tutto 'l mondo onora» (in rima).

150. *senza altro separarti*: «senza fare ulteriori distinzioni» (Bigi).

151. Cfr. *Inf.*, XI 85: «Se tu riguardi ben questa sentenza».

151-53. Nella *DF* la definizione è: «beatitudo sit summus actus summae potentiae circa obiectum summum» (rr. 67-68)", ma Lorenzo ha qui in mente (come anche più sopra, ai vv. 103-104) il *Convivio* dantesco: «dice lo Filosofo [*Eth. Nic.*, I 6] ... che "Felicitade è operazione secondo virtude in vita perfetta"» (IV xvii 8) (Bigi); la definizione è mediata da San Tommaso (Zanato).

154-55. Il *vero bene* sta cioè nel contemporaneo appagamento della volontà (o amore) e dell'intelletto (o conoscenza), com'è detto anche ai vv. 160-63; su questo tema sarà articolato tutto il capitolo successivo.

157. *Perché*: 'infatti'.

157-58. La confusione dell'intelletto (*mente*), incapace di *ben comprendere*, sarà dovuta alle passioni indotte nell'anima dai sensi del corpo.

159. Cfr. *Selva* I, 107 6: «nostro intelletto dee più alto ascendere» (Zanato).

e dentro allo intelletto più confusa.

Lo 'ntelletto e 'l disio così si stanca.

Adunque mai non truova la nostra alma

la pura verità formosa e bianca,¹⁶⁵

mentre che l'aggrava esta terrestre salma. -¹⁶⁶.

165

165. *formosa e bianca*: «bella e pura» (Zanato).

166. *terrestre salma*: 'peso corporeo'; cfr. *Orazioni*, I 64: «terrestre mole». – I vv. 146-166 confutano la tesi di Aristotele, secondo la quale il sommo bene consiste nella contempla-zione della divinità in vita (vv. 146-150) poiché la vita perfetta dell'uomo sta nell'adempire alla sua virtù, che il filosofo, a causa della natura divina dell'uomo, individua nell'indagine del bene (vv. 151-153). Con un salto logico imposto dal procedimento logico di *reductio ad unum* si dice impossibile che il sommo bene possa stare in due cose al contempo, ovverosia l'intelletto e la volontà (vv. 154-156). La conclusione, per la quale la verità è inaccessibile all'uomo in vita (vv. 164-166) è dimostrata tramite un sillogismo per cui, data una prima premessa (vv. 156-159), secondo la quale la prigione corporea rende incapace l'uomo di indagare appieno la divinità, con la conseguenza che permane il desiderio di conoscerla, e una seconda (vv. 160-162), per la quale questa incapacità di appagare il desiderio ne provoca un incremento, causando inoltre nell'intelletto confusione su quale sia il proprio vero obiettivo, si conclude con una sentenza (v. 163) in accordo con la quale, fintanto che l'uomo è in vita, che si impieghino l'intelletto oppure la volontà, questi si affaticheranno invano (plausibilmente dandosi alla disperazione o tentando di appagarsi nei falsi beni). Orvieto pone virgola dopo il v. 162, sicché la chiusa sentenziosa viene a riferirsi alla sola seconda premessa anziché all'intero sillogismo, mentre ciascuna delle due premesse si riferisce parallelamente alla sentenza: poiché la mente desidera ciò che non può avere, il *disio* si esaspera e si stanca per il mancato appagamento, mentre l'intelletto si stanca per confusione (sia essa conseguente all'incapacità di comprendere la divinità *in extensive* oppure all'influenza della confusione della mente causata dal desiderio). Si noti inoltre che Orvieto omette *si* al v. 163, per cui il soggetto di *stanca* diviene *la mente* del v. 157, con *intelletto e disio* complemento oggetto; alternativamente, si ha una lettura ellittica del tipo: «cosicché l'intelletto [che si intende inappagato e quindi confuso] e il desiderio [inappagato anch'esso ed esasperato] stancano [la mente]».

Capitolo IV

Sanza esser suto da altro nume scorto,^{* 1.}
modulato ho con la zampogna tenera²
el verso, col favor che Pan ne ha porto:
Pan, quale ogni pastore onore e venera,^{4.}
il cui nome in Arcadia si celèbra,^{5.} 5
che impera a quel che si corrompe e genera.^{4-6.}
Or, perché quanto la luce è più crebra^{7.}
e più lucente alli occhi de' mortali,
par sia maggiore obscuro e più tenèbra,^{9.}
all'anima advien come a certi animali^{10.} 10
che manco veggon quel ch'è più lucente;
ancora gli occhi nostri al sol son tali.^{7-12.}
E così l'occhio della nostra mente^{13.}
per la imperfezzion sua manco vede
quel ch'è più manifesto et apparente. 15
Salir non può più alto il mortal piede,
onde convien che altri il cammino scorga
e lievi l'anima al ciel, che in terra siede.

* 6. e: S. o – 12. ancor gli occhi nostri al sol: S. come e nostri occhi al sole ancor

1. *suto*: stato.
2. *tenera*: si tratta di un aggettivo migrato all'interno della bucolica volgare con valore generico; secondo Zanato, starebbe a segnalare l'inadeguatezza della zampogna rispetto alla lira nella trattazione degli alti temi celesti. – Il verso amplifica il sintagma virgiliano «modulator avena» (*Buc.*, X 51). La rima sdrucchiola *venera* : *genera* : *tenera* è anche in *Apollo e Pan*, I 89-93 (Zanato¹).
4. Cfr. *Apollo e Pan*, I 89: «colui che Arcadia venera» (Zanato¹).
5. Sviluppo dal virgiliano «Pan deus Arcadie» (*Buc.*, X 26) (Zanato¹).
- 4-6. *Pan*: «dio mitologico dei boschi, dei pascoli e dei pastori, venerato specialmente in Arcadia: i neoplatonici lo consideravano la personificazione del Tutto (*quel che si corrompe e genera*), dalla falsa etimologia τὸ πᾶν [anziché πάω 'io pascolo']; di lì i letterati fiorentini, connettendo il nome del dio con quello di Cosimo (o Cosmo, appunto Κόσμος) de' Medici, ne avevano fatto una specie di divinità tutelare medicea (cfr. André Chastel, *Arte e umanesimo a Firenze al tempo di Lorenzo il Magnifico*, Torino, Einaudi, 1979, pp. 232-6)» (Bigi); fuor di metafora, Lorenzo starebbe qui celebrando la propria casata (Zanato). Si veda ad es. l'inno orfico «ad Cosmum» inviato da Ficino a Cosimo il 9 settembre 1463 in calce all'epistola dedicatoria, riportata in Kristeller, *Suppl.*, II, pp. 87-88); e cfr. Virgilio, *Buc.*, II 31-33: «Mecum una in silvis imitabere Pana canendo. / Pan primus calamos cera coniungere pluris / insituit; Pan curat ovis oviumque magistros».
7. *crebra*: 'fitta, intensa'; il latinismo giace in rima in Dante, *Par.*, X 121 (Zanato).
9. *obscuro*: è aggettivo sostantivato, stante la coppia [*sia*] *maggiore obscuro e più tenèbra*.
10. *certi animali*: «cfr. Plinio, *Nat. Hist.* XI 142» (Bigi).
- 7-12. L'enunciato è topico, e Martelli segnala, ad es., Aristotele, *Met.*, II i 993b (cfr. Martelli, *Studi*, p. 26), ma Zanato rimanda piuttosto a Boezio, *Consol. Phil.*, IV iv 27: «Nequeunt enim oculos tenebris assuetos ad lucem perspicuae veritatis attollere similesque avibus sunt, quarum intuitum nox inluminat, dies caecat».
13. *l'occhio ... mente*: il sintagma è agostiniano (da cui passa in Tommaso d'Aquino), e compare anche in Dante, *Par.*, X 121; e cfr. *Orazioni*, IV 19: «occhio della mente»; *Capitoli*, II 19: «mental' ciglia».

La figlia qui del gran Tonante sorga,^{* 19.}
 che senza matre del suo capo uscìo:^{19-20.} 20
 questa la mano al basso ingegno porga;^{21.}
 d'uno amor santo incenda il mio disio,
 e d'un tal lume lo 'ntelletto allumine,
 qual si convien chi vuol parlar di Dio.^{24.}
 E come senza matre è il santo numine,^{25.} 25
 così senza materia, netto e puro,
 si seperi dal corpo il nostro acumine;^{27.}
 mostri questa il cammin vero e sicuro,
 e sia allo intelletto mio quel sole
 che ogni confuso lievi et ogni obscuro.^{30.} 30
 Or, perché qui la mia Musa si duole,
 spesso da me chiamata, or derelitta,
 accusar me d'ingritudin vuole.
 Musa, tu le parole e 'l verso ditta,
 e quella luce che Minerva prome,^{35.} 35
 come mostra è da lei, da te sia scritta.^{36.}
 Apollo, se ami ancor le caste chiome^{37-39.}
 della tua tanto disiata Danne,^{38.}
 soccorri a chi ritiene il suo bel nome,^{39. 38-39.}
 e tanto del tuo sacro furor danne, 40
 non quanto a me conviensi, ma al subietto^{41.}
 di che debbo cantar bisogno fanne.

* 24. *qual si convien chi vuole*: P. *qual si conviene a chi vuole* – 36. *da te*: S. *così*

19. «Minerva nata, secondo la mitologia, dal cervello di Giove, è qui simbolo, come spesso nelle opere ficimiane, della vita contemplativa (cfr. Rochon, vol. cit., p. 489)» (Bigi); così in Ficino, *Sopra lo Amore*, II vii (il passo è individuato da Martelli, *Studi*, p. 27). La formula richiama Dante, *Purg.*, I 9: «e qui Caliope alquanto surga» (Zanato).
- 19-20. Cfr. Ovidio, *Fasti*, III 841-42: «de capitis fertur [*Minervam*] sine matre paterni / vertice ... prosiluisse» (Zanato¹).
21. Cfr. *RVF*, CCCLIV 1: «Deh porgi la mano a l'affannato ingegno» (Zanato).
24. *chi*: «a chi» (Bigi).
25. *il santo numine*: «Minerva» (Bigi).
27. *acumine*: «intelletto» (Zanato); il riferimento è al *furor* poetico, di cui è detto in Platone, *Fedro*, 245a, e Aristotele, *Problemata*, XXX 1.
30. *ogni confuso et ogni obscuro*: sono sostantivi neutri, come al v. 9.
35. *prome*: «emana» (Bigi).
36. *mostra*: «mostrata» (Bigi).
- 37-39. Cfr. *Canz.*, XI 12-14: «Tu, biondo Apollo, se ancor ti rimembra / del tuo primiero amore e non si spegne / pietate in te, fammi – che puoi – felice!».
38. *Danne*: «Dafne, la ninfa amata da Apollo e trasformata in alloro» (Bigi), in rima equivoca con il v. 40.
39. *a chi ritiene il suo bel nome*: cioè «Lorenzo, il cui nome è fatto derivare da 'lauro, alloro'. Su questa derivazione insistono spesso il Poliziano e gli altri poeti medicei» (Bigi).
- 38-39. Bigi rimanda a Petrarca, *RVF*, XXXIV 1-4: «Apollo, s'anchor vive il bel desio / ... et se non ài l'amate chiome bionde / ... già poste in oblio», e anche Dante, *Par.* I 25-26, su cui Lorenzo avrà modellato anche i versi di *Canz.*, XI 12-13: «Tu, biondo Apollo, se ancor ti rimembra / del tuo primiero amore ...».
41. *ma*: da sottintendere 'quanto [si conviene al soggetto ...]'.

Tua grazia abondi più, se è più il difetto,* 43.
 acciò che quel che soggiunse Marsilio
 ne' versi chiugga come è nel concetto.^{45.} 45
 Qual, riguardando noi con lieto cilio,^{46.}
 disse: – Come veggiam, qui non è il bene,
 Alfeo, padre in età, tu, Lauro, filio.^{48.}
 Mentre è legata in corporal' catene
 e in questo obscuro carcer l'alma accolta,^{50.} 50
 sempre ambiguità, sempre ardor tiene;^{51.}
 anzi, nel corpo in tanto errore è involta,
 che non ha di sé stessa cognizione,
 finché in tutto non è libera e sciolta.
 Dunque veggiam che la seperazione 55
 che fa l'alma dal corpo che è bēata,
 ne dà di questo ben la perfezione.
 La divina iustizia, al ben far grata,
 serba (come pria dissi) questa palma
 all'anima che a Dio è dedicata. 60
 Ma doppio è il contemplar della nostra alma:
 l'angelica natura e la divina.
 La prima nonne dà quïete o calma:
 nostro intelletto, che Natura inclina
 ricercar d'ogni cosa la sua causa,^{65.} 65
 d'una in altra cagion sempre cammina,
 e mai non ha quïete alcuna o pausa
 finché d'ogni cagion la causa truova,

* 45. è: S. *ho* – 48. *tu*: S. *om.* – 63. *no-nne dà*: P. *non dà* – 64. *che*: P. *per*

43. *il difetto*: «la mancanza d'ingegno» (Bigi). – Cfr. Paolo, *Ad Rom.*, 5 20: «Ubi autem abundavit delictum, superabundavit gratia», forse col supporto di Petrarca, *RVF*, CCCLXVI 62: «ove 'l fallo abondò, la gratia abonda» (Zanato).

45. Cfr. Dante, *Par.*, XXIV 58-60: «La Grazia ... faccia i miei concetti bene espressi» (Zanato).

46. *Qual*: 'il quale', cioè Marsilio.

48. *in età*: «quanto all'età» (Bigi).

50. *obscurum carcer*: «quello del corpo» (Zanato), secondo le teorie platoniche che informano questa terzina e le successive (fino ai vv. 73-75); cfr. Cicerone, *Tusc.*, I 31 75: «nam qui in compendibus corporis semper fuerunt, etiam cum soluti sunt, tardis ingrediuntur, ut ii qui ferro vincti multos annos fuerunt»; Petrarca, *Fam.* II, 5 3: «donec illa dies, expectata piis, formidata nocentibus, mortalem hunc nos exuat amictum, et animos, nitentes ad supera, de compedibus tandem huius caliginose stationis eripiat».

51. *ambiguità*: è l'«intellectus ambiguitatem» di Ficino (*DF*, r. 72), cioè l'inquietudine essenziale dell'anima calata nel corpo, in cui l'abbassamento della materia celeste dell'anima a quella terrena del corpo genera le passioni (*ardor*), divise tradizionalmente in letizia e cupidigia (date dalla percezione errata del bene) e afflizione e timore (dalla percezione errata del male); cfr. Cicerone, *Tusc.*, III 11 24-25, e Petrarca, *Fam.* II, 5 3-4: «Hec michi nascenti lex cum corpore data est, ut ex eius consortio multa patiar, aliter non passurus. Secretorum nature conscius poeta [Virgilio], ubi animabus humanis inesse quendam *igneum vigorem et celestem* dixit *originem*, excipiendo subiunxit [*Aen.*, VI 730-34]: "quantum non noxia corpora tardant / terrenique hebetant artus moribundaque membra; / hinc metuunt cupiuntque, dolent gaudenque neque auras / respiciunt clause tenebris et carcere ceco"».

65. *ricercar*: «a ricercare» (Bigi).

ch'è nello arcan di Dio serrata e clausa.* 69.

La volontà convien sempre si muova, 70
né si contenta d'alcun ben già mai,
sopra il qual sia maggior dolcezza nuova;
fermasi e posa sol ne' divini rai,^{70-73.}
perché d'intero bene ha sempre inopia,
finché il suppremo ben ritrovato hai. 75

Tutto quiesce nella causa propia:
e questo è Dio; adunque Dio è quello,
non l'angel, che ne dà di tal ben copia.

Benché Avicenna, Spano et Algazello^{79.}
fermassin nella prima il ben suppremo,^{80.} 80
il vero bene è Dio, formoso e bello.^{81.}

Ma, contemplando Dio, due vie avemo:
una per lo intelletto Dio vedere,
onde per questo mezzo il conoscemo;
l'altra è pel conosciuto ben gaudere 85
per mezzo del disio, onde il felice
e disiato fin puoi possedere.

Plato divino, al mondo una fenice,^{88.}
la prima visione «ambrosia» appella,
e 'l gaudio pel veduto «nettar» dice. 90

Due ale ha la nostra alma pura e bella,
lo 'ntelletto e 'l disio, ond'ella è ascensa^{92.}
volando al sommo Dio sopra ogni stella,
ove si ciba alla divina mensa
d'ambrosia e nettar; né già mai vien meno^{89-95.} 95
questa somma dolcezza eterna e immensa.

* 95. da ambrosia e nettar: P. d'ambrosia nectar

69. *clausa*: 'chiusa', stante la dittologia con 'serrata'.

70-73. Cfr. *Laude*, II 33-38:

79. *Avicenna* (930-1037) fu filosofo e medico arabo di Persia, come *Alcazello* o Al-Ghazzali (1058-1111); *Ispano* è invece Averroè (1126-1198), filosofo arabo di Spagna [da cui il toponimico], al quale soltanto si può attribuire la dottrina esposta da Lorenzo: egli pone infatti la somma beatitudine nell'unione dell'intelletto umano con l'intelletto attivo, identificato con la più bassa delle intelligenze celesti, cioè con il motore del cielo della luna» (Bigi); nella *De felicitate* compaiono solamente «Avicenna et Algazel» (*DF*, r. 76).

80. *nella prima*: «nella contemplazione degli Angeli» (Bigi).

81. *formoso e bello*: dittologia sinonimica.

88. *una fenice*: «unico e mirabile come la Fenice» (Bigi); forse, sulla scorta dell'entusiasmo di Ficino, che affermava il rinato studio di Platone potesse consentire di mondare l'interpretazione della Bibbia dagli errori dei filosofi aristotelici, e di lì fosse capace di 'resuscitare' le verità cristiane rimaste fino ad allora nascoste.

92. *ascensa*: «ascesa» (Bigi).

89-95. «L'immagine dell'ambrosia e del nettare, come quella dell'anima alata, sono in Platone, *Fedro* 246-47, ma anche in questo caso Lorenzo ha presente l'epistola del Ficino: "Visionem Plato vocat *ambrosiam*, gaudium *nectar*: intellectum vero et voluntatem *geminas alas*, quibus in Deum tamquam patrem et patriam revolemus" [*DF*, rr. 91-95]» (Bigi).

Di questi due è il nettare più ameno*
all'alma che allor vive al mondo interita,^{98.}
e 'l gaudio del veduto è assai più pieno.
Perché, s'è più nella vita preterita^{100.} 100
merito, Dio amando, che intendendo,
se amore è il fiore, amore el frutto merita.^{102. 100-2.}
Che amor merita più, provare intendo,
e che più l'alma amando in vita acquista
la divina bontà, che inquirendo.^{104-105.} 105
Prima, sì poca è nostra mortal vista,^{106.}
che vera cognizion di Dio non dona,
ma pare, in vita, in più error' consista;^{108.}
ma quello ha volontà perfetta e buona,^{109.}
e Dio veramente ama, che a sé stesso^{110.} 110
per Lui, o ad altra cosa, non perdona.^{109-11.}
Come error fa maggiore e più expresso
chi ha Dio in odio, che chi non lo intende,
così chi l'ama più, più merto ha in esso.
Questo Natura e la ragion ne ostende;^{115.} 115
per fare il detto mio più fermo e forte

* 99. *veduto assai*: S. *veduto è assai* – 106. *vista*: P. *vita* – 116. *fermo*: P. *vero*

98. *interita*: «sciolta dal corpo», con ossimoro *vive interita* (Zanato).

100. *Perché*: dichiarativo, vale come 'infatti'.

102. *il fiore*: «la parte migliore» (Zanato). – *el frutto*: «il premio nell'aldilà» (Zanato).

100-2. «Poiché se nella vita mortale è maggior merito amare Dio che intenderlo, nella vita eterna all'amore sarà dato premio maggiore. Questa interpretazione è confermata dal testo del Ficino: "Quia quanto magis apud Deum in hac vita [*nella vita preterita*, v. 100] meremur amando quam inquirendo, tanto maius in illa vita praemium amoris quam inquisitioni tribuitur" [DF, rr. 95-98]» (Bigi).

104-105. Da costruirsi: 'e che in questa vita l'anima acquisti maggior merito (*divina bontà*) con l'atto di amore che con quello conoscitivo (*inquirendo*)'; leggerei così, stante la presenza dei gerundi *amando* e *inquirendo*, la cui azione continuata ha il fine di distinguere gli atti dell'amare e del conoscere rispetto alle relative potenze, cioè la volontà e l'intelletto.

106. *Prima*: «in primo luogo» (Bigi).

108. 'Sembra che durante la vita terrena l'intelletto umano (*vista*, v. 106) si regga su molti errori'.

109. *quello*: 'chi'.

110. *Dio*: è oggetto.

109-11. Rende il ficiniano: «vere autem amat Deum quoquo modo cognitum qui spernit cetera propter Deum» (DF, rr. 100-2).

115. *ne ostende*: «lo chiariscono (a noi)» (Zanato); formula simile a quella che compare in *Capitoli*, I 100: «Questo convien che per ragione advenga».

de' contrarii una regola si prende.* ^{117.}
 Amor, del paradiso apre le porte,
 né la nostra alma amando già mai erra;
 ma il ricercarlo spesso induce morte. ^{120.} 120
 Leva in superbia l'animo di terra ^{121.}
 la scienza talora, e li occhi vela;
 a questi sempre Dio s'absconde e serra.
 A' sapienti e prudenti si cela, ^{124.}
 come di sé la santa bocca disse; ^{125.} 125
 amore a' semplici occhi lo rivela.
 Colui che a perscrutar di Dio si misse,
 già non li attribuisce e non lo onora ^{128.}
 per questo, e forse a sua gloria lo ascrisse;
 ma chi di sua bellezza s'innamora, ^{130.} 130
 e sé e quel possiede a Dio presenta, ^{131.}
 a cui Dio sé retribuisce ancora. ^{132.}
 L'anima che al conoscer Dio è intenta,
 in lungo tempo fa poco profitto;
 quella che l'ama è presto assai contenta. 135
 Così conchiuderem, per quel ch'è ditto,

* 131. *e sé e quel possiede*: S. *ciò che possiede e sé* – 135. *l'ama è*: S. *l'alma*

117. Orvieto pone due punti al termine di questo verso, implicitamente – e correttamente – confutando l'interpretazione di Bigi, per cui la *regola de' contrarii* è quella presentata nella terzina precedente con l'esempio dell'odio e dell'ignoranza, che andrà più plausibilmente ricercata nella dimostrazione dei vv. 118-135, che articola l'opposizione fra la fruizione per intelletto e quella per volontà. Le premesse del sillogismo (l'anima che cerca di raggiungere dio tramite l'amore è nel giusto, mentre quella che vi tenta per intelletto commette errore, rispettivamente al v. 119: *né la nostra alma amando già mai erra*, e al v. 120: *il ricercarlo [tramite intelletto] spesso induce a morte*) sono seguite da quattro unità argomentative, la prima e la terza tese a dimostrare l'insufficienza dell'intelletto, considerato un atto di superbia (vv. 121-129) incapace di dare risultati considerevoli, neppure dopo molto tempo (vv. 133-134), la seconda e la quarta, a dimostrare quanto l'amore, in quanto atto di umiltà e dono totale di sé a dio (vv. 130-132) porti alla salvezza in breve tempo (v. 135). Il *contrario* sta nell'apparente contraddizione secondo la quale, pur dopo il riconoscimento di dio come unico degno oggetto del desiderio umano (v. 118), il raggiungimento di esso possa *indurre a morte* qualora l'uomo tenti di raggiungerlo tramite lo strumento sbagliato, cioè l'intelletto, il quale è pericoloso (la superbia come peccato agito) ed insufficiente (in quanto creatura, l'uomo è limitato nella comprensione *in intensive* dei misteri più alti di dio, mentre in quanto terreno e finito, egli è limitato nella conoscenza *in extensive*, condannato ad una lenta e faticosa ricerca di dio destinata al fallimento, sorta di incapacità implicita e passiva di ottenere la salvezza).

120. *morte*: «morte spirituale, peccato mortale di superbia, come spiega poi» (Bigi).

121. Cfr. *RVF*, X 9: «levan di terra al ciel nostr'intellecto».

124. *sapienti e prudenti*: la dittologia ha il fine di rendere più chiaro il significato da attribuire a *prudente*, dall'aggettivo latino *prūdens* 'esperto; accorto, assennato'.

125. *la santa bocca*: cioè Cristo stesso, nel Vangelo: «Confiteor tibi, Pater, Domine caeli et terrae, qui abscondisti haec a sapientibus et prudentibus, et revelasti ea parvulis» (*Math.*, XI 25) (Bigi).

128. *non li attribuisce*: 'non gli dona nulla' (di sé e di ciò che possiede, come dirà poi al v. 131); restituisce il ficiniano «nihil ... tribuit Deo» (*DF*, rr. 105).

130. *sua*: 'di Dio'.

131. *presenta*: 'come dono, come omaggio', per trazione semantica di *retribuisce* del verso successivo.

132. Leggerei il verso come: 'e a questi (*a cui*, riferito al *chi* dei due versi precedenti), Dio, di converso, dona sé'.

Capitolo V

Era il mio cor sì di dolcezza pieno,*
che, udendo, mi pareva esser tirato¹⁻².
al Ben che le parole sue dicièno.
L'animo s'era abstratto e seperato,⁴
e dicevo fra me: «Or che fia il vero, 5
se 'l sentirne parlar mi fa bēato?»⁵⁻⁶.
quando, visto Marsilio il mio pensiero,⁷
dissemi: – In te medesimo ora fai pruova
qual è de' due predetti il bene intero.
Intender quel ch'io dico assai ti giova; 10
ma passato il primo atto, il bene inteso¹¹.
crea nel cor maggior dolcezza nuova.¹²
L'animo, ch'è nel ricercare acceso,
pel conosciuto ben poi possedere
cerca, e sol per godere il ben compreso,¹⁴⁻¹⁵ 15
e non a fin d'intender vuol gaudere;¹⁶
adunque quello intender che precede¹⁷.
ministro è di quel ben che cerca avere.
Render ragion possiamo, a chi richiede
a che fin noi cerchiam, che è per fruire 20
quel ben che nostra mente prima vede.²⁰

* 5. dicevo: P. dicendo – 6. se 'l sentirne parlar mi fa beato: S. se sentirne parlar ne fa beato – 15. cerca; e solo per godere il ben compreso: S. cerca per goder sol el ben compreso

1-2. *L'incipit* è ricalcato su Petrarca, *Tr. Cupid.*, III 1-2: «Era sì pieno il cor di meraviglie / che ...» (Zanato).
4. *abstratto e seperato*: dal corpo, e si veda Ficino, *De divino furore*: «Quod si animus in ea ipsa divinatione acrius exarserit, furorem nuncupat, cum mens a corpore abstracta divino instinctu concitatur» (corsivo mio); cfr. Ficino, *Lettere* I, p. 27.
5-6. *Or ... beato*: ancora dai *Triumphs* di Petrarca: «se fu beato chi la vide in terra, / or che fia dunque a rivederla in cielo?» (*Tr. Eter.*, 144-45) (Zanato).
7. Con il Virgilio dantesco Marsilio condivide non solo il ruolo di guida morale e intellettuale, ma anche il potere di leggere i pensieri del discepolo.
11. *passato il primo atto*: cioè l'*intender* del verso precedente.
12. Si legga: 'nasce ([si] crea) una nuova e maggiore dolcezza', che è l'effetto procurato dall'atto di amore, che segue come naturale conseguenza l'acquisizione della nozione di Dio (*il bene inteso*, v. 11), che a sua volta seguiva l'atto conoscitivo (*l'intender*, v. 10); a completare il quadro neoplatonico manca solo l'unione per amore con Dio, che il poeta raggiungerà alla fine dell'opera.
14-15. Il senso sarà: 'l'animo che ricerchi il bene (l'innesco, *acceso*, è dato dal fatto che esso è finalmente conosciuto) cerca al fine di possedere il bene che conosce, e una volta che lo ha conosciuto, vuole solo goderne'; che il possesso del bene non sia sufficiente, ma sia necessario il suo uso (comunque governato dalla *sapientia*) è però detto da Ficino anche nella fase intellettualista del suo pensiero, come mostra l'epistola indirizzata dal filosofo a Cosimo l'11 gennaio 1464 intitolata *Que sit ad felicitatem via*: «sola enim sine usu possessio nihil momenti ad felicitatem habet» (cfr. Ficino, *Lettere* I, ed. cit., p. 8).
16. «E non vuole, al contrario, godere il bene per intenderlo» (Zanato).
17. Bigi legge *procede*, sempre con il significato di "precede".
20. *vede*: «concepisce» (Zanato).

Del gaudio altra ragion non si può dire,^{21.}
 se non sol gaudio che in eterno dura,
 né in altro maggior ben può la mente ire.

Non fugge gaudio alcun nostra natura: 25
 spesso veder quelle cose rifiuta
 che stima esser moleste e di gran cura.

Colui che vede non ha sempre avuta
 dolcezza pel veder; ma vede e intende^{29.}
 chi di gaudio ha la mente sua compiuta.^{28-30.} 30

E come più nostra natura offende
 dolersi che ignorar, pel suo contrario
 el gaudio, per più ben che 'l veder prende.^{31-33.}

Non è iudicio buon dal nostro vario^{34.}
 che questo gaudio sia l'ultimo bene, 35
 s'è dolor primo mal, che è suo adversario.^{31-36.}

E come alla natura nostra adviene
 fuggir dolor per sé, e per dolore
 qualunque cosa come somme pene;^{38-39.}
 così gaudio per sé disia il core,^{40.} 40
 e pel gaudio ogni cosa, et a quel corre
 sì come a sommo bene il nostro amore.

Come non puoi nel numer de' buon' porre
 un che sol vegga il ben, ma chi il disia.

-
21. *altra ... dire*: 'non si può dire altro'; Zanato rimanda a *Comento*, IV 2: «perché alcuna ragione non se ne può dire [delle affermazioni degli amanti, che tollerano qualsiasi contraddizione interna], né trovare modo o consiglio in quelle cose che solo la passione regge».
29. Orvieto pone pausa debole con virgola dopo *veder*, il che potrebbe legittimare una lettura – erronea – nella quale *Colui che vede* sarebbe il soggetto di *vede e intende* e *chi di gaudio* ecc. del verso successivo il suo complemento oggetto. Corretta l'ipotesi di Zanato, con *chi di gaudio* ecc. soggetto, in cui il *ma* contrappone cronologicamente i due stati della mente di chi dapprima *non ha sempre avuta / dolcezza pel veder* (vv. 28-29) mentre dopo *di gaudio ha la mente ... compiuta* (v. 30).
- 28-30. Parzialmente diverso il senso in Ficino, che sottolinea piuttosto il processo intellettivo nell'acquisizione di Dio, per cui, mentre chi gode necessariamente anche conosce, chi conosce non necessariamente gode: «non enim quisquis cognoscit idem simul et gaudet, quisquis autem gaudet necessario et cognoscit» (*DF*, rr. 128-30).
- 31-33. 'E come la natura umana è danneggiata più dal dolore che dall'ignoranza, così, al contrario, trae più beneficio dal gaudio che dall'intelletto'; l'analogia è uno degli espedienti fondamentali della filosofia aristotelica, da dove migra in Ficino.
34. «Il giudizio esatto non può essere diverso dal nostro» (Bigi).
- 31-36. «Ancora una dimostrazione dai contrari come a IV 112-117» (Bigi).
- 38-39. *e per ... pene*: «e qualsiasi cosa che arrechi dolore (*per dolore*), come fosse male sommo» (Zanato); la lettura è suggerita da *DF*, rr. 130-32: «Naura ... omnia propter ipsum [dolorem] tanquam summum malum [fugit]». Un concetto simile compare in Cicerone, *Tusc.*, III 10 22: «Omne enim malum, etiam mediocre, malum est; nos autem id agimus, ut id in sapiente nullum sit omnino. Nam ut corpus, etiam si mediocriter aegrum est, sanum non est, sic in animo ista mediocritas caret sanitate».
40. *così ...*: continua l'analogia iniziata nella terzina precedente, che si apriva con l'esempio del dolore («E come ...», v. 37).

colla intenzion che tel può dare e tòrre, ^{* 44-45.}	45
così convien che l'alma nostra sia divina amando Dio, non sol vedendo, ché gode allor quel che ha veduto pria.	
Adviene all'alma nostra, Dio intendendo, che a sua capacità tanta amplitudine ^{50. 49-50.}	50
contrae, e Dio in sé vien ristriugnendo; amando, alla sua immensa latitudine amplifichiamo e dilatiam la mente: questa par sia vera bēatitudine.	
Vedendo, dello immenso Onnipotente	55
pigliam la parte sol che cape in noi e quel che l'alma vede allor presente; amando, e quel che allor vedi amar puoi, e quel più che 'l pensier tuo t'ha promisso della infinita sua bontà, dipoi. ^{58. 58-60.}	60
Della divina infinità l'abisso quasi per una nebbia contempiamo ^{62.} benché l'alma vi tenga l'occhio fisso, ma d'un perfetto e vero amor l'amiamo.	
Quel che conosce Dio, Dio a sé tira, ^{65.}	65
amando, alla sua altezza c'innalziamo.	
A quel per sommo ben la mente aspira che la contenta; ma non è contenta ^{68.} se solamente Dio riguarda e mira, perché la vision, benché sia intenta, ^{70.}	70
che l'anima vidente in sé riceve,	

* 44-45. *ma chi il disia / colla intenzion che tel può dare e tòrre: S. se nol desia / pur coll'intento che 'l può dare e tòrre* – 48. *ché gode: P. che goda* – 57. *e quel che l'alma vede allor presente: S. ne più che l'alma vegga allor presente*

44-45. Si legga: 'non chi si limiti a conoscere (*chi vegga*) il bene, ma chi oltre a conoscerlo lo desidera per goderlo (*ma chi il disia*), con la volontà (*l'intenzion*) che gli faccia scegliere se goderne o meno [e che, in tal senso, glielo dia o glielo tolga (*che tel può dare e torre*)]'.

50. *a sua*: 'dell'anima'.

49-50. *Adviene ... che*: come nota Zanato, è formulare, e ritorna in *Comento*, XXXV 13: «Interviene all'animo nostro che ...».

58. *infinita sua bontà*: cfr. *Orazioni*, I 52: «A questi dà lla tua bontà infinita»

58-60. 'Amando puoi godere (*amar*) sia (*e ...*, v. 58) ciò che già conosci (*quel che allor vedi*, cioè il sommo bene) sia (... *e*, v. 59) ciò che dell'infinita bontà divina sei riuscito ad immaginare senza ancora conoscerlo (*quel più che 'l pensier tuo t'ha promisso*); si veda Ficino: «amamus ... quantum ultra perspicuum intuitum nostrum vaticinamur bonitatis divine reliquum superesse» (*DF*, rr. 186-88).

62. «Il breve paragone della nebbia manca nell'epistola ficiniana» (Bigi).

65. *Quel*: è soggetto sia di *conosce* che di *tira*. – *a sé tira*: 'restringe alla sua umanità, che è limitata', come anche ai vv. 49-51 (si veda in particolare il lessico: l'anima che conosce Dio lo *contrae ... a sua capacità* e lo *ristriigne in sé*).

68. *che*: «si riferisce a *quel* del verso precedente» (Bigi).

70. *benché sia intenta*: «per quanto sia attenta» (Bigi).

per creata e finita si conventa.* 72.
 E così esser ne' sua gradi deve:^{73.}
 se per potenza l'anima è finita,
 l'operazione anche è finita e brieve.^{74-75.} 75
 Ma l'anima ch'è di questi lacci uscita
 sol si contenta interamente e posa
 in cose, le qual' sien d'immensa vita,
 e solo è di quel ben volenterosa^{79.}
 che dà Dio conosciuto; e tal disio 80
 e 'l gaudio d'esso pare immensa cosa,
 però che amando si converte in Dio
 e sopra Dio veduto si dilata. -
 Et io allor ruppi il silenzio mio,
 e dissi: – Sia da te meglio explicata^{84-85.} 85
 tal cosa, allo intelletto mio confusa
 per qualche oscurità drento al cor nata. -
 Marsilio a me: – Se l'anima è circunfusa
 da qualche error, non me ne maraviglio,
 né tu per questo meco ne fa' scusa: 90
 mirar non può sì alto il mortal ciglio.^{91.}
 Ma io a tua più intera cognizione
 un sensuale essempro per te piglio.^{93.}
 Differenzia è da gusto a gustazione:
 el gusto è la potenza del gustare, 95
 la gustazion per l'atto suo si pone.^{96.}
 A muover questi due ad operare
 bisogna sia il sapore, che è il suo obietto,^{98.}
 che fa il primo al secondo ministrare.^{97-99.}
 El gusto l'animo è, puro e perfetto, 100
 che si muove a gustar l'obietto degno^{101.}

* 98. *sapor*: P. *saper*

72. *si conventa*: 'viene rinchiusa, limitata' (Bigi: «si chiude, si limita»); interessante – ma forse macchinosa – la proposta «si istruisce» dell'ed. Molini, da «*conventare* neutr. pass. <che> vuol dire 'prender la laurea, o addottorarsi', come spiega il Vocabolario [della crusca]», la quale ben s'attaglierebbe alla figura dell'anima che, conoscendo tramite l'intelletto, si istruirebbe in una *visione* di Dio solo *creata e finita*.

73. *ne' suoi gradi*: «dato il posto dell'anima nella scala delle perfezioni (cfr. Ficino, *Theol. plat.* XVIII 5, in Id., *Opera*, pp. 410-11)» (Bigi); cfr. *DF*, r. 195: «gradibusque perfectionis».

74-75. *operazione*: «la messa in atto della *potenzia*» (Zanato).

79. *volenterosa*: 'vogliosa, desiderosa'.

84-85. *Et io ... dissi*: ripresa dantesca, da *Par.*, XIII 31 e 34: «Ruppe il silenzio ... e disse» (Zanato).

91. Cfr. *Canz.*, CXXXVIII 13: «potei mirare il Sol con mortal ciglio» (Zanato).

93. *sensuale*: 'relativo ai sensi'.

96. Cioè: 'e l'atto del gustare è definito gustazione' (Bigi).

98. *suo*: 'loro', come si deduce dal verso precedente.

97-99. 'Il gusto innesca l'operazione del gusto e della gustazione, fa perciò passare il gusto (potenza) a gustazione (atto)', cosicché si può dire che esso *fa al secondo* (*l'atto suo* del v. 96, dativo d'agente) *ministrare* (cioè 'servire') *il primo* (*el gusto* del v. 95, compl. ogg.).

101. *l'obietto degno*: qui, 'Dio'.

per la gustazion, ch'è l'intelletto,* 102. 100-2.
 e poi che giugne a questo primo segno,
 gaude, gustato Dio, col disio santo,
 e tal gaudio è il sapor d'ogni ben pregno. 105

La gustazione apunto è buona, quanto
 dolce è il sapore; e gusta Dio, mirando,
 l'alma, e 'l disio piacer glielo fa tanto.

Così conchiuderemo, al fine andando,
 che 'l nostro vero e sommo bene è quello 110
 eterno Dio, che tutti andiam cercando:
 semplice, puro, immacolato agnello,^{112.}
 al qual cammina l'alma peregrina
 per riposarsi nel suo santo ostello.

E la bēatitudin sua divina 115
 è frūir questo ben per voluntate,^{116.}
 ché amor la muove, onde ella a Dio cammina:^{117.}
 ove assapora la süavitate
 da llei già tanto disīata e chiesta,^{119.}
 qual non li posson dar cose crēate.^{120.} 120

Amando Dio, convien che Dio la 'nvesta^{121.}
 del santo suo amore e in sé converta
 l'amante, e dàgli gaudio che non resta.^{123.}

Amore è quel che, amato, amor sol merta,^{124.}
 amor ne dà la eterna nostra pace, 125
 amor vera salute, intera e certa.

L'Apostol santo, testimon verace,^{127.}
 con questo amore insino al cielo aggiunse,^{128.}

* 121. *convien Dio l'investa*: P. *convien che Dio la vesta* – 123. *l'amante, e dàgli*: S. *la mente, e diegli*

102. «Per mezzo della gustazione, cioè dell'opera dell'intelletto» (Bigi).

100-2. Se l'anima è la potenza, l'intelletto è l'atto e Dio il loro obiettivo, allora per analogia con il *sensuale essemplum* il Dio-sapore innesca l'operazione dell'anima-gusto e dell'intelletto-gustazione, e perciò l'intelletto conosce (è l'operazione dell'intelletto, come il *gustar* è l'operazione della *gustazione*) Dio.

112. *agnello*: noto simbolo di Cristo, comune soprattutto nell'evangelista Giovanni.

116. *per*: 'tramite'.

117. *la*: «l'anima» (Bigi).

119. Cfr. *Selve*, II XXVI 3: «Amor, da noi sol disīata e chiesta».

120. *cose create*: il sintagma è in rima anche in *Inf.*, III 7.

121. *l'investa*: il soggetto è l'anima (Bigi).

123. *resta*: «cessa» (Bigi). – Finisce in questo verso la parafrasi della *De felicitate*, di cui è escluso il brano alle rr. 220-50.

124. *amato*: 'essendo riamato da Dio', secondo il noto processo di *conversio in Deum*, caposaldo del pensiero di Ficino a partire almeno dal *Commentarium in Platonis Convivium de Amore* del 1469. – «Evidente l'eco di *Inf.*, V 103, sottolineata dall'anafora dei due versi seguenti (come nel modello)» (Zanato).

127. «Come San Paolo racconta nella *II Cor.* XII 2-4: «hominem ... raptum ... usque ad tertium caelum»; Sull'argomento scrisse [nel 1476] un'operetta il Ficino, intitolata appunto *De raptu Pauli*» (Bigi).

128. *aggiunse*: «pervenne» (Zanato).

vaso di tanta grazia ben capace;* ^{129.}
 amore insino al terzo ciel lo assunse, ^{130.} 130
 alla stella che al mondo amore infonde, ^{131.}
 onde e sua occhi coi divin' congiunse.
 A quella spera Dio non si nasconde, ^{133.}
 indi sé mostra, el suo santo abitacolo ^{134.}
 e le ricchezze sue magne e profonde: 135
 perché sopra essa è quel chiaro spiracolo ^{136.}
 che sé et ogni cosa alli occhi mostra,
 sol dove pose Dio suo tabernacolo. ^{138.}
 Questo premio è serbato all'alma nostra
 sciolta dal corpo; né nel mondo cieco ^{140. 139-40.} 140
 lo può trovar la mia vita o la vostra,
 ma tal vita al mondo ha tanto mal seco,
 che in vita più felice gli animali
 sarien, bruti e selvaggi, in qualche speco. ^{144.}
 Quanto più veggon gli occhi de' mortali 145
 el ben, si dolgon più se ne son privi,
 e maggior cognizion ne dà più mali;
 et, oltr' a questo, mentre siam qui vivi,
 assai più cose nostra vita agogna,

* 133. *si nasconde*: S. *s'asconde* – 134. *sé*: S. *si* – 138. *sol* (avv.): P. *sole* (sost.) – 142. *ma tal vita al mondo ha tanto mal seco*: S. *ma vita tal, al mondo mal tanto ha seco*

129. *vaso*: «*vas electionis*» è l'appellativo di San Paolo negli atti degli apostoli (*Actus*, IX 15), mediato probabilmente da Dante (*Inf.* II 28; *Par.* XXI 127-128) (Bigi).

130. Cfr. *Canz.*, XLVI 2: «*quel che fu rapto infino al terzo cielo*».

131. *stella*: Venere, la *stella* (generico per 'corpo celeste', e quindi 'pianeta') da cui prende il nome il terzo cielo, e cfr. Dante, *Par.* VIII 1-12.

133. *quella spera*: il cielo di Venere.

134. *l suo santo abitacolo*: come nota Zanato, è sintagma biblico (ad es. *Ex.*, XV 13; *Ps.*, 67 6, ecc.).

136. *perché*: «*infatti*» (Zanato). – *chiaro spiracolo*: 'raggio luminoso', cioè il sole, che sta sopra il cielo di Venere (Zanato).

138. *sol*: in Bigi ha valore avverbiale, con una lettura del tipo: "soltanto nell'empireo Dio pose la sua santa sede"; posto che «*quel chiaro spiracolo / che sé et ogni cosa alli occhi mostra*» (vv. 136-137) è perifrasi per "l'empireo", si avrà una lettura del tipo: "perché sopra essa [la *spera* del v. 133, cioè il terzo cielo, o anche l'insieme delle sfere dei pianeti nel suo complesso] sta l'empireo, l'unico (*sol*) luogo in cui Dio ritenne di porre la propria santissima sede (*tabernacolo*)", dove più che un ellittico 'luogo', il rimando sarà al *chiaro spiracolo*, luogo metaforico di luce, giudicato dalla divinità degno di ospitare il proprio *tabernacolo* perché superiore a tutti gli altri cieli per posizione e, soprattutto, per luminosità. Orvieto legge *sole*, recuperando così un gioco metaforico di tipico gusto ficiniano, e propone una costruzione in cui l'intero v. 138 è predicativo dell'oggetto (*chiaro spiracolo*, v. 136), e cioè: "perché sopra essa sta l'empireo, *sole* (o vale come 'luce' o vale come 'la luce più luminosa', il Sole, appunto, rispetto a tutte le altre stelle) nel quale Dio pose la propria santissima sede". – *tabernacolo*: 'sede', latinismo diffusissimo nella Bibbia (Zanato).

140. *mondo cieco*: cfr. *supra* il commento a III 72.

139-40. *all'alma ... corpo*: l'espressione è formulare, e ritorna in *Comento*, II 22: «*allora l'anima, sciolta dal corpo ...*» (Zanato).

144. *speco*: 'antro, caverna' (Bigi); identica giacitura in *Corinto*, 55 (forse da Orazio, *Carmina* III, 25 2: «*quos in specus*» (Zanato¹).

che a-llor basta l'erbetta e ' freschi rivi.* ^{150.}	150
Felice è più a chi manco bisogna: così par l'uomo più infelice al mondo, mentre che in vita qui vacilla e sogna; ma el premio è poi nel viver suo secondo, ^{154.}	
che 'l mondo errante "trista morte" appella: ^{155.}	155
allor giunge al suo fin lieto e giocondo. Così la vita nostra non è quella, ^{157.}	
o ver la tua, pastor, ch'è più quieta, o ver, Lauro, la tua che par sì bella, che un punto sol di tanti mai sia lieta, ^{160.}	160
o qualunque altra vita che è mortale, ^{161.} perché vera dolcezza il mondo vieta. Or, perché pare allo Occèan si cale Phebo, e finito è il mio sermon col sole, ^{163-64.}	
Alfeo, statti con Dio! Tu, Lauro, vale! -	165
Così lasciò le piagge di lui sole, e noi, benché al chiar fonte, con più sete d'udire ancor l'ornate sue parole: ^{168.}	
le parole che mai passeran Lete. ^{169.}	
Ma poi disse il pastor: – Questa ora induce me a ridurre le bestie nella rete. ^{171.}	170
Già si parte da noi la febea luce, ond'io ritorno al mio antiquo stento, e tu dove il disio tuo ti conduce. -	
E, questo detto, mosse il suo armento;	175

* 155. *trista morte*: S. *tristamente* – 157. *nostra*: S. *vostra* – 170-71. *induce / me a ridurre le bestie nella rete*: S. *m'induce / a ridur l'umil gregge nella rete*

150. *che a-llor*: 'mentre a loro', cioè agli animali (Bigi).

154. *nel viver suo secondo*: 'nella vita eterna', che segue quella terrena.

155. *'l mondo errante*: cfr. *supra* I 113. – Cfr. *Ar.*, II 2: «a quella vita che altri "morte" appella», tratto da Petrarca, *Tr. Mortis*, I 171: «era quel che morir chiaman gli sciocchi» (Zanato). Dato il contesto, si tratterà qui di un'affermazione generica in senso cristiano, ma forse Lorenzo aveva in mente anche Aristotele (*Eth.*, 1115a 26-27), che considerava la morte come l'ultima delle cose da temere; l'argomento ritorna anche in Petrarca, *Fam.* III, 10 6-7.

157. Questo verso va unito ai vv. 160 e 162, a cui andranno fatti seguire i distinguo de *la vita nostra* costituiti dalle le tre disgiuntive ai vv. 158, 159 e 161.

160. *un punto*: 'un istante'; per quest'uso dell'espressione, cfr. ad es. Petrarca, *Tr. Temp.*, 49-50: «l' vidi il ghiaccio, e lì stesso la rosa, / quasi in un punto il gran freddo e 'l gran caldo».

161. Orvieto pone questo verso così come i vv. 158-159, tutti accomunati dall'anafora di *o ...*, fra parentesi.

163-64. *allo Occèan ... Phebo*: '(che) il sole tramonti'.

168. *l'ornate ... parole*: il sintagma compare in una forma simile in Dante, *Inf.*, II 67: «Or movi, e con tua parola ornata l'aiuta».

169. *che mai passeran Lete*: 'che non saranno mai dimenticate', essendo il Lete il fiume dell'oblio (Bigi); la formula ritorna anche in *Capitoli*, I 99: «insin che passi Lete» (detto dell'incapacità di distinguere il bene procurata dall'assuefazione ai piaceri terreni).

171. *rete*: «recinto mobile di corda, nel quale i pastori chiudevano di notte il gregge» (Bigi), citato anche in *Corinto*, 22 e *Selve*, I 23 1-6.

et io alle sue spalle volsi il tergo,
partendomi da llui col passo lento.
Così ciascun tornossi al proprio albergo,^{178.}
e me, acceso dalla santa fiamma,
mentre che drieto al pensier dolce pergo,^{180.} 180
mosse a cantar l'Amor che tutto infiamma.^{181. 179-81.}

Capitolo VI

Orazione a Dio, nella quale si domanda quel bene di che s'è disputato sopra

O venerando, immenso, eterno lume,^{1.}
el quale te medesimo te vedi,
e luce ciò che luce nel tuo nume!^{3.}
O infinita vista, che procedi
da te, e per te luci, e per te splende 5
ogni splendor pel lume che concedi!
O occhio spirital, qual non comprende
se non la vista spirital, pel quale
e qual solo e non altro vede e intende!^{9. 7-9.}
O vita d'ogni vidente immortale,^{10.} 10
o di qualunque vive intero bene,
che adempi ogni disio che di te cale,^{12.}
tu accendi il disio, e da te viene
che la voglia è d'ogni bene ardentissima,

178. Ricalca un verso dell'*explicit* del *Driadeo*: «Mo ce ne andammo poi ... nel nostro albergo» (III civ 1-2), con l'intrusione di Petrarca, *RVF*, CXXVI 19: «e torni ... al proprio albergo» (Zanato¹).

180. *pergo*: 'persevero' (Zanato), e cioè 'continuo a vagare con la mente' (Bigi).

181. *mosse ... l'Amor*: cfr. *Inf.*, II 72: «amor mi mosse, che mi fa parlare» (Zanato).

179-81. Questa terzina, originale di Lorenzo, apre alla preghiera a Dio che costituisce il capitolo successivo, conclusivo dell'opera; si noti che in altri casi, l'ineffabilità di Dio impone al poeta di interrompere il canto, come nel *Capitolo Déstati, pigro ingegno*, 155: «Dir di più non mi permette il mio ardore».

1. *lume*: in rima con *nume* in apertura del componimento dell'*Orazione Gratie a Te, sommo, exsuperante Nume* (ed. cit., II 1 e 3); cfr. anche *Canz.*, XIII 6-7: «però che il santo lume / del mio bel sole, e quel celeste nume» (cioè Amore), e *Selve*, I 45 2-4: «(o tristo nume!), / fa sentire a' mortali, ancora in vita, / le pene del gran regno senza lume» (detto di Gelosia, figlia di Caos e Plutone).

3. *nel tuo nume*: 'nella tua divinità'. – Sviluppo con *variatio* del ficiniano «in te videns omnia» (r. 14); Zanato rimanda a Dante, *Par.*, VI 127: «luce la luce di Romeo», e a *Selve*, I 127 8: «luce la luce de' due occhi belli».

9. *qual solo*: oggetto.

7-9. «O occhio spirituale, che soltanto la vista spirituale comprende, e per mezzo del quale la vista spirituale vede e intende solo Te e niente altro» (Bigi); cfr. Ficino: "O spiritalis oculo, quo solo et quem solum spiritalis vident oculi» (rr. 15-16).

10. *vita ... immortale*: iperbato. «da unire con *vita*» (Bigi).

12. *cale*: «è caldo, arde» (Bigi).

perché ogni ben se' tu, o sola spene.*	15
O vera luce micante e purissima, ^{16.}	
te per te priego che la vista obscura	
di caligine purghi, e sia chiarissima,	
acciò che io vegga la tua luce pura;	
perché tu nel mio cor la sete accendi,	20
tu fai che 'l ghiaccio suo s'infiammi et ura. ^{21.}	
L'occhio mio parvo amplifica e distendi,	
perché io ti vegga, e la pupilla bassa	
innalza, acciò che sopra al cielo ascendi. ^{24.}	
Nello interiore mio penetra e passa	25
la tua profondità, profunda più	
che altra profondità qual più s'abbassa.	
La tua sublimità mi lieva in sù, ^{28.}	
quella sublimità che è eminente	
et alta più che alcun'altra virtù.	30
Lo splendor tuo mirando è rilucente ^{31.}	
e di bontà mirabile e bellezza, ^{32.}	
penetra l'alme, e corpi e, pria, le mente. ^{31-33.}	
Questa immensa bontà, questa vaghezza	
m'alletta, scalda, incende, e mi constringe	35
senza ch'io il sappia: oh singular chiarezza! ^{35-36.}	
Vola il disio, ma poi pigra s'infigne ^{37.}	
l'alma, pensando che alla gloria eterna	
finite passìon' non son condigne. ^{39. 37-39.}	
O unica fortezza, alta e superna,	40

* 33. *le mente*: S. *la mente* – 35. *constringe*: S. *constringe* – 37. *infigne*: P. *infigne*

16. *micante*: «brillante» (Bigi); il latinismo compare anche in *Canz.*, LXXXV 6: «pe' raggi del micante suo splendore»; cfr. anche *Orazioni*, I 61: «Mostra la luce vera alla mia fronte». L'aggettivo era forse presente nella memoria di Lorenzo dall'*incipit* del II libro delle *Metamorfosi* ovidiane: «Regia Solis erat sublimibus alta columnis, clara / *micante* auro flammasque imitante pyropo» (vv. 1-2).

21. *ura*: «bruci» (Bigi); come nota Zanato, è latinismo rarissimo in volgare, preso di peso dalla prosa ficiniana: «excipe quem cogis, refrigera quem uris, quem angis oblecta!» (r. 32).

24. *ascendi*: '(io) ascenda'.

28. *mi lieva*: 'mi alleggerisce', e dunque 'mi innalza'.

31. *mirando*: 'mirabile, degno di ammirazione'.

32. *e ... e*: 'sia ... sia' (Zanato).

31-33. Cfr. Ficino, *Sopra lo amore*, II 5: «il Bene è essa supereminente essenza di Dio, la Bellezza è un certo atto, ovvero raggio, di quindi per tutto penetrante: prima, nella angelica mente; poi, nell'anima dello universo e nelle altre anime; terzo, nella Natura; quarto, nella materia de' corpi».

35-36. *m'alletta*: "mi attira, mi adescia", forse secondo la metafora venatoria dell'uccellare, per cui i volatili venivano talvolta *allettati* tramite un oggetto lucente, ed infine intrappolati (*constringe*) a loro insaputa (*senza che io il sappia*).

37. *s'infigne*: 'si mostra' (Zanato).

39. *finite passìon'*: 'i limitati desideri umani', che non sono degni della gloria eterna (di cui *non son condigni*, cioè a cui non si accomunano per dignità).

37-39. Come già notato da Bigi, questa terzina è un'aggiunta di Lorenzo.

porgi la mano al mio zoppo disio:^{41.}
 la tua pietà la sua miseria cerna.^{42.}
 Speranza intera, o sol refugio mio,
 guida il cor che tu chiami, e in te ricetta^{44.}
 quel che constringi a te venire, o Dio. 45
 Quel che tormenti, contenta e diletta;
 refrigera quel che ardi, com'io spero,
 perché tu se' la letizia perfetta.
 Fonte d'ogni letizia e gaudio intero,
 io so che tu se' solo, et in te giace^{50.} 50
 quel che appetisce il nostro desidèro:^{51.}
 perché, se questo o ver quel ben ne piace,^{25.}
 non cerca il disio nostro o quello o questo,
 ma il Bene in essi, dov'è la sua pace.^{54. 52-54.}
 La qualità del bene il cuore ha chiesto 55
 in ogni cosa, e 'l salutar liquore^{56. 55-56.}
 che vive in sé e spargesi pel resto.^{57.}
 Al fonte di questa acqua corre il core:
 questo perenne fonte cerca e cole,^{59.}
 sparto in qualunque cosa inferiore. 60
 E come quel che vede l'occhio è sole,
 che in quella e questa cosa chiar si mostra,^{62. 61-62.}
 così è un sol ben che 'l mondo vuole.^{61-63.}
 Però non manca mai la sete nostra^{64.}
 per questo o quello, o questo e quello insieme, 65
 finch'altro maggior ben se li dimostra.

41. *disio*: identica giacitura (ma diversa aggettivazione) nel *Capitolo L'amoroso mio stil*, 2: «cieco disio».

42. *cerna*: «veda» (Bigi).

44. *ricetta*: «accogli» (Bigi).

50. *solo*: 'il solo'.

51. Cfr. *Orazioni*, IV 36: «ben che appetisce ciascun desidèro».

25. *perché*: dichiarativo, vale 'infatti'.

54. *il Bene*: «il Bene supremo» (Bigi).

52-54. Zanato rimanda a *Laude*, VI 51-54: «Allor vedrò ... / che questo bene o quel non mi contenta, / ma levando dal bene e questo e quello, / quel ben che resta il dolce Dio diventa».

56. *'l salutar licore*: quello che, come dice Ficino, «ex unico bonitatis fonte manat» (*Oratio*, r. 38).

55-56. *La qualità ... cosa*: ribadisce il concetto della terzina precedente, cosicché, come osserva Zanato, la *qualità* del v. 55 varrà 'idea'.

57. Cfr. *Oratio*, rr. 38-39: «qui in se ipso viget exuberans super singula».

59. *questo perenne fonte*: ritorna come sintagma lirico-amoroso in *Comento*, XX v. 3: «Serra il perenne fonte a' pianti mia» (Zanato). – *cerca*: il soggetto è «il core» del verso precedente. – *e cole*: come nota Zanato è endiadi, e vale 'per venerarlo'.

62. Cfr. V 36: «che sé et ogni cosa alli occhi mostra».

61-62. Il paragone tra Dio e il sole è comune in Ficino, che giungerà a scrivere un trattato, il *De sole et lumine*, in cui Dio è paragonato all'astro e nel quale si tratta estesamente la fenomenologia della luce (di stampo euclideo); cfr. *De Sole*: «Quomodo Sol imago Dei dominusque caelestium» (in *Prosatori latini del Quattrocento*, pp. 970-1017). L'idea deriva comunque da Platone, e cfr. ad es. *Rep.* VI 508-509).

61-63. Anche questi versi non trovano riscontro nell'*Oratio*.

64. *manca*: 's'acquieta, si spegne'.

El fonte sol che 'l santo liquor geme* 67.
 spegne la sete nostra: o fonte santo,
 spegni la sete mia che troppo prieme!^{69. 64-69.}
 Poiché ogni cosa apunto è buona, quanto, 70
 ben d'ogni ben, la fai con la presenza,^{71.}
 non ne lasciar senza te esser tanto.^{72.}
 O prima mente, che è senza demenzia,
 o prima Sapienzia, alta e profonda,
 non maculata mai da insipienza, 75
 alla qual par che nulla si nasconda
 di quel che ordina e crea il tuo intelletto
 per provvidenzia immensa, quale abonda,
 né una pur delle cose hai negletto
 le qual' produce tua carità immensa, 80
 ma dal perfetto vedi lo imperfetto.^{81.}
 E pur fa tutto tua carità accensa:^{82.}
 e gran meraviglia ha la mente mia,
 che a chi non pensa a llei, provvede e pensa.^{83-84.}
 O abundante grazia, o mente pia,^{85.} 85
 come esser può ogni minima cosa^{86.}
 da te pasciuta et adempiuta sia,

* 68. fonte: S. liquor – 75. maculata mai da: P. maculata da – 84. a llei: S. in lei

67. *geme*: 'stilla', dantismo; cfr. *Inf.*, XIII 40-41: «Come d'un stizzo verde ch'arso sia / da l'un de' capi, che da l'altro geme» (detto della linfa). Il verbo ritorna (in dittologia) nel *Capitolo L'amoroso mio stil*, 28: «si disia e geme». – Orvieto pone in inciso *che 'l santo liquor geme*, suggerendo una lettura del tipo: 'L'unico fonte [cioè dio], che stilla il santo liquore, spegne la nostra sete', in cui, dato il *topic* della *sete* (v. 68) il *focus* è su *fonte sol*; migliore, vista la presenza di un candidato più adeguato a *spegnere la sete* com'è il *santo liquor*, la proposta di Zanato, giacché l'idea qui non è quella per cui è solamente il fonte di dio a poter appagare la sete umana, bensì quella per cui esso può farlo perché da lui stilla il nettare di cui l'uomo ha sete.

69. Cfr. *Capitoli*, II 26: «leva dal cor quel mal che troppo el preme».

64-69. Per questi versi Zanato rimanda a *Laude*, VI 57-62: «La nostra eterna sete mai non spegne / l'acqua corrente di questo o quel rivo, / ma giugne al tristo foco ognor più legne: / sol ne contenta il fonte eterno e vivo. / O acqua santa, se al tuo fonte arrivo, / berrò, e sete non arò più mai». Toni simili usa Lorenzo nel *Capitolo Dèstati, pigro ingegno*, 97-99: «ma quanto più la insatiabil sete / ricorre al tristo fonte che la spenga, / tanto più cresce».

71. *la fai*: *scil.* 'buona'.

72. *sanza ... tanto*: «stare troppo a lungo senza di te» (Zanato).

81. «Ma tu che sei perfetto vedi le cose imperfette e ad esse provvedi» (Bigi).

82. 'Inoltre (*E pur*) la tua carità accende il mondo (*tutto*) con la sua bontà'.

83-84. 'E la mia mente, che non pensa a Dio (ed è allora indegna, peccatrice), rimane stupita che vi sia una mente (quella divina) che pensa a lei' (ma *provvede* allude all'idea cristiana di provvidenza); cfr. *Oratio*, rr. 47-52: «O sapientia prima ... que nihil contemnis eorum que benefica efficis voluntate (efficis autem omnia!), *nunquid minima queque terrenorum curas omnino, que ipsa te non curant?* Nunquid curas minima hec pascis et imples, nos vero despicias solos, qui soli in terris tuam non despiciamus maiestatem?».

85. *O abundante grazia*: è il primo emistichio in Dante, *Par.*, XXXIII 82 (Bigi); cfr. *Capitoli*, I 79: «E se gratia divina non vi abonda».

86. *com'esser può*: come nota Zanato, è formula dantesca, cfr. ad es. *Inf.*, XXVIII 126, e *Par.*, VIII 93.

e l'uom, fattura tua maravigliosa, ^{* 88.} che 'l nome santo tuo cola et adora, ^{89.} lasciato in sete sia tanto bramosa?	90
L'uom, dico, che per fede sol te onora, non patir che abbi sempre inquietudine, ché solo in te posarsi spera ancora.	
Fugga da quella immensa multitudin di tua beneficenza e tanta laude la malefica e trista ingratitudine! ^{94-96.}	95
Da te, o verità, fugga la fraude, ^{97.} perché certo fraudata saria l'alma se dopo tanta sete ancor non gaude.	
Se per te porta qualche greve salma ^{100.} e prende la sua croce e in odio ha il mondo, ^{101.} retribüir gli debbi eterna palma.	100
O sommo eterno bene, amplo e fecondo, misero è l'uom più che una bestia sciocca, ^{104.} se nella patria tua nol fai giocondo. ^{105.}	105
Ma d'ogni grazia il tuo vaso trabocca, ond'io spero quel fine a' mia martiri, ^{107.} qual più per grazia che per merto tocca. ^{106-8.}	
E benché un tempo il nostro cor sospiri ^{109.} a pene temporali, a questi affanni retribüisci, et abbrevi ' disiri	110

* 89. *cola*: S. *cole* – 90. *lasciato*: S. *lasciata*

88. *fattura tua*: è linguaggio biblico (*Ps.*, 91 5), già impiegato da Dante in *Par.*, XXXIII 6.

89. *cola et adora*: dittologia per "venera, onora, tiene in gran pregio"; cfr. *Orazioni*, IV 15: «per chi Dio adora e cole».

94-96. Il senso è: 'o Dio, nell'immensità della tua generosità e della tua gloria (*gloria*), non essere ingrato (*fugga ... la malefica e trista ingratitudine*); altro appello a Dio affinché ricambi l'amore del fedele.

97. «Cioè, non ci togliere la promessa assistenza. Così nella lingua latina il verbo *fraudare* si usa anche semplicemente per "togliere"» (ed. Molini).

100. *porta*: «il soggetto è *l'alma* del v. 98» (Bigi).

101. *e prende la sua croce*: è precetto evangelico, cfr. ad es. *Matth.*, 10 38 e 16 24, e Dante, *Par.*, XIV 106: «ma chi prende sua croce ...» (Zanato).

104. Cfr. G. Aretino, *De medicinae et legum prestantia*: «[parla Carlo:] Si populorum libertas in sua sit vitae sensatae petulantia, qui ergo mutorum animantium more vitam agunt hi liberiore esse videtur» (ed. cit., p. 76).

105. 'Se non lo rendi felice in Paradiso (*nella patria tua*)'.

107. *quel vaso*: 'quel vaso (cit. al verso precedente) ponga fine ecc.'.

106-8. Questa terzina è originale di Lorenzo; si noti inoltre come il tono della preghiera permetta di accostare l'idea cristiana della grazia divina con l'approccio intellettualistico ficiniano. Zanato ricorda che il problema della salvezza, ovvero se essa sia raggiungibile tramite le opere buone o solo per grazia, sarà presentato solo nel più tardo (della fine anni '80) sonetto LXXXIV del *Canzoniere*, il quale sarà commentato in latino dal teologo Giorgio Benigno.

109. *benché*: 'poiché'. – *un tempo*: 'per un certo periodo di tempo', cioè nella vita mortale (Bigi).

felicità qual non misuran gli anni.* ^{110-12.}
 Al poco molto bene, al brieve eterno
 dà, e così non ne defraudi o inganni.
 O redentor del mondo dallo inferno, 115
 o ver refugio, o unica salute,
 che salvi tutto sotto el tuo governo;
 o ben de' ben, virtù d'ogni virtute,
 io so che dato m'hai l'eternitate
 perché peggio non sia che bestie brute. 120
 Perché la tua ardente caritate^{121.}
 amor nel vaso della mente infonde,
 onde possiamo amar la tua bontate;
 così nostro intelletto al tuo risponde,
 e se intendiam, l'intelligenza tua 125
 ci allumina alle cose alte e profonde.
 Come dalle tue due le nostre dua
 vengon, tua vita, in ordine primiera,
 in nostra vita vuol la parte sua.^{127-29.}
 Per te, vita, viviamo, e se a noi vera 130
 cognizion dà d'alcune immortal' cose,
 e volontà che alle mortali impera,^{132.}
 prima la vita desti, che rispose,
 eterna, alla tua eterna et immutabile,
 qual prima all'altre due in noi si pose.^{135.} 135
 Così, di queste tre ciascuna è abile
 nel modo suo l'eternità fruire,

* 127. *dua*: P. *due* – 130. *se*: S. om.

110-12. 'O Dio, retribuisce gli affanni e le sofferenze della vita terrena, e possa la tua felicità, che è eterna (*qual non misuran gli anni*), appagare ogni nostro desiderio (*abbrevi 'disiri'*), concetto già espresso ai vv. 100-2 (significativo il ritorno del verbo *retribuisci-retribuiri*). Riprende da questa terzina la parafrasi dell'*Oratio* ficiniana: «si iubes temporalia pro te colendo relinquere, neque pro temporalibus eterna retribuisti» (rr. 56-57).

121. *Perché*: si collega al *così* del v. 124, e di lì al v. 127, dove *le tue due* sono appunto la *caritate* (amore) della terzina ai vv. 124-26 e *l'intelligenza* di quella ai vv. 127-29.

127-29. 'E come il nostro amore e la nostra intelligenza (*le nostre dua*) discendono (*vengon*) dalle tue, così, anche la nostra vita, poiché la tua vita, che preesiste alla nostra, vuole essere omaggiata (*vuol la parte sua*); cfr. *Oratio*, rr. 62-66: «Nempe quemadmodum clara intelligentia tua et charitas ardens intelligentiam et voluntatem nostram ad te inspiciendum amandumque illuminat accenditque et format in ipsam et unit ipsi, sic eterna vita tua vitam nostra perpetuo in ipsa vivificat». All'interno del pensiero ficiniano, infatti, l'anima condivide con Dio la vita, la volontà e l'intelletto; fra queste tre cose Dio dona all'uomo innanzitutto la vita, affinché egli abbia cognizione della propria immortalità, e solo dopo la volontà, affinché egli desideri ritornare a lui, ma il concetto prende almeno dal 1474, anno di stesura del *De Christiana religione* una dimensione più religiosa, secondo la quale la vita è la dimostrazione intrinseca dell'immensa bontà di Dio; a quest'argomento è comunque dedicato l'intero III libro del *De vita* (1489).

132. *e*: 'e poi'. – *immortali*: *scil.* 'cose'. – Il compito della volontà è desiderare Dio, e in tal senso *imperare* alle cose mortali, senza lasciarsi sedurre da esse.

135. *all'altre due*: ancora la volontà e l'intelletto.

fatte immortale, in eterno durabile:^{* 138.}
 lo 'ntelletto intendendo, el buon disire
 volendo e, pria, la vita che ne è data 140
 vivendo, senza mai poter morire.
 Sendosi agli altri due comunicata
 l'eternità, atti posteriori,
 prima nella vita è, che prima è nata.^{142-44.}
 Porrai dunque ancor fine a' miei dolori; 145
 saran beāti per eredità^{146.}
 e per grazia abundante e nostri cori.
 Almeno or qualche parte ce ne fa':^{148.}
 fa' che alquanto gustiam speranza certa,
 in questa vita, della tua bontà. 150
 Se non ti piace ancor, perché nol merta
 l'anima ancora, almen, noi ti prieghiamo,
 mostra la via della salute aperta.^{153.}
 Concedi che ingannar non ne lasciamo
 da mondane lusinghe corruttibile, 155
 né 'l certo per l'incerto e van perdiamo.
 Fortificando il cor contra il terribile
 impeto di Fortuna e sua minaccia,^{157-58.}
 a cui cede talor l'uom ch'è sensibile,^{159.}
 mostra benigna a noi la santa faccia; ^{160.} 160
 o Padre, a' tua figliuoli indulgentissimo,^{161.}
 la tua misericordia apra le braccia.^{162.}
 Recrea quei che creāsti, o bene amplissimo;^{163.}
 aiuta noi, perché di te sol nati
 siam, Padre onnipotente e clementissimo. 165
 Gli 'ntelletti e ' disir' nostri assetati

* 140. *volendo, e pria*: P. *volendo; e pria* – 147. *abundante*: S. *abundanti* – 163. *quei che*: S. *quos*

138. *immortale ... durabile*: sono femminili plurali.

142-44. 'Se l'eternità è presente anche nella volontà e nell'intelletto (*agli altri due*, cfr. la nota al v. 135), che sono qualità infuse da Dio nell'uomo dopo la vita, allora, a maggior ragione, l'eternità sarà propria anche della vita»; cfr. *Oratio*, rr. 72-73: «eternitas ipsa, que posterioribus actibus anime se communicat, priori iam actui, qualis vita est, se ipsa communicavit».

146. *per eredità*: essendo l'uomo figlio di Dio; ancora più esplicito Ficino: «tum hereditario iure» (*Oratio*, r. 74).

148. Cfr. *Oratio*, r. 75: «fac, oramus, participe [tue beatitudinis]».

153. *aperta*: da unire a *mostra*.

157-58. Altra insistenza sulla ineluttabile *impeto* di fortuna (l'*Oratio* ha semplicemente: "«ne ... mundi huius ... minis atque ictibus succumbamus», rr. 77-79).

159. *ch'è sensibile*: 'che ha ancora i sensi del corpo', e cioè 'mentre ancora vive'.

160. Affinché, come dice l'apostolo Paolo: «Nos vero omnes revelata facie gloriam Domini speculantes, in eandem imaginem transformamur a claritate in clarita tem tamquam a Domini Spiritu» (*II Cor.*, 3 18).

161. Simioni, seguito da Bigi, non pone virgola dopo *figliuoli*, considerando perciò *indulgentissimo* non come vocativo bensì come attributo di *Padre*.

162. Immagine analoga in *Purg.*, III 122: «ma la bontà infinita ha sì gran braccia» (Zanato).

163. Cfr. la ricostruzione del verso a p. ...

tua verità solo empie e bontà intègra;^{*}
né·lla cagion pensiam che n'ha crëati.^{168.}
Miserere alla figlia, infetta et egra,^{169.} 170
alma, dalla celeste patria lunge,
che esula in questa selva obscura e negra.^{171.}
Leva dal cor quel che da te il disgiunge,^{172.}
miserere del pianto lacrimoso,
pel disio della patria che 'l cor punge.
Ov'è la patria, ivi è vero riposo; 175
ov'è il padre e la patria, posa il filio;^{175-76.}
quivi è ben sommo, vero e copioso.
Inquïetudine è dov'è l'essilio,
e falso ben, anzi mal vero e aperto:
però fa' noi del tuo divin concilio.^{180.} 180
Allora al cor s'è qualche bene offerto,
allor viviam da' rei pensier' semoti^{182.}
e l'alma gusta qualche ben ch'è certo,
quando li nostri cor' pronti e devoti
pensano a te; e par che al suo ben giunga 185
l'alma, se drizza a te tutti i suoi voti.
Se advien che teco il suo pensier congiunga,^{187.}
allor quïesce: adunque da noi fugga
quel che da tal pensier l'alma dilunga.
Freddezza e diffidenza in noi si strugga, 190
e la disperazione, e l'alma poi^{190-91.}
a fede e speme e carità rifugga,^{192.}

* 168. *pensiam*: S. *possiam* – 192. *rifugga*: S. *risurga*

168. *la cagion*: 'la causa', cioè la causa prima, Dio creatore.

169. *miserere*: 'abbi pietà'; come anche al v. 173, è tratto dall'*Oratio* ficiniana («*Miserere nostri, pater indulgentissime, filiorum miserere tuorum ...*», 79-80; «*miserere tuorum, quesumus, tibi passim diebus et ...*», rr. 84-85). Il latinismo è biblico, dai *Salmi* (dove compare più spesso nella forma «*miserere mei*», ad es. a 4 2; 119 58, 132; 123 3; ecc.), ed era già naturalizzato nel volgare almeno dai tempi di Dante (cfr. *Inf.*, I 65: «*"Miserere di me"*, gridai a lui»; e Petrarca, *RVF*, LXII 12: «*miserere del mio non degno affanno*», CCCLXVI 120: «*miserere d'un cor contrito humile*»). – *infetta ed egra*: 'corrotta e malata' (Bigi); si noti l'uso di accompagnare un termine di lessico comune (*infetta*) ad un latinismo (*egra*).

171. *selva obscura e negra*: come nota Zanato, lo spunto ficiniano («*silva plena miseriis*», *Oratio*, rr. 83), ma l'aggettivazione dantesca, da *Inf.*, I 2.

172. 'Leva dal cuore ciò che gli impedisce di salire a te'.

175-76. Cfr. *Orazioni*, I 67-68: «A Te, dolce riposo, si conduce, / e Te, come suo fin, vede ogni pio»; IV 60: «fuor di Te, Dio, non è vero riposo».

180. *divin concilio*: il Paradiso'.

182. *semoti*: 'lontani' (stante il modello: «et a malis semoti vivere», *Oratio*, r. 87), «latinismo per la prima volta nel volgare» (Zanato).

187. *congiunga*: il soggetto è sempre *l'alma* del v. 183.

190-91. *Freddezza e diffidenza ... e la disperazione*: la prima deriva dalla mancanza di amore, la seconda dalla mancanza di fede e la terza dalla mancanza di speranza, le tre virtù teologali che sono invocate come rifugio dell'anima al veso successivo.

192. *rifugga*: 'si rivolga' (Zanato); sono le tre virtù teologali (cfr. ad es. *I Cor.*, 13 13).

sicché da te mai siam divisi noi.^{193.}
 O vita delle vite e vero lumine,^{194.}
 che ogni altro lume alluminar sol puoi,^{195.} 195
 dalla via vera erriam senza il tuo numine,
 e presto nelle tenebre cadremo
 exterior', seguendo il proprio acumine.^{198. 197-98.}
 Dunque fa' dal principio al fin supremo
 l'anima solo a te viva, et in tua luce 200
 luca quando è passato el punto extremo;^{201.}
 teco arda e goda, poiché si conduce^{202.}
 a te, infinito fin, verità, vita,^{202-3.}
 per te, via, che a tal ben se' nostro duce.^{204. 203-4.}
 Fanne amar la bellezza tua infinita, 205
 privi d'ansietà che'l cor tormenti,
 e te, ben sommo che ogni mente incita,^{207.}
 fruir possiam sempre avidi e contenti.

193. Cfr. *Inf.*, V 135: «questi, che mai da me non fia diviso».

194. *o vita delle vite*: cfr. *ibid.*, vv. 28-29: «vita vera onde par vegna / ogni altra vita». – *lumine*: in rima con *numine* e *acumine* anche nell'*Orazione Gratie a Te, sommo, exsuperante Nume* ai vv. 23, 25, 27; cfr. anche *Capitoli*, I 128: «il vero lume».

195. 'Tu che solo (*sol*) sei la luce (*alluminar ... puoi*) di ogni altra luce'.

198. *il proprio acumine*: 'il nostro intelletto', la cui debolezza condurrebbe inevitabilmente l'uomo al peccato, se non vi fosse la grazia di Dio.

197-98. *tenebre exterior'*: cfr. *Oratio*, rr. 93-95: «ne forte a te segregati, vita vitarum, lumine luminum, atque nobis ipsi relict, statim in *exteriores tenebras* tanquam mortui delabamur» (dove le tenebre esteriori sono la condizione dell'uomo diviso da Dio-luce); come osserva Zanato, il modello è evangelico (*Math.*, 8 12: «filii autem regni eicientur in tenebras exteriores: ibi erit fletus et stridor dentium»); 22 13; 25 30); la stessa richiesta è rivolta a dio nell'*Orazione Oda quest'hymno tutta la natura* 50-51: «le tenebre, ove l'anima par vanegge, / luce, illumina tu, che luce se'».

201. *il punto extremo*: *scil.* 'della vita terrena', cioè la morte (Bigi).

202. *arda e goda ... si conduce*: il sogg. è sempre *l'anima* del v. 200.

202-3. *si conduce ... a te*: 'si dirige verso di te per giacere in te'.

204. *per*: introduce il complemento di mezzo: 'tramite te, per mezzo di te'.

203-4. *verità ... via*: è la definizione di Cristo secondo l'evangelista Giovanni: «Ego sum via et veritas et vita» (*Gv.*, 14 6); cfr. *Orazioni*, I 69-70: «Tu se' principio, portatore e duce, / la via e il termin Tu sol, magno Dio».

207. *incita*: *scil.* 'ad amarlo' (Bigi).

Bibliografia

Opere di Lorenzo de' Medici,

. contenenti il *De summo bono*:

BIGI, Emilio (a cura di), *Scritti scelti*, Torino, UTET, 1977.

CALIARO, Ilvano (a cura di), *Poesie*, Milano, Garzanti, 2011.

MOLINI, Giuseppe (editore), *Opere di Lorenzo de' Medici detto il Magnifico*, Firenze, 2 voll., per Giuseppe Molini co' tipi Bodoniani, 1825; vol. II.

NARDINI, L., e DULAU, A. (editori), *Poesie del Magnifico Lorenzo de' Medici e di altri suoi amici e contemporanei, divise in due parti*, Londra, Presso L. Nardini e A. Dulau e Co., 1801.

ORVIETO, Paolo (a cura di), *Tutte le opere*, 2 voll., Roma, Salerno Editrice, 1992; vol. II.

SIMIONI, Attilio (a cura di), *Opere*, Bari, Laterza, 1939².

ZANATO, Tiziano (a cura di), *Opere*, Torino, Einaudi, 1992.

. altre:

› *Apollo e Pan*, in ZANATO, Tiziano, *Percorsi della bucolica laurenziana*, in CARRAI, Stefano (a cura di), *La poesia pastorale nel Rinascimento*, Padova, Antenore, 1998, pp. 145-50.

› *Capitoli*, in ZANATO, Tiziano, n *controrestauri al Canzoniere laurenziano*, «Rivista di Letteratura Italiana», XI 1993, pp. 524-33.

› *Laude*, a cura di Bernard TOSCANI, Firenze, Olschki, 1990.

› *Lettere*, vol. I (1460-74), a cura di Riccardo FUBINI, Firenze, Giunti-Barbera, 1981.

› *Rime spirituali. La rapresentatione di San Giovanni e Paulo*, a cura di Bernard TOSCANI, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2000.

Altri autori,

AGOSTINO, Aurelio,

Confessiones, Torino, Einaudi, 1966.

ALIGHIERI, Dante,

Convivio, a cura di Francesco FIORAVANTI e Claudio GIUNTA, in Id., *Opere*, vol. II, pp. 3-805.

Monarchia, in SHAW, Prudence, *La versione ficiniana della «Monarchia»*, «Studi Danteschi», LI 1978, pp. 289-408.

ARETINO, Giovanni,

De medicinae et legum praestantia, in *La disputa delle arti nel Quattrocento*, a cura

di Eugenio Garin, Firenze, Vallecchi, 1947.

ARISTOTELE,

MAZZARELLI, Claudio (a cura di), *Etica Nicomachea*, Milano, Bompiani, 2000.

BIBBIA,

Biblia sacra iuxta vulgatam versionem, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1983.

CICERONE, Marco Tullio,

Le tuscolane, Milano, Mondadori, 1967.

› DELLA MIRANDOLA, Giovanni Pico,

SICA, Gabriella, e TORNO, Armando (a cura di), *I sonetti*, Milano, La Vita Felice, 1996.

FICINO, Marsilio,

Lettere. Epistolarum familiarum liber I, a cura di Sebastiano GENTILE, Firenze, Olschki, 1990, vol I.

Opera omnia, 2 voll., Torino, Bottega d'Erasmus, 1983 (copia anastatica dell'ed. basileense del 1576).

GALATEO (DE FERRARIIS, Antonio),

in *La disputa delle arti nel Quattrocento*, a cura di Eugenio GARIN, Firenze, Vallecchi, 1947.

› LANDINO, Cristoforo,

Comento sopra la Comedia, a cura di Paolo PROCACCIOLI, 4 voll., Roma, Salerno, 2001.

Disputationes Camaldulenses, a cura di Peter LOHE, Firenze, Sansoni, 1980 (anche in *Prosatori latini del Quattrocento*, a cura di Eugenio GARIN, Milano-Napoli, Ricciardi, 1952; pp. 713-791).

Scritti critici e teorici, a cura di Roberto CARDINI, Bulzoni, 1974.

PETRARCA, Francesco,

Canzoniere, 2 voll., a cura di Marco SANTAGATA, Milano, Mondadori, 1996.

Rime e Trionfi, Milano, Rizzoli, 1957.

Secretum, a cura di Ugo DOTTI, Milano, BUR, 2009.

PLATONE,

Opere politiche, a cura di Francesco ADORNO, Torino, UTET, 1953.

PULCI, Luigi,

AGENO, Franca Brambilla (a cura di), *Morgante*, Milano, Mondadori, 1994.

SENECA, Lucio Anneo,

Lettere morali a Lucilio, 2 voll., a cura di Fernando SOLINAS, Milano, Mondadori,

1995.

VIRGILIO,
Eneide, Torino, Einaudi, 1967.

Studi sul *De summo bono*,

BUCK, August,
Der Platonismus in den Dichtungen Lorenzo de' Medicis, Berlin, Junker und
Dünnhaupt Verlag, 1936.

CASTELLITI, Annalisa,
«*Quid est felicitas, quod habet gradus, quod est aeterna*». *L'epistola «De felicitate»
di Marsilio Ficino*, «Studi Rinascimentali», IX 2011, pp. 53-71.

› HANKINS, James,
Lorenzo de' Medici as a Patron of Philosophy, in ID., *Humanism and Platonism in
Italian Renaissance*, 2 voll., Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2003; vol. II, pp. 273-
316.

Lorenzo de' Medici as a Student of Ficino. The De summo bono; ivi, pp. 317-50.

*Lorenzo de' Medici's De summo bono and the Popularization of Ficinian
Platonism*, in MEROI, Fabrizio, e SCAPPARONE, Elisabetta (a cura di), *Humanistica: per
Cesare Vasoli*, Firenze, Olschki, 2004; pp. 61-69.

KRISTELLER, Paul Oskar,
Recensione ad «August BUCK, *Der Platonismus in den Dichtungen Lorenzo de'
Medicis*, Berlin, Junker und Dünnhaupt Verlag, 1936», «Giornale Critico della Filosofia
Italiana», XIX 1938, pp. 149-53.

› MAININI, Lorenzo,
Rusticus, civis aut philolophus. *Epistemi a confronto, modelli intellettuali e una
"memoria dantesca" nel De summo bono di Lorenzo de' Medici*, in CANETTIERI, Paolo, e
PUNZI, Anna (a cura di), *Dai pochi ai molti. Studi in onore di Roberto Antonelli*, 2 voll.,
Roma, Viella Editrice, 2014; vol. II, pp. 991-1014.

MARTELLI, Mario,
Studi laurenziani, Firenze, Olschki, 1965.

› ORVIETO, Paolo,
Sul De summo bono di Lorenzo e sul primato della volontà, in *La toscana al tempo
di Lorenzo il Magnifico*, vol. II, pp. 385-412.

VISCARDI, Antonio,
La poesia religiosa del Magnifico Lorenzo, «Atti dell'Istituto Veneto», LXXXVII
1927-28, pp. 429-50.

WADSWORTH, James B.,

Landino's Disputationes Camaldulenses, Ficino's De felicitate and L'Altercazione of Lorenzo de' Medici, «Modern Philology», L 1952, pp. 23-31.

ZANATO, Tiziano,

Percorsi della bucolica laurenziana, in CARRAI, Stefano (a cura di), *La poesia pastorale nel Rinascimento*, Padova, Antenore, 1998, pp. 109-50.

Studi su Lorenzo de' Medici,

BIGI, Emilio,

Note testuali e interpretative su alcuni luoghi laurenziani, «Giornale Storico della Letteratura Italiana», CXXXI 1954, pp. 396-420.

BONARDI, Carlo,

Le Orazioni di Lorenzo il Magnifico e l'inno finale della «Circe» di G. B. Gelli, «Giornale Storico della Letteratura Italiana», XXXIII 1899, pp. 77-82.

BROWN, Allison,

Scala, Platina and Lorenzo de' Medici in 1474, in HANKINS, James, MONFASANI, J., e PURNELL, F. Jr., (a cura di) *Supplementum Festivum: Studies in Honour of Paul Oskar Kristeller*, Binghamton-New York, Medieval Renaissance Text and Studies, 1987; pp. 137-44.

› CARDINI, Roberto,

Landino e Lorenzo, in *La Toscana al tempo di Lorenzo il Magnifico. Politica Economia Cultura Arte*, Convegno di Studi promosso dalle Università di Firenze, Pisa e Siena (5-8 novembre 1992), 3 voll., Pisa, 1996, vol. II, pp. 449-461.

FUBINI, Riccardo,

Ancora su Ficino e i Medici, «Rinascimento», XXVII 1987, pp. 275-91 (ora anche in ID., *Quattrocento fiorentino. Politica diplomazia cultura arte*, Pisa, Pacini, 1996).

Ficino e i Medici all'avvento di Lorenzo il Magnifico, «Rinascimento», XXIV 1984, p. 3-52.

GORNI, Guglielmo,

Su Lorenzo poeta. Parodia, dilette e noie della caccia, in Garfagnini, Gian Carlo (a cura di), *Lorenzo il Magnifico e il suo mondo*, Convegno internazionale di studi (Firenze, 9-13 giugno 1992), Firenze, Olschki, 1994, pp. 215-23.

HYATTE, Reginald,

A poetics of Ficino 'Socratic Love': Medieval Discursive Models of Amor in Marsilio Ficino's and Lorenzo de' Medici's Amatory Epistles, «Fifteenth-Century Studies»,

XX 1993, pp. 99-117.

OVERGAAUW, Eef, e SANZOTTA, Valerio,

Una lettera sconosciuta di Marsilio Ficino a Lorenzo de' Medici nella Sammlung Darmstaedter della Staatsbibliothek zu Berlin, «Interpres», XXIX 2010, pp. 171-82.

› ROCHON, André,

La jeunesse de Laurent de Médicis (1449-1478), Paris, Les Belles Lettres, 1963.

› TANTURLI, Giuliano,

La Firenze laurenziana davanti alla propria storia letteraria, in WALTER, Ingeborg (a cura di), *Lorenzo il Magnifico e il suo tempo*, Roma, Donzelli, 2005, pp. 1-38.

TOSCANI, Bernard,

(a cura di), *Lorenzo de' Medici. New Perspectives*, Proceedings of the International Conference Held at Brooklin College and the Graduate Center of the City of New York, April 20 – May 2, 1992, a cura di Bernard TOSCANI, New York, Peter Lang Publishing, 1993.

› GARFAGNINI, Giancarlo,

Lorenzo de' Medici. Studi, Firenze, Olschki, 1992.

(a cura di), *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone. Studi e documenti*, 2 voll., Firenze, Olschki, 1986.

GENTILE, Sebastiano,

In margine all'epistola «De divino furore» di Marsilio Ficino, «Rinascimento», XXIII 1983, pp. 33-77.

Per la storia del testo del «Commentarium in Convivium» di Marsilio Ficino, «Rinascimento», XXI 1981, pp. 3-27.

Un codice magliabechiano delle epistole di Marsilio Ficino, «Interpres», III 1980, pp. 80-157.

KRISTELLER, Paul Oskar,

Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino, Firenze, Le Lettere, 1988.

Supplementum Ficinianum, 2 voll., Firenze, Olschki, 1937.

ORVIETO, Paolo,

Lorenzo de' Medici e l'Umanesimo toscano nel secondo Quattrocento, in Malato, Enrico (a cura di), *Storia della letteratura italiana*, vol. III, Roma, Salerno Editrice, 1996.

SCARANO, Nicola,

Il Platonismo nelle poesie di Lorenzo de' Medici, «Nuova Antologia», XLVI 1893, pp. 605-23.

WADSWORTH, James B.,

Lorenzo de' Medici and Marsilio Ficino: an Experiment in Platonic Friendship,

«Romanic Review», XLVI 1955, pp. 90-100.

WILKINS, Ernst H.,
Lorenzo de' Medici and Boethius, «Modern Philology», XV 1917-18, pp. 255-56.

› ZANATO, Tiziano,
n *controrestauri al Canzoniere laurenziano*, «Rivista di Letteratura Italiana», XI 1993, pp. 453-533.
Note a una monumentale edizione laurenziana, «Rivista di Letteratura Italiana», X 1992, pp. 289-360.
Saggio sul «Comento» di Lorenzo de' Medici, Firenze, Olschki, 1979.
Varia fortuna di un sonetto teologico laurenziano, «Filologia moderna», IX 1987, pp. 429-42.

Altri studi,

CARASSITI, Anna Maria,
Dizionario di mitologia greca e romana, Roma, Newton & Compton, 1996.

› CARDINI, Roberto,
La critica del Landino dalla «Xandra» alle «Disputationes Camaldulenses», «Rinascimento», VII 1967, pp. 177-234 (ora anche in volume, ID., *La critica del Landino dalla Xandra alle Disputationes Camaldulenses*, Firenze, Sansoni, 1973).

COSTA, Iacopo, *Vita activa e vita contemplativa tra Alberto Magno e Goffredo di Fontaines*, in *Vie active et vie contemplative au Moyen Age*, Atti del seminario di Roma (Roma, 5 dicembre 2003), Roma, 2005; pp. 53-81.

DAVIES, Johnatan,
Marsilio Ficino Lecturer at the «Studio Fiorentino», «Renaissance Quarterly», XLV 1992, pp. 785-90.

› DE ROBERTIS, Domenico,
Dante poeta della rettitudine, in MEROI, Fabrizio, e SCAPPARONE, Elisabetta (a cura di), *Humanistica: Per Cesare Vasoli*, Firenze, Olschki, 2004; pp. 1-18.

› DIONISOTTI, Carlo,
Dante nel Quattrocento, in *Atti del Congresso internazionale di Studi Danteschi* (20-27 aprile 1965), 2 voll., Firenze, 1965, vol. I, pp. 333-378.

ORVIETO, Paolo,
Pulci medievale. Studio sulla poesia volgare fiorentina del Quattrocento, Roma, Salerno Editrice, 1978.

SHAW, Prudence,

La versione ficiniana della «Monarchia», «Studi Danteschi», LI 1978, pp. 289-408.

TANTURLI, Giuliano,

I Benci copisti. Vicende della cultura fiorentina volgare fra Antonio Pucci e il Ficino, «Studi di Filologia Italiana», XXXVI 1987, pp. 197-313.

VASOLI, Cesare,

(a cura di), *Idee, istituzioni, scienza e arti nella Firenze dei Medici*, Firenze, Giunti-Martello, 1980.

Quasi sit Deus. Studi su Marsilio Ficino, Lecce, Conte, 1999.

VITI, Paolo,

L'umanesimo toscano nel primo Quattrocento, in MALATO, Enrico (a cura di), *Storia della letteratura italiana*, vol. III, Roma, Salerno Editrice, 1996.

Appendice.

Loci critici.

IV 79.

In questo passo è certo che *Spano* sia un toponimico per Averroè (Ibn Rushd), ma Giovanni Papini nella sua antologia di scritti di Lorenzo, che per il *De summo bono* fa riferimento all'ed. Molini (la quale accoglie la lezione di P),³ avanza la possibilità che questo *Spano* sia Pietro Ispano, papa dal 1276 al 1277 con il nome di Giovanni XXI (Pietro di Giuliano, Lisbona 1220 c.a – Viterbo 1277), citato in Dante, *Par.*, XII 135: «Pietro Spano, lo qual giù luce in dodici libelli» (pur con l'avvertenza che alcuni scritti a lui attribuiti sarebbero dubbi).⁴

Quanto a questa seconda ipotesi, non vi è dubbio che la figura di Giovanni XXI possedesse delle qualità (era ritenuto un uomo di grande ingegno, esperto in tutte le scienze e discipline, medico abilissimo ed alchimista, e da alcuni persino un mago), e l'autorità storica per assurgere a figura esemplare, considerato soprattutto che la tradizione a lui attribuiva pressoché ogni opera redatta da autori suoi omonimi (si è certi della paternità di due trattati di medicina, il *De oculo* e il *Diete super cyrurgia*, ma a lui vengono assegnate varie opere filosofiche, fra cui spiccherebbero un *Tractatus* di logica e due commentari al *De anima* e al *De animalibus* di Aristotele). Di conseguenza, già negli anni in cui Dante componeva la *Commedia*, Giovanni XXI veniva considerato, da un punto di vista etico e politico, un papa esemplare, avendo egli cercato di mantenere la pace fra gli Asburgo e gli Angiò e fra Alfonso di Castiglia e Filippo III di Francia in direzione di una guerra santa contro i Saraceni e di dare seguito agli accordi stabiliti fra le Chiese d'oriente e d'occidente nel II concilio di Lione del 1274, e dal punto di vista teologico, un antiavverroista (emana nel 1277 una bolla contro i tomisti della facoltà di teologia dell'Università di Parigi, spec. Boezio di Dacia, Sigeri di Brabante, e si schiera dalla parte dei francescani). Queste posizioni teologiche di Giovanni XXI avrebbero accentuato ulteriormente la tendenza a far convergere su di lui altre opere apocrife, o di autori (quasi) omonimi, a carattere filosofico, e avrebbero finito col tramandare una figura di esperto di Aristotele e di grande teologo ben poco rispondente alla realtà (basti pensare che, nella disputa contro i Parigini, egli non agisce di propria volontà, ma spinto dalle pressioni dell'arcivescovo di Parigi Étienne Tempier).

Tuttavia, nonostante la figura di Pietro Spano abbia il vantaggio di individuare una fonte illustre com'è Dante, il fatto che Dante lo rappresenti come uno dei pochi papi dell'intera *Commedia* meritevole degli onori celesti dimostra che egli non si rifaceva alla tradizione che giudicava Giovanni XXI un eretico, avverso all'esistenza degli ordini religiosi, erede in parte della libellistica contemporanea alle vicende parigine (specie di parte domenicana), in parte delle critiche del clero tedesco (avverso o comunque deluso da un papa portoghese che ritenevano trascurasse i loro interessi) e in parte della storiografia

3 I testi di quest'edizione sono una revisione dell'ed. Carducci delle opere di Lorenzo (priva del *De summo bono*), dell'ed. Molini e dell'aldina del 1554; cfr. Lorenzo de' Medici, *Poemi*, con prefazione di Giovanni Papini, Lanciano, Carabba, 1911, p. 8.

4 *Ibid.*, p. 89.

pontificia (con la sua usuale retrospettiva infamante), non darebbe a Lorenzo il diritto, in questo verso, di porre il papa fra due pensatori non ortodossi, per di più proprio averroisti, come Ibn Sinna e Al-Ghazali, e si tratta infatti di una terna tutta araba. Inoltre, nella *De felicitate*⁵ (e di lì nel *De summo bono*), e in generale in tutti gli scritti del Ficino maturo, la critica è rivolta collettivamente ai commentatori arabi di Aristotele, i quali sono accusati di aver travisato il messaggio aristotelico, il quale non dev'essere considerato come autosufficiente, ma propedeutico alla teoria platonica dell'amore, e infine ad una fede di tipo cristiano in Dio; una qualsiasi altra interpretazione avrebbe infatti ridotto lo Stagirita ad un eretico seguace del falso, com'era accaduto proprio ad Averroè, le cui teorie implicavano come loro conseguenza la negazione dell'immortalità dell'anima individuale e l'eternità del mondo, in contrasto con il creazionismo delle religioni rivelate.

II 31-45.

Le parole di Marsilio annunciano già gli argomenti che verranno affrontati nel resto dell'opera, mentre presentano, sin dall'apertura dell'opera, in modo velato, le conclusioni che costui raggiungerà riguardo il sommo bene. Il personaggio di Marsilio rappresenta qui l'uomo desideroso della salvezza (e perciò anche Lauro), il quale, *già stanco e lasso dell'andare* (v. 31), giunge però al *dove* (v. 32), rimando anaforico al *bel fonte* (v. 28) comparso nella cornice nella quale si descrive il *locus amoenus*. Al *bel fonte* Marsilio si ferma (v. 28: «fermosse»), stanco di camminare, e siede (v. 29: «poi che assiso fu»), dopo esservi giunto *guidato da qualche nume felice* (v. 33). E mentre Marsilio non è stupito dalla presenza di Alfeo (v. 37) presso al *bel fonte*, in quanto questi è, fra i *prudenti pastori, certo il più saggio* (v. 35) e di *lunga età* più anziano rispetto allo stesso filosofo (v. 36), l'incontro con Lauro sul *silvestre monte* crea in lui *gran meraviglia* (v. 39-40). Marsilio, d'altra parte, afferma di trovarsi spesso insieme al pastore presso il *fonte*, e talvolta *sotto qualche ombroso faggio* (vv. 38-39), che già negli autori classici è pianta ... A ciò si aggiunga che qui la montagna si oppone alla città non solo da un punto di vista topografico, neppure nella convenzione di un *conflictus* fra vita di città e vita di campagna,⁶ ma anche da un punto di vista simbolico, poiché essa è connotata fin dagli autori classici al contempo come luogo di svago e di contemplazione filosofica.

IV 136-38.

Può essere utile il confronto con una canzone come la dantesca *Doglia me reca*, la quale adotta al contempo un andamento sentenzioso e prescrittivo, trattando dell'avarizia e di come l'avarò procuri danno tanto a se stesso quanto alla collettività, e uno suasorio,

5 Cfr. Ficino, *Lettere* I, pp. 203-204.

6 La *Nencia da Barberino* e il *De summo bono* (questo almeno per le parti appartenenti alla 1^a redazione), al netto della differenza di toni (comico-burlesco il primo, didattico-filosofico il secondo), condividono l'ambientazione bucolico-pastorale, ma mentre nella *Nencia* il basso e comico amore del mandriano Vallera lo induce a muoversi dalla città alla campagna ed ai luoghi frequentati dalla sua *Nenciozza*, il *De summo bono* si svolge in una montagna che è tanto fisica quanto simbolica, collocata in un altro mondo, quello dell'idillio, allo stesso modo delle menti di coloro che vi si sono recati, non importa se per evasione dalla città, come Lorenzo, o per la riflessione filosofica.

vòlto a convincere le donne nobili a disprezzare l'uomo avaro, a partire dal principio per cui non può esservi vero amore allorché i due amanti non siano di pari dignità morale (e si ricordi che l'avarizia era uno fra i peccati più biasimati del Medioevo), i quali impongono perciò all'autore un sostenuto impiego di procedimenti e stilemi della retorica scolastica. Poiché tali intenti sono presenti – pur in diversa proporzione – anche entro il *De summo bono* di Lorenzo, è lecito indagare quanto la sua tecnica argomentativa si conformi ai canoni della scolastica medievale ponendo fianco a fianco il confronto fra le rispettive conclusioni (di *Doglia me reca* si esclude ovviamente il congedo) dei due componimenti:

Così *conchiuderem*, per quel ch'è
ditto,
che se lo amor più merta, ALCUN non
pensi
che maggior premio non li sia prescritto;
A chi cerca veder, veder conviensi,
MA allo amante, della cosa che ama,
gauder sempre ...

(IV 136-138)

Vedete come *conchiudendo* vado:
che non dee creder QUELLA
CUI par bene esser bella
essere amata da questi cotali;
MA se biltà tra ' mali
volemo anumerar, ...
(*Doglia mi reca*, vv. 137-142)

Come si vede, l'inizio della conclusione è identificato tramite un verso formulare, reso riconoscibile da un verbo significativo (*Dsb*: «conchiuderem», *Doglia mi reca*: «conchiudendo»), da un richiamo generico a quanto esposto in precedenza (*Dsb*: «per quel ch'è ditto», *Doglia mi reca*: «Vedete come»), e dal *che*, calco dal latino scolastico *quod*, con la funzione di introdurre le due sentenze conclusive, una in cui si invita l'interlocutore tipo a recepire correttamente (o meglio, a non recepire erroneamente) quanto enunciato nella trattazione precedente (*Dsb*: «alcun non pensi», *Doglia mi reca*: «non dee creder quella»), e l'altra, un'avversativa ben segnalata (qui, in entrambi gli autori, da «ma»), che espone in positivo le conclusioni per cui il dubbio sia infondato.
vv. 157-162: Ficino risponde alle domande di Lorenzo di II 59-63.

Altro.

Ficino, *Argumentum de summo bono* (in Kristeller, *Supplementum* II, p. 96).

Summum bonum est quod et absens propter se appetitur et presens implet appetitum. In bonis igitur externis non reperitur cum propter aliud appetantur, scilicet propter corpus et animam. In bonis insuper corporis non consistit, cum non impleant appetitum. In bonis ergo animi. Sed numquid in moribus? Non, qui in pugna et labore versantur. Laborem vero propter se appetit nemo. Restat in contemplatione. Sed in qua? Non creatarum rerum, quia talis cognitio non implet mentem que semper rei cognoscende inquirat causam causarum. Quod ex eo confirmatur, quod quemadmodum summa lux oculi reperitur in ea luce que summa est in genere lucidorum, ita summum anime bonum in eo bono quod est in bonorum genere summum, id est Deus. Quapropter in ipsa Dei cognitione summum est anime bonum. Non autem in ea cognitione Dei quam anima corpori coniuncta

consequitur, quia non satiat voluntatem. Igitur in ea quam separata denique possidebit. Sed num cognitio illa propter se appetitur an propter gaudium? Propter gaudium. Cognitio enim rei cuiuslibet non simpliciter vel propter se queritur. Multa enim nosse nollemus, quia cognita nos affligunt. Sed ea cognitio queritur qua gaudeamus. Sicut ergo voluptas in rebus corporalibus ipsa mensura est appetendi, ita ut eam propter se cupiamus et alia tanto magis quanto maiorem in eis voluptatem speramus: ita in spiritualibus gaudium mensura est voluntatis, que veritatem videre desiderat ut visa gaudeat veritate. Igitur gaudium in visione divina summum est anime bonum.