

REVUE DES ÉTUDES ITALIENNES

dirigée par François Livi et Claudette Perrus

Nouvelle série. Tome XLII

Nos 1-2 . Janvier-Juin 1996

SUR LE TASSE

D. B. , <i>Présentation</i>	3
DANIELLE BOILLET, <i>Clorinde, de la « Jérusalem délivrée » à la « Jérusalem conquise »</i>	7
MARZIANO GUGLIELMINETTI, <i>Quando « appare la persona del poeta ». Saggio sulle rime autobiografiche del Tasso (1557-1579)</i>	55
PAOLO LUPARIA, <i>Trinitas Creatrix. Appunti sulla teologia platonica del Tasso nel « Mondo creato »</i>	85
FRANÇOISE GRAZIANI, <i>Le miracle de l'art : le Tasse et la poétique de la meraviglia</i>	117
BIBLIOGRAPHIE	141
<p>F. TOSO, <i>Storia linguistica della Liguria</i>, vol. I : <i>Dalle origini al 1528</i> (J. Nicolas) ; O. MICHEL, <i>Vivre et peindre à Rome au XVIII^e siècle</i> (E. Cantavenera Legros) ; A. BATTISTINI, <i>La sapienza retorica di Giambattista Vico</i> (D. Luglio) ; P. CRISTOFOLINI, <i>Vico et l'histoire</i> (D. Luglio) ; N. JONARD, <i>L'Italie des Lumières. Histoire, société et culture du XVIII^e italien</i> (R. Abbrugiati) ; G. COSTA, <i>Un moderato delle lettere. Le varianti ossianiche di Cesarotti</i> (P. Ranzini) ; P. PELOSI, <i>I fiumi del tempo, i luoghi dell'anima. Tempo e spazio nei « Canti » leopardiani</i> (E. Cantavenera Legros) ; AA. VV., <i>Antonio Fogazzaro le opere i tempi</i>, a cura di Fernando Bandini e Fabio Finotti, <i>Atti del Convegno Internazionale di Studio Vicenza, 27-28-29 aprile 1992</i> (M. Cassac) ; <i>Ciasarsa</i> (F. Cadel).</p>	
NOUVELLES BRÈVES	155
LIVRES REÇUS	157

TRINITAS CREATRIX. APPUNTI SULLA TEOLOGIA PLATONICA DEL TASSO NEL « MONDO CREATO »

« Un valore significativamente esponenziale » in rapporto all'interpretazione complessiva del tema sacro, e dunque al cruciale problema della religiosità tassiana, viene attribuito da Giovanni Getto all'invocazione alla Trinità che apre il *Mondo creato*.

« In tutti questi versi, e in quelli che seguono — argomenta il critico —, non si avverte il palpito di un'ansia schiettamente religiosa, l'adorante emozione del divino, quale si può trovare nelle pagine di alcuni mistici. In essi sembra piuttosto determinarsi una solenne liturgia, e risuonare l'aria maestosa e un po' facile di un canto corale. L'effetto a cui il poeta tende è quello di un'azione spettacolare, di una musica di parata. Il mistero si trasforma da realtà spirituale, partecipata dall'intelligenza o dall'anima, in realtà puramente decorativa, diventa occasione di un'aulica festa ».

E dopo avere contrapposto il Dio di Manzoni, « vivente nel cuore degli uomini », e quello di Dante, « metafisicamente concepito come atto puro, mente e legge dell'universo, monarca supremo, legislatore e giudice, fonte di grazia e di giustizia », al Dio del Tasso (« [...] re maestoso, che, lungi dall'essere intuito al vertice del mondo e della natura, si manifesta sotto le volte del tempio cattolico, dove appare effigiato in alto, entro le cupole dipinte di affollati trionfi di santi e di angeli librati su nubi, il Dio appunto di cui non sono i cieli a narrare la gloria, ma le dorate chiese barocche, nelle quali, come in regge fastose, si svolge lo splendido cerimoniale del culto »), conclude :

« La religiosità del Tasso si traduce dunque in vicenda esteriore e teatrale, in una celebrazione liturgica in cui le formule teologiche valgono non solo come elementi e frammenti di prediche e di preghiere, ma ancora come immagini e figure che variamente si mescolano alla pompa del rito e al corpo della gerarchia¹ ».

Ho voluto citare per esteso questa eloquente pagina dell'illustre studioso perché essa appare esemplare di un modo di leggere il poema del *Genesi* che resta sostanzialmente estraneo alla intima necessitazione, alla complessa orditura, alla tensione speculativa che improntano l'ultima fatica poetica del Tasso.

Lungi dal costituire una macchinosa e teatrale esibizione di fasto barocco, una congerie di formule teologiche pomposamente decorative estrapolate senza distinzione dagli ingegnosi paradossi della liturgia come dalle acutezze concettistiche delle prediche, la protasi del *Mondo creato* mi sembra fornire una segreta chiave di lettura del poema.

Non è certo sorprendente che l'epos della creazione prenda il suo avvio da una invocazione alla *Trinitas creatrix*. Occorre tuttavia ricordare che per il Tasso questa dottrina non rappresenta una acquisizione pacifica riposante nella

¹ G. GETTO, *Malinconia del Tasso*, Napoli, Liguori, 1979³, pp. 320-321.

pigra indiscutibilità del dogma, bensì l'esito di una inquieta ricerca². Non pare casuale, per esempio, che proprio in una delle « lettere poetiche » a Scipione Gonzaga, quasi incidentalmente e per la prima volta, si affacci, con significativa giuntura, il dogma trinitario in rapporto al tema cosmogonico : emblema dei dubbi di natura teologica che assillavano il poeta, ma più ancora — si direbbe — nodo irrisolto, quesito esistenziale e filosofico sul quale concentrare, in una prospettiva futura e con tensione volontaristica, l'impegno speculativo.

All'amico scriveva il 1° ottobre 1575 :

« La ringrazio ancora infinitamente che m'abbia insegnato che la creazione sia opera di tutte tre le Persone [...] : ché certo in questo io predea bruttissimo errore ; ma un dì, se m'avvanzerà tempo, o se n'avrà a bastanza, anch'io vo' divenir gigante³ ».

Che la battuta non abbia un mero significato episodico è confermato da una lettera più tarda (« Di prigione in Sant'Anna questo dì XVII di maggio MDLXXX ») al marchese Giacomo Buoncompagno. Nel fornire *a posteriori* un preciso resoconto della sua precipitosa e fatale andata a Bologna alla fine di giugno del 1575 per confessarsi all'Inquisitore, il Tasso ricorda di avere ammesso in quel drammatico colloquio che :

« [...] come filosofo era stato dubbio ne l'immortalità dell'anima, ne la creazione del mondo, ed in altre cose ; e gli confessai ancora d'aver avuta opinione, che la misericordia infinita di Cristo dovesse salvar l'anima di que' giusti i quali, non per altro difetto che per mancanza di fede, sono immeritevoli de la gloria del paradiso ; ma non gli dissi nondimeno di aver avuta alcuna opinione luterana o ebraica. Ma scrivendo a l'imperatore io ho detto d'aver ebraizzato, e di non aver creduto a l'autorità del papa e d'essere stato in molte cose non più inclinato a le opinioni de' cattolici che de' luterani⁴ ».

Da un lato l'angosciata sensibilità del poeta sembra percepire lucidamente, con l'exasperata reattività del malinconico e insieme con un senso di vertigine, la portata della rivoluzione copernicana resa possibile nell'universo spirituale dalla Riforma, in virtù della quale « non più la Chiesa, ma l'individuo è diventato fattore determinante della vita religiosa⁵ » ; oscuramente si agita, sullo sfondo, la dottrina della predestinazione e il mistero della Grazia nella sua abissale incomprendibilità, centro della dogmatica protestante, con i connessi problemi

² Per qualche osservazione preliminare circa la sofferta genesi del poema rimando al mio lavoro *Il « Mondo creato » poema sapienziale*, in « Giornale storico della lett. it. », CLXIV, 1987, pp. 1-33. E si veda ora il recentissimo saggio di G. SCIANATICO, *Il poema « meraviglioso »*. Per un'ipotesi sul « Mondo creato », nel volume *Dall'idillio alla visione. Paesaggi della differenza tra Rinascimento e Barocco in area napoletana*, a cura di R. Cavaluzzi, pres. di F. Tateo, Manduria-Bari-Roma, Lacaita, 1994, pp. 61-98.

³ T. TASSO, *Lettere* a cura di C. Guasti, Firenze, Le Monnier, 1854-1855, vol. I, n. 47, p. 116.

⁴ Ivi, II, n. 133, pp. 83-84. Si noti che nella frase « ma non gli dissi nondimeno ecc. » il *non*, assente nel testimone a stampa, è una integrazione, a mio giudizio opportuna, del Guasti.

del *sacrificium intellectus* e della negazione del libero arbitrio (« Onde se ben io più facilmente intendo come si provi la Trinità, che come insieme si salvi la prescienza d'Iddio e il libero arbitrio dell'uomo (punto che Alessandro nel libro del Fato non potendo intendere, s'indusse a dire, che gli dei sapevano le cose contingenti come contingenti, cioè incertamente); e nondimeno intendo insieme, che ciò avviene o per alcun mio particolare difetto, o per imperfezione de l'umana cognizione; non perché quella che è maggior difficoltà nel nostro intelletto, o maggior difficoltà ne la cosa stessa, sia maggior difficoltà in Dio; il qual intende non secondo la lor natura, come piacque ad Alessandro, ma secondo il suo modo di conoscere, come volle Boezio; e può certamente prevedere le cose contingenti, lasciandole in lor natura e tal quale⁶. »)

Dall'altro lato è verosimile che l'enigmatico accenno ad alcuna opinione ebraica da lui coltivata e l'ammissione stessa di avere ebraizzato rimandino ancora al tema della creazione particolarmente in rapporto all'uomo. Come non connetterli con un impegnativo passo del *Mondo creato* (VI, 1640-1708) nel quale l'invettiva contro il « Giudeo protervo ed empio » si occasiona appunto dalla negazione ebraica del mistero di una *Trinitas creatrix* adombrato dal *Faciamus hominem* del *Genesi* (« [...] O sorda e cieca mente, / O sciocchezza, o follia d'alma profana! / Molti servi raccorre e farli degni / di tanto officio e rifiutare il Figlio? / Pensa a quel che poi segue: "A nostra imago / L'uomo facciam". / Forse una imagin sola / Han con gli Angeli Dio, come una forma / Istessa è necessaria al Padre, al Figlio?» vv.1683-1690)⁷?

Il bersaglio polemico di questi versi è — sulla scorta di San Basilio (*Hexaëmeron*, IX,6) — l'esegesi dei Giudei ellenizzanti e particolarmente di Filone, che alle divinità secondarie cooperanti con il Dio del *Timeo* platonico nella creazione dell'uomo sostituisce e fa corrispondere (*De opificio mundi*, XXIV, 72) il ministero degli angeli creatori, al cui intervento andrebbe riferito il numero plurale dell'allocuzione divina.

L'ampia confutazione della tesi filoniana e del monoteismo ebraico negatore del Figlio condotta nel poema assumerebbe perciò anche il significato di una palinodia.

Del resto la famosa lettera a Scipione Gonzaga del mercoledì santo 1579, la prima scritta da Sant'Anna, della quale ho cercato di dimostrare in altra

⁵ H. JEDIN, *Il concilio di Trento*, tr. it., Milano, Jaka Book, 1985, p.10.

⁶ T. TASSO, *Lettere*, cit. II, pp. 91-92. Su questo argomento è da ricordare quanto osserva l'Hauser: « Del pensiero della Riforma, nulla ha influito tanto sugli artisti del Manierismo, nulla sembra averne suscitato il consenso come la negazione del libero arbitrio. Quell'aspetto forzato, meccanico, marionettistico, che l'uomo assume agli occhi del manierista, esprime lo stesso senso di costrizione, d'inibizione, di cattività nel fragile involucre corporeo e nella vita terrena che è anche alla base della antropologia luterana » (A. HAUSER, *Il Manierismo. La crisi del rinascimento e l'origine dell'arte moderna*, tr. it., Torino, Einaudi, 1988², p.65).

⁷ Cito il testo da me costituito per l'Edizione Nazionale delle opere del Tasso, e ancora inedito.

occasione la fondamentale importanza in rapporto alla genesi del *Mondo creato*, pone il mistero di una Trinità non esplicita ma latente (il Padre e il Figlio generato nello Spirito Santo) al vertice dell'interrogazione metafisica, e lo vede riverberarsi all'infinito nell'« ambizioso artificio » della *Natura naturans*, nei suoi meravigliosi arcani di saggia e possente maestra, quasi correlativi oggettivi, *icones symbolicae* e ombriferi prefazi in cui si manifesta lo splendore di un'unica verità nascosta e sfuggente :

« E se il mio intelletto non capisce come sia l'eterna generazione del figliuolo non creato, né fatto dal padre, ma generato, o com'egli, incarnandosi, accoppiasse la divinità con l'umanità in guisa che una sola persona in due nature ne risultasse ; e se il mio intelletto, dico, s'abbaglia a questo sole di certissima verità, qual meraviglia è, poiché ancora molte fiate resta abbarbagliato ad alcuni piccioli raggi de le cose naturali^{8?} »

L'apostrofe e l'invocazione del *Mondo creato* non hanno in realtà nulla di facile. Colpiscono semmai, in questa pagina, tanto l'estrema densità concettuale e la ricchezza sorprendente di riferimenti teologici, quanto il dispiegarsi, grave e lento nello stile « magnifico », del dramma trinitario in una graduale e crescente espansione di epiteti di apposizioni di proposizioni relative che evocano un processo sottratto alla dimensione del tempo, la circolarità in sé conclusa dell'Essere, di cui sono figura le insistite metafore del rispecchiamento e del moltiplicarsi della luce.

- Padre del cielo, e tu del Padre eterno
 Eterno Figlio, e non creata prole,
 De l'immutabil mente unico parto :
 Divina imago, al tuo divino esempio
 5 Eguale, e lume pur di lume ardente ;
 E tu, che d'ambo spiri e d'ambo splendi,
 O di gemina luce acceso Spirito,
 Che sei pur sacro lume e sacra fiamma,
 Quasi lucido rivo in chiaro fonte,
 10 E vera imago ancor di vera imago
 In cui se stessa al primo esempio agguaglia
 (Se dir conviensi), e triplicato sole
 Che l'alme accendi e i puri ingegni illustri ;
 Santo don, santo messo, e santo nodo
 15 Che tre sante persone in un congiungi,
 Dio non solingo, in cui s'aduna il tutto
 Ch'in varie parti poi si scema e sparge :
 Termine d'infinito alto consiglio
 E de l'ordine suo divino Amore ;
 20 Tu dal Padre e dal Figlio in me discendi
 E nel mio core alberga, e quinci e quindi
 Porta le grazie, e inspira i sensi e i carmi
 Perch'io canti quel primo alto lavoro

⁸T. TASSO, *Lettere*, cit.II, n.123 p.20.

- Ch'è da voi fatto, e fuor di voi risplende
 25 Maraviglioso, e 'l magistero adorno
 Di questo allor da voi creato mondo
 E 'n sei giorni distinto ; o tu l'insegni,
 Ch'in un sol punto chiudi i spazi e 'l corso
 Che, per oblique vie sempre rotando,
 30 Con mille giri fa veloce il tempo.

Dal punto di vista stilistico la protasi è un esempio tipico di quella forma classica di preghiera che Eduard Norden ha definito « der Du-Stil der Prädiktion⁹ ». Fin dai suoi archetipi classici — particolarmente suggestivo per il Tasso il proemio del *De rerum natura* — essa è caratterizzata dal *tu* anaforico, dalla struttura sintattica in cui si accumulano e si concatenano le relative e dalla *supplicatio* finale. Ma questo schema aretalogico o eulogico subisce una trasformazione interna radicale nella tradizione degli elogi sacri ebraico-cristiani — culminante con l'altro modello esplicito della proposizione del *Mondo creato*, la preghiera alla Vergine del *Paradiso* dantesco — ai quali soltanto appartiene la forma particolare del *tu* anaforico che comincia con *tu sei*, riflesso dell' « Io sono » del Dio biblico. Ha osservato giustamente l'Auerbach¹⁰ che in questo modo la lode diventa espressione dell'essenza trascendente della divinità più che dei suoi atti.

Non v'è traccia dell'estroversa enfasi barocca, a meno di non confonderla con la tensione e la severità del « terribile » : il Tasso sembra conciliare, secondo la teorizzazione elaborata in materia nei suoi *Discorsi del poema eroico*, gli opposti precetti di Orazio e Pindaro :

« Orazio diede per ammaestramento, ne la proposizione e ne l'invocazione, che non si cominciasse da parole troppo gonfie [...]. Pindaro per avventura portò diversa opinione, estimando che 'l principio de' poemi dovesse esser grande, magnifico e luminoso, e simile a' frontespici de' palagi [...] e per mio avviso non biasimò Orazio tutti i principii alti ed illustri, ma quelli solamente a' quali non corrispondono l'altre parti : però che non si conviene, com'egli dice, dare *ex fulgore fumum, sed ex fumo lucem* ; ma il dare *ex luce lucem* non sarebbe biasimato da Orazio medesimo¹¹. »

È l'argomento stesso ove si ragiona « del cielo e de la terra » a postulare e ad accrescere la magnificenza dello stile. E qui nessuno degli artifici convenienti allo « splendore d'una meravigliosa maestà » è tralasciato : l'ampiezza del

⁹ E. NORDEN, *Agnostos Theos. Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede*, Berlin und Leipzig, 1913, pp.143 ss. Agli esempi citati dal Norden occorre aggiungere, benché si tratti di prosa, l'inno all'amore platonico nel finale del *Cortegiano* (I.IV,LXX), una pagina che, pur nella diversità di tono, il Tasso ha avuto presente.

¹⁰ E. AUERBACH, *Studi su Dante*, tr.it., Milano, Feltrinelli, p. 265.

¹¹ T. TASSO, *Discorsi dell'arte poetica e del poema eroico*, a cura di L. Poma, Bari, Laterza, 1964 (questa citazione e le successive sono cavate dai libri IV, V e VI). Sull'arte retorica del Tasso si veda E. RAIMONDI, *Poesia come retorica*, Firenze, Olschki, 1980 e il recentissimo H. GROSSER, *La sottigliezza del disputare. Teorie degli stili e teorie dei generi in età rinascimentale e nel Tasso*, Firenze, La Nuova Italia, 1992.

periodo, propria della *megaloprèpeia*, con il senso che « sta largamente sospeso » (« perché avviene al lettore com' a colui il qual camina per le solitudini, al quale l' albergo par più lontano quanto vede le strade più deserte e più disabitate ; ma i molti luoghi da fermarsi e da riposarsi fanno breve il camino ancor più lungo »), coniugata in una sorta di *discordia concors* alla *brevitas* pregnante, ellittica, allusiva — prescritta dallo stile grave — di densi sintagmi, *kòmmata* più che *kòla*, che si succedono per addizione come gli anelli di una catena : l' una pertinente, si direbbe, all' esigenza della splendida *prolixitas* dallo pseudo Demetrio reputata indispensabile all' invocare e al raccomandarsi, l' altra alla oscura e arcaica concisione dei simboli (« etenim ex breviter dicto suspicari plurima licet, quemadmodum ex symbolis ») ; il rifiuto della *concinntas*, delle « ricercate diligenze », dell' armonia architettonica nella costruzione di un periodo che nel finale si attorce e si annoda nella massima complessità sintattica (« *periodos sane contortas valde esse oportet in fine : circumactio enim grave quiddam est* », ammonisce sempre lo pseudo-Demetrio) ; l' asprezza fonica con il « concorso de le vocali » (soprattutto *a* e *o*) che « sente non so che di magnifico e di grande », e con « il suono o lo strepito per così dire de le consonanti doppie, che ne l' ultimo del verso percuotono gli orecchi » ; i versi spezzati ; le figure proprie della forma di parlare sublime e magnifica come il « replicar le parole » (particolarmente la *geminatio* e l' *epanafora*), la *climax*, la « conversione » (come viene chiamata l' apostrofe), la « parentesi o interposizione », l' iperbato e l' apposizione che si intrecciano agli artifici della *δεινότης* : i simboli (« i simboli ancor sono gravi »), la *dispositio* (il « por nel fine quello ch' oltre tutte l' altre cose è gravissimo »), l' oscurità, « perciò che tutto quello ch' è piano ed aperto suole essere disprezzato », il « fermarsi molto in una cosa, e farci quasi fondamento ».

L' invocazione si presenta dunque come una lunga e soprannaturale catena di ossimori, di paradossi liturgici, di metafore teologiche che hanno la pregnanza di un vero e proprio *Symbolum*, di un *breviarium fidei* risolto in espressione figurata, in immagine antropomorfa del trascendente.

Tale è la profondità dell' orizzonte simbolico e la sostanza del fondamento teologico di questi versi da richiedere qualche approfondimento esegetico e una lettura multipla che ricomponga il testo nel suo stratificarsi come gioco prestabilito di citazioni e di sviluppi intertestuali.

Dopo il vocativo petrarchesco (*RVF*, LII, 1) e dellacasio (*Rime*, ed. Fedi, XVII, 13) del v. 1 che isola al vertice nella sua originaria *innascibilitas* e trascendenza l' ineffabile e fecondo principio dell' Essere, il polioto, l' iperbato, l' *enjambement* e il chiasmo esprimono il motivo paradossale della derivazione dinamica (il genitivo ritorna anche al v. 3) e dell' immutabile identità, della distinzione e del rispecchiamento tra il Padre e il Figlio coeterni (« Salisti là 've al Padre uguale è il Figlio », *Rime* 657, 14 ; *G. C.* XIV, 9, 1).

La *filiatio*, il processo per il quale dall' Uno indistinto si genera l' Altro, è tuttavia uno stato transitorio, un momento di passaggio in cui è implicata entro l' unità della sostanza la tensione oppositiva della dualità (*L' Altro e l' Istesso simile e dissimil* è Dio in *G. C.* XX, 63). Questo concetto si manifesta sul piano

dello stile nella geminazione degli identici aggettivi (*eterno, divino*) che si legano in un rapporto sottilmente ossimorico alle coppie oppositive *Padre-Figlio, imago- esempio*.

Con processo inverso, nella citazione dal *Symbolum Nicaeum* (*lumen de lumine*) che chiude la serie paterna è l'aggettivo *ardente* a ripristinare l'elemento della distinzione, l'ordine di origine, la *primitas*, nella sostanziale coincidenza e identità dei sostantivi. Una terza diade, occultata al v.3, è quella che oppone *l'immutabil mente*, il νοῦς divino, aristotelicamente « pensiero di pensiero » e causa prima immobile ed eterna, al λόγος cosmogonico o *Sapientia Dei*, l'attività pensante di Dio, corrispondente al Verbo (« interioris mentis conceptum verbum dicitur » *Summa theol.* I, q. XXXIV, a. 1). Definendolo unico parto, con ripresa variata della litote *non creata prole* (v. 2), il Tasso si appropria della realistica concretezza del linguaggio teologico nel descrivere la processione *per modum naturae*, ma ha forse inteso anche alludere al motivo ermetico e gnostico dell'androginia divina¹². La terminologia di *imago e esempio* è platonica e insieme scritturale e paolina : *Sap.* 7, 26 « [Sapientia] candor est enim lucis aeternae et speculum sine macula Dei maiestatis et imago bonitatis illius » ; *Hebr.* 1, 3 « qui cum sit splendor gloriae et figura substantiae

¹² Cfr. *Poimandres* 9 : « ὁ δὲ Νοῦς ὁ θεός, ἀρρενόθηλυσ ὢν, Ζωὴ καὶ φῶς ὑπάρχων [...] » (« Dio, il Nous, che è androgino ed è vita e luce [...] ») ; e *Asclepius*, 20. Non è superfluo osservare tuttavia che questa complessa dialettica di generazione e concepimento in rapporto al Verbo trova riscontro preciso nella fonte tomistica di cui il poeta si avvale nell'esordio del suo poema. Il cap. XXXVIII del *Compendium Theologiae* dell'Aquinate, reca il titolo *Quod verbum in divinis conceptio dicitur* : « Id autem quod intellectus continetur, ut interius verbum, ex communi usu loquendi conceptio intellectu dicitur. Nam corporaliter aliquid concipi dicitur, quod in utero animalis viventis vivifica virtute formatur mare agente, et foemina patiente, in qua fit conceptio, ita quod ipsum conceptum pertinet ad naturam utriusque quasi secundum speciem conforme. Quod autem intellectus comprehendit, in intellectu formatur, intelligibili quasi agente, et intellectu quasi patiente. Et ipsum quod intellectu comprehenditur, intra intellectum existens conforme est, et intelligibili moventi, cuius quaedam similitudo est, et intellectui quasi patienti, secundum quod esse intelligibile habet. Unde quod intellectu comprehenditur, non immerito conceptio intellectus vocatur ».

Nel successivo cap. XXXIX (*Quomodo verbum comparatur ad patrem*) è introdotta una distinzione : « In hoc autem consideranda est differentia. Nam cum id quod in intellectu concipitur, fit similitudo rei intellectae eius speciem repraesentans, quaedam proles ipsius esse videtur. Quando igitur intellectus intelligit aliud a se, res intellecta est sicut pater verbi in intellectu concepti : ipse autem intellectus magis gerit similitudinem matris, cuius est ut in ea fiat conceptio. Quando vero intellectus intelligit seipsum, verbum conceptum comparatur ad intelligentem sicut proles ad patrem. Cum igitur de verbo loquamur secundum quod Deus seipsum intelligit, oportet quod ipsum verbum comparetur ad Deum, cuius est verbum, sicut filius ad patrem ». (Cito da D. THOMAE AQUINATIS, *Opuscula omnia*, Venetiis apud Haeredem Hieronymi Scoti, 1587, pp. 26, in assenza di postillati o di altri elementi che consentano di individuare con assoluta sicurezza l'edizione posseduta o studiata dal Tasso).

eius » ; *Phil.* 2, 6 ; *Col.* 1,15 « qui est imago Dei invisibilis primogenitus omnis creaturae ». Applicata alle Persone della Trinità rimanda, oltre che al *Symbolum* di Gregorio il Taumaturgo, a Gregorio Nazianzeno richiamato esplicitamente dalla postilla del codice Palatino al v. 10. Nell'*Oratio XXXVIII-In Theophania* il Cristo è detto : « ille saeculis antiquior, ille invisibilis, ille incomprehensibilis, ille incorporeus, illud ex principio principium, illud ex lumine lumen, ille fons vitae et immortalitatis, illa archetypi expressio, illud immotum sigillum, illa per omnia similis imago, ille Patris terminus et ratio [...]»¹³.

E nell'*Oratio XXIX-Theologica III*, 17 (PG 36, 95C) tra i suoi appellativi figurano « Splendor, Character[=Figura], Imago, Sigillum ». Lo stesso concetto si trova in Ambrogio, *Exameron*, I, 5, 19, una delle fonti principali del *Mondo creato* : « Sed si quaeris splendorem dei, filius est imago dei invisibilis ; est enim splendor gloriae paternae atque eius imago substantiae ». Il Tasso traduce « divina imago d'invisibil Padre » (*Rime* 1677, 8) ; e « Tu Imago eterna e de l'Imago esempio » è, sulla scorta dello pseudo Areopagita, uno dei cento *divina nomina* enumerati nella *Conquistata* (XX, 62 ; ma si vedano per intero le ott. 60-63).

Il rapporto tra *imago* ed *esempio* non è semplicemente di simiglianza ma possiede un significato ontologico di origine e di derivazione, secondo quanto afferma San Tommaso¹⁴. È soltanto l'origine a distinguere le persone divine : essa deve rendere conto di tutto quanto è proprio a ciascuna.

La paradossalità della *processio trinitaria* sta nell'uguaglianza sostanziale (messa in rilievo dall'*enjambement* al v. 5), nell'*expressio personae in summo secundum omnem modum* che si attua nella relazione di *imago* e *esempio*, nella pienezza di verità che li unisce (si veda il v. 10) in contrasto con l'esperienza terrena¹⁵.

Imago assume così per il Tasso la stessa significazione metafisico-teologica

Nel *Mondo creato* lo stesso motivo ritorna a I, 90-95 « Ma narrar non si può, né 'n spazio angusto / cape de l'intelletto umano e tardo, / come 'n se stesso e di se stesso il verbo / generasse ab eterno ; e 'l sacro modo / di sua progenie ; e l'inefabil parto / del suo Figliuol [...] » ; e a I, 116-127)

¹³ PG 36, 325-326 B. Cito la versione latina di Jacobus Billius « archimandrita Michaëlinus » (Parisiis, 1569) riportata dal Migne, poiché è certo che il Tasso leggesse i Padri greci in traduzione. Qualche ipotesi sulle edizioni di cui egli poteva servirsi ho avanzato, in mancanza di postillati che consentano di dirimere la questione, nel citato studio *Il « Mondo creato » poema sapienziale*, pp. 7-8, n. 9.

¹⁴ « Respondeo dicendum quod de ratione imaginis est similitudo. Non tam quaecumque similitudo sufficit ad rationem imaginis, sed similitudo, quae est in specie rei vel saltem in aliquo signo speciei. Sed neque ipsa similitudo speciei sufficit vel figurae, sed requiritur ad rationem imaginis origo, quia, ut Augustinus dicit in lib. LXXXIII quaestionum, qu. 74 "unum ovum non est imago alterius quia non est de illo expressum". Ad hoc ergo quod vere aliquid sit imago, requiritur, quod ex alio procedat simile ei in specie, vel saltem in signo speciei » (*Summa theol.*, I, 1, q. 35, a.1).

che in una celebre terzina Dante attribuisce al termine *idea* (εἶδος, εἰδωλον) in quanto immagine originaria da Dio generata, a somiglianza della quale sono concepite tutte le cose periture e imperiture : « Ciò che non muore e ciò che può morire / non è se non splendor di quella idea / che partorisce, amando, il nostro Sire » (*Par. XIII*, 52-54).

In quella radianza si attua dunque il misterioso rivelarsi di ciò che restava inconoscibile nel Padre come unità indistinta.

In quanto originariamente *uno*, βάθος insondabile Egli non era nulla di definito o di definibile né gli si poteva convenire, in senso proprio, l'appellativo di Padre. Generando il Figlio diventa Padre e rivela il segreto della sua divinità nella sfera umana.

La serie dei nomi divini attraverso i quali si esplica l'Immanifesto è concatenata secondo una *climax* ascendente (Figlio, Verbo, imago, lume) che dalla corposa concretezza figurale risale alla immaterialità metafisica della luce, nella perfetta circolarità di un ritorno alla fonte prima.

Il superamento della dualità, il compimento della triade e la ricomposizione dell'unità sono resi possibili dal *vinculum caritatis* dello Spirito. In esso si attua, τῆς Τριᾶδος πλήρωμα, secondo una concezione tipica della teologia greca (tra i latini ripresa da San Bonaventura) che conferma il carattere tutt'altro che scontato e inerte della dottrina da cui è accesa la fantasia tassiana nella speculazione del divino. Il pneuma, procedendo dal Padre tramite il Figlio è al termine (v.18), τέλος, secondo il diagramma lineare della Trinità.

Nella *spiratio* il poeta sembra aver sentito il mistero della vita cosmica nella sua prima scaturigine. Il soffio è l'ipostasi di una potenza vitale e generatrice che proviene da entrambe le persone o da entrambe è vissuta. Carl Gustav Jung ha messo in rilievo il valore archetipico di questa concezione triadica¹⁶.

Il Tasso non è solo impeccabile sotto il profilo del dogma quando con mezzi stilistici quali l'iterazione (*d'ambo...d'ambo* v. 6) e l'uso sapiente degli attributi (*o di gemina luce... v. 7*) mette in risalto il carattere peculiare della seconda

¹⁵ « [...] quod ex aliquo procedit, non consequitur speciem eius propter defectum veritatis, quia scilicet non vere recipit eius naturam, sed quandam eius similitudinem tantum, sicut imago in speculo, vel pictura, vel sculptura, aut etiam similitudo rei in intellectu, vel sensu. Non enim imago hominis dicitur verus homo sed similitudo : nec lapis est in anima ut dicit Philosophus, sed species lapidis : ut igitur haec a divina generatione excludatur adscurt, Deum verum de Deo vero. Secundum naturam etiam impossibile est verbum a Deo differre, cum hoc sit Deo naturale, quod seipsum intelligat » (*Compendium Theologiae*, cap. XLIII, pp. 26-27).

¹⁶ C. G. JUNG, *La simbolica dello spirito. Studi sulla fenomenologia psichica* [...], Torino, Reprints Einaudi, 1975 (si veda soprattutto il cap. IV *Saggio d'interpretazione psicologica del dogma della Trinità*). Un *vestigium trinitatis* è riconoscibile per esempio anche in un testo cosmogonico ermetico ben presente al Tasso come il *Poimandres* dove, al capitolo 6 si legge : « ἀκοῦον, λόγος κυρίου, ὃ δὲ νοῦς πατὴρ θεός. οὐ γὰρ δίστανται ἀπ' ἀλλήλων. ἐνώσις γὰρ τούτων ἐστὶν ἡ Ζωή » (« l'elemento che in te osserva e ode è il Logos del Signore, invece il Nous è dio padre. E non sono separati l'uno dall'altro, ma la loro unione è la vita »).

processione a *Patre filioque* attingendo a San Tommaso (« Sicut et Ricard. de S. Vict. in 5 de Tri. ostendit duarum processionum differentiam per hoc quod filius procedit ab uno tantum, spiritus vero sanctus a duobus »: *Contra errores Graecorum* cap. XXXII (q.30), p.17 *Quod Spiritussanctus distinguitur a filio per hoc quod est ab eo*), ma ne concepisce immaginosamente l'arcano presentando dapprima distinte le due componenti dell'afflato vitale, dinamico (« Nam nomen spiritus in rebus corporeis impulsionem quandam et motionem significare videtur ; nam flatum et ventum spiritum nominamus. Est autem proprium amoris quod moveat et impellat voluntatem amantis in amatum ») e dell'irradiazione (*spiri...splendi*), per poi fonderle in una suggestiva sinestesia (« o di gemina luce acceso spirito ») che, anche in virtù dell'incrocio chiasmico con i due verbi di 6 e della figura etimologica (« spiri... Spirto »), assimila in una vibrazione luministica i motivi del soffio e della luce¹⁷.

Quasi a ribadire una specularità metafisica e la simmetria analogica tra le due produzioni divine, quella del Figlio e quella comune dello Spirito, la figura del chiasmo impronta anche la struttura sintattica e il reciproco rapporto delle immagini. Alla successione *imago-esempio*, *lume-lume ardente* (vv. 4-5), che nella rappresentazione del processo della *filiatio* muove dall'evidenza sensibile e distinta all'omogeneità trascendente e indistinta, corrisponde con rapporto inverso e speculare nella *spiratio* il tema della luce, dilagante nei vv.6-9, e la relazione *imago-esempio* (vv. 10-11) che circolarmente riconduce alla sorgente prima, all'immutabile origine.

Il sintagma *lume ardente* (v. 5) si scompone in *lume* e *fiamma*, l'elemento illuminante della visione intellettuale e quello purificatore dell'ardore di carità, simbolo dello spirito, distinti e accomunati dall'identità dell'epiteto iterato. Proprio in margine al v. 8 il codice Palatino del *Mondo creato* reca la prima postilla : « S.Thomasso / nel compend^o / de la Theol. ». A meno di pensare che l'indicazione riguardi i due versi precedenti o quello seguente (per i quali tuttavia soccorrono pertinenti rimandi all'altro opuscolo *Contra errores Graecorum*) se non addirittura, come ha suggerito il Proto¹⁸, i vv. 1-5, si potrebbe avanzare l'ipotesi che la chiosa non si riferisca tanto ai sostantivi quanto agli epiteti del v. 8.

Posto che il Tasso fosse consapevole della comune radice etimologica e della sostanziale equivalenza di significato di *sacro* e *santo*, il testo potrebbe

¹⁷ Cfr. FILONE, *De opificio mundi*, VIII, 30.

¹⁸ Cfr. E. PROTO, *Per le fonti del « Mondo creato » di Torquato Tasso*, in « Rassegna critica della letteratura italiana », XIV, 1909, p. 201 : « La prima citazione al v. 8, dee riferirsi ai versi che riguardano il Padre e il Figlio : infatti, nel *Compendio della Teologia*, attribuito a S.Tommaso, cap. XLIII, son le immagini usate qui dal T., nei vv. 1-5 ». Il PETROCCHI nel suo commento (*Il Mondo creato*, ed. critica con introduzione e note di G. Petrocchi, Firenze, Le Monnier, 1951) non aggiunge molto a questo vecchio e benemerito studio, lacunoso per ragioni di forza maggiore (il Proto lavorava in una piccola biblioteca di provincia). E talvolta le aggiunte appaiono generiche e discutibili : è il caso del *De Genesi imperfectus liber* di Agostino (assente nelle postille) che viene indicato senza fondamento come la fonte principale dei vv. 1-27.

essere messo in relazione con il cap. XLVII del *Compendium* (*Quod spiritus, qui est in Deo, est sanctus*) dove si legge :

« Considerandum est autem, quod cum bonum amatum habeat rationem finis, ex fine autem motus voluntarius bonus, vel malus reddatur, necesse est quod amor quo ipsum summum bonum amatur, quod Deus est, eminentem quandam obtineat bonitatem, quae nomine sanctitatis exprimitur, sive dicatur sanctum quasi purum secundum Graecos, quia in Deo est purissima bonitas ab omni defectu immunis : sive dicatur sanctum, idest, firmum secundum Latinos, quia in Deo est immutabilis bonitas, propter quod omnia quae ad Deum ordinantur, sancta dicuntur. [...] Convenienter igitur spiritus, quo nobis insinuatur amor, quo Deus se amat, Spiritussanctus nominatur. Unde et regula catholicae fidei spiritum praedictum nominat sanctum, cum dicitur, Credo in Spiritussanctum ».

Sacro lume alluderebbe dunque allo spirito in quanto amorosa conoscenza del divino nel suo aspetto di *purissima bonitas* e mera luce ; *sacra fiamma*, alla *firmitas*, all'ardore immutabile dell'*ignis charitatis* che non si consuma.

All'immagine del pneuma come luce e fuoco si contrappone quella antitetica del *rivo* luminoso, diafano e dell'acqua viva, simbolo spirituale di rigenerazione, elemento lustrale. Pur lontano dall'oltranza espressiva di Dante, nel fondere i motivi sacrali dell'acqua e della luce il Tasso ha certo presente la visione di *Par.* XXX, 61ss. (« e vidi lume in forma di rivera / fulvido [o *fluvido* come leggono alcuni mss.] di fulgore [...] »). Ma la densità concettuale della metafora (già presente nell'ultima terzina del son. *O vera imago del tuo Padre eterno* dedicato all'immagine di Cristo fatta da Bernardo Castello : « E là traluce [*la divina fronte*], ove nel Sol di gloria / tu sei come splendore e vivo raggio, / e 'n te lo spirto è come fiume in fonte¹⁹ ») enuncia allusivamente e rimanda ad un tema caro ai Padri greci e capitale nel *Mondo creato* : quello del *fluxus bonitatis* che dal *Timeo* platonico passa in Agostino, in Dionigi pseudo Areopagita e in Boezio.

Le fonti del Tasso si possono indicare con precisione. Da un lato egli attinge al vasto repertorio tomistico *Contra errores Graecorum*, espressamente menzionato nelle postille alla protasi. Al cap. XXXII dell'*Opusculum* nella *quaestio* dal titolo *Item quod filius sit fons Spiritussancti* si legge :

« Habetur etiam ex autoritatibus eorum [i Padri grec], quod filius sit fons Spiritussancti. Dicit enim Athanasius in sermone Niceni concilij. Sic spiritus est in filio, sicut fluvius est in fonte : et filius est in patre, sicut splendor in sole gloriae per naturam : sic per gratiam spiritussancti electi sunt in patre et filio. Et in epistola ad Serapionem dicit. Est equidem filius apud patrem fons et lux, cuius fontis et lucis Spiritussanctus est verus fluvius et splendor aeternae gloriae ».

¹⁹ Cfr. T. TASSO, *Opere*, a cura di B. Maier, Milano, Rizzoli, 1963, vol. II (*Rime. Rinaldo. Il Re Torrismondo*), n. 1686, p. 422. Il luogo parallelo del *Mondo creato* consente un approfondimento esegetico di questi versi (sui quali non si sofferma nemmeno il più recente e puntuale commentatore del *corpus* lirico tassiano : si veda T. TASSO, *Le rime*, a cura di B. Basile, Roma, Salerno, 1994, vol. II, p. 1940) e impone un minimo ritocco testuale al v. 14, dove occorrerà introdurre la maiuscola *Spirto*.

La *fluxio* è il simbolo di una concezione non statica bensì dinamica del *Deus-Trinitas* in una eterna circolazione che ha luogo *ad intra* e non si diffonde nel tempo e nello spazio (*Quod idem est in divinis personis profluere, et procedere* è il tema di una successiva *quaestio*, p. 17 dell'ed.citata). Alla stessa similitudine ricorre del resto Gregorio Nazianzeno nel vano sforzo di trovare un correlativo oggettivo e un'analogia simbolica dell'ineffabile mistero trinitario (« S.Greg.^o Naz.no » indica la postilla, annotata in corrispondenza del v. 10 solo a causa dell'estensione della precedente) :

« Quamvis enim exiguum aliquam similitudinem invenerim, major tamen me pars fugit, humique me cum meo exemplo relinquit. Oculum quendam [gr. οφθαλμον nel significato traslato di « polla, scaturigine »], et fontem et fluvium mihi proposui, quemadmodum alii quoque, ut viderem, num pater cum oculo, Filius cum fonte, Spiritus cum fluvio proportionem quadam conveniret. Haec enim, nec tempore distinguuntur, nec ob continuitatem a se invicem abrumpuntur : ac tribus insuper proprietatibus quodammodo scindi videntur. Sed subiit me timor, primum ne fluxio quaedam divinitatis stabilitatis expers admittatur. Deinde ne per hanc similitudinem unum numero [l'unicità di persona, l'unicità quanto al numero] introducatur. Oculus enim, et fons, et fluvius unum sunt numero, varie efformata » (*Oratio XXXI-Theologica V*, P G 36, 170).

La presenza della formula concessiva al v. 12 (« se dir conviensi [...] »), un tratto stilistico del *Mondo creato* che è stato opportunamente messo in rilievo dal Leo²⁰, rivela da parte del Tasso la precisa consapevolezza di aver toccato una controversa e delicatissima questione teologica. Definendo lo Spirito *vera imago* del Figlio (vv. 10-11) egli accoglie ancora una volta una tesi peculiare dei Padri greci e confutata dai latini. La questione è ampiamente esposta nel cap. X (*Quomodo intelligitur hoc quod dicitur, quod Spiritussanctus sit imago Filij*) dell'*opusculum Contra errores Graecorum* :

« Item in pluribus locis harum autoritatu(m) dicitur, quod Spiritussanctus sit imago Filij, sicut Athanasius dicit in sermone tertio Niceni concilij, Spiritus sanctus Patris et Filij una deifica et vivifica dicitur et est vera imago filij, ipsum per omnia in se essentialiter tenens, naturaliter repraesentans, quemadmodum et filius est imago patris. Et in Epistola ad Serapionem. Spiritussanctus ipsum filium in se continet naturaliter, tanquam eius vera et naturalis imago. Item Basilii. Spiritussanctus dicitur digitus, spiramen, unctio, sufflatio, sensus Christi, processio, productio, missio, emanatio, effusio, vaporatio, splendor, imago, character, Deus verus. Et iterum. Spiritussanctus a Patre et Filio virtus vera, et naturalis imago patris et filij existit, ipse utrumque nobis naturaliter repraesentans. Apud Latinos autem non consuescit dici, quod Spiritussanctus sit imago patris, vel filij ».

E dopo aver esposto le tesi avverse di Agostino e di Riccardo da San Vittore nei loro trattati *De Trinitate* e aver esaminato le fonti scritturali, Tommaso conclude (« quia praesumptuosum est tantorum doctorum autoritatibus contraire ») accettando la definizione ma limitandone il significato (« possumus quidem dicere spiritussanctum esse imaginem patris et filij, ita quod per

²⁰ Cfr. U. LEO, *Torquato Tasso. Studien zur Vorgeschichte des Secentismus*, Bern, 1954.

imaginem nihil aliud intellegatur, quam existens ab alio, et eius similitudinem gerens »).

La questione è ripresa al cap. XXXII q. 6 (*Quod Spiritussanctus sit imago filij*) con nuove citazioni. La cautela del Tasso denuncia da un lato la conoscenza di questa controversia teologica ma non implica dall'altro che egli necessariamente attingesse di seconda mano ai testi citati dall'Aquinate. È probabile invece che avesse diretta cognizione di un testo che non solo è il fondamento stesso della concezione dello Spirito come *imago*, ma a essa conferisce l'autorità del *Symbolum* e il mistero della rivelazione. Alludo all'*expositio fidei* di Gregorio il Taumaturgo, una fonte che sembra ispirare l'intera protasi persino nelle sue strutture sintattiche. Torquato poté leggerla nella versione latina di Rufino inserita dall'interprete nella sua traduzione dell'*Historia ecclesiastica* di Eusebio (lib. VII, cap. 25), un'opera la cui ricorrente menzione nelle postille del codice Palatino documenta una assidua frequentazione da parte del poeta. Il testo, che andrebbe riportato per esteso, afferma dello Spirito :

« Unus Spiritus sanctus, ex Deo substantiam habens, et qui per Filium apparuit : imago Filii perfecti, perfecta viventium causa, sanctitas sanctificationis praestatrix ; per quem Deus super omnia et in omnibus cognoscitur ; et Filius per omnes²¹ ».

Ancora una volta il Tasso appare suggestionato dalla concezione di una Trinità digradante che scaturisce e si espande dalla *fontalis plenitudo* dell'Uno e nell'atto stesso di manifestarsi, di farsi *imago* dell'ineffabile e del Nascosto, ad esso circolarmente riconduce.

Questo duplice ritmo di dilatazione e di contrazione, per così dire centrifugo e centripeto, discendente e ascendente viene percepito con il senso visivo e per intuizione come un graduale rivelarsi della luce invisibile. Precisamente a questa

²¹ Cito la versione di Rufino da PG 10,984-988. Si veda anche GIOVANNI DAMASCENO, *De fide orthodoxa* I, Cap. 13 (« Imago Patris est Filius, et Filii, Spiritus »).

Contro l'ipotesi di una conoscenza diretta della capitale *expositio fidei* sta solo una labile congettura. Nel sopra menzionato *opusculum* tomistico, cap. XXXII q. 6 (p. 14 dell'ed. cit.), viene ricordato anche Gregorio : « Et Greg. Caesarien. dicit. Spiritussanctus est imago filij perfecti ». Come si rammenterà, in corrispondenza del v. 10 il codice Palatino reca la postilla « Greg. Naz no. » : solo per ragioni contingenti, si è supposto, perché in realtà il rimando riguarderebbe propriamente il v. 9. Volendo difendere la pertinenza della postilla al v. 10 occorrerebbe congetturare che il Tasso sia stato fuorviato dalla citazione dell'*opusculum* : il Taumaturgo (213-275) viene appellato qui « Greg. Caesarien(sis) » in quanto nativo di Neocesarea nel Ponto ; il Padre cappadoce (329-390) nacque ad Arianzo, sobborgo di Nazianzo o Diocesarea di Cappadocia. Questa apparente e ingannevole omonimia dei luoghi d'origine potrebbe, in via del tutto ipotetica, avere indotto il Tasso ad attribuire l'affermazione al più celebre Gregorio, quello del quale aveva letto le opere.

Si tenga presente però che altrove nell'*opusculum* il cappadoce è sempre espressamente chiamato Gregorius Nazianzenus.

funzione rivelatrice e illuminante dello Spirito (« [...] triplicato sole / che l'alme accendi e i puri ingegni illustri ») nel suo aspetto di *spiritus cognitionis* che rende possibile l'agnizione del divino (il *primo esempio*) attraverso la *vis imaginis speculativa*, allude la postilla al v. 11 che richiama « Basilio ». Non tanto si dovrà pensare all'*Adversus Eunomium*, V,3 citato compendiosamente anche nell'*opusculum* tomistico, bensì ad alcuni passi del *Liber de Spiritu sancto* :

« Ille [Spiritus] autem, veluti sol, purum nactus oculum, ostendet tibi in seipso imaginem illius qui videri non potest. In beata autem huius imaginis contemplatione videbis ineffabilem archetypi pulchritudinem (cap. IX, 23 ; PG 32, 110) ; Cum autem per vim illuminatricem intendimus oculos in pulchritudinem imaginis Dei invisibilis, perque hanc subvehimur ad pulcherrimum spectaculum archetypi ; ibi videlicet adest inseparabiliter cognitionis Spiritus, vim imaginis speculativam in seipso exhibens iis qui veritatis contemplatione delectantur ; non foris ostendens, sed in seipso inducens ad agnitionem. Quemadmodum enim nemo novit Patrem nisi Filius [Matth. 9, 27] : sic nullus potest dicere Dominum Jesum, nisi in Spiritu sancto [I Cor. 12, 3]. Non enim dictum est Per Spiritum, sed, In Spiritu ; et Spiritus est Deus [...]. Itaque in seipso ostendit Unigeniti gloriam, et veris adoratoribus in seipso Dei cognitionem praebet. Proinde via ad Dei cognitionem est ab uno Spiritu, per unum Filium ad unum Patrem (cap. XVIII, 47 ; 154, 39B) ; [...] sicut in Filio cernitur Pater, sic Filius cernitur in Spiritu. [...] Quemadmodum igitur in Filio dicimus adorationem, velut in imagine Dei ac Patris : sic et in Spiritu tanquam in seipso Domini divinitatem exprimentem » (cap. XXVI, 64 ; 186)²².

Dallo Spirito — *vera imago* — prende l'avvio l'*itinerarium mentis in Deum* concepito come una graduale risalita che, percorrendo a ritroso per mezzo della luce (vv. 12-13) la serie delle processioni trinitarie, culmina nella visione : « Mens enim nostra a Spiritu illustrata ad Filium respicit, et in illo velut in imagine Patrem videt » (*Epistola* 226, III 348C, PG 32, 849).

²² Il riscontro con le fonti è in questo caso della massima importanza perché postula e legittima un emendamento congetturale del testo. I codici più autorevoli P Mgb Ve Ty leggono al v. 11 *In cui se stessa il* [la stampa *el*] *p. e. a.* ; T2 A la *princeps* viterbana e l'ed. Solerti *In cui se* [A S *sè*] *stesso 'l p. e. a.* La lez. *se stessa* di P Mgb Ve Ty (con riferimento a *vera imago* del v. 10) è *difficilior* e come tale giustamente il PETROCCHI la conserva nella sua edizione critica. Egli non si avvede però che il testo presenta subito dopo una corruzione per sanare la quale l'altro ramo della tradizione ricorre all'interpolazione *facilior se stesso* (dovuta, come si può dimostrare, all'Ingegneri e non segnalata in apparato). Il dettato della fonte basiliana suggerisce che il testo deve essere emendato leggendo *In cui se stessa al p. e. a.* Un'ulteriore conferma viene da un luogo parallelo delle *Rime*. L'ultima terzina del son. *Mille e più forme* in memoria di donna Elvina Mendoza (ed. Maier, II, n. 1506) riprendendo il τόπος del *Deus pictor* (motivo di ascendenza ermetica — *Poimandres* V, 6 — presente anche in *M.c.*, VII, 1722-1740 e riecheggiato dal Marino nella *Lira* e nelle *Dicerie sacre*) dice dell'anima della trapassata, *imago* che « dipinse di sua mano il Re del cielo » e poi ammantò, con la nascita, « d'un bel raro, gentil, candido velo » : « Ora si svela in ciel tra lumi e canti ; e rassomiglia in quella eterna luce / al primo Esempio, e lieta in lui s'appaga ».

L'emblema trinitario del sole²³ manifesta l'essenza del pneuma come συμπληρωτικόν essenziale complemento, perfezione della Trinità e sua compiuta rivelazione.

Nei vv. 12-17 il concetto paradossale dell'unità nella trinità si esprime con grande varietà di mezzi stilistici: l'ossimoro che entro il sintagma *triplicato sole*²⁴ oppone alla singolarità del sostantivo il triplice moltiplicarsi dell'aggettivo, il *tricolon* che con cadenze liturgiche scandisce in *climax* le appropriazioni dello Spirito (« santo don, santo messo e santo nodo ») in virtù delle quali la triade si ricompone in unità (« che tre sante Persone in un congiungi²⁵ »), la stessa litote (« Dio non solingo ») di ascendenza agostiniana (« semper in invicem, neuter solus » : *De Trin.* VI, 7, 9²⁶) in sottile rapporto di antitesi con il verbo (« in cui s'aduna il tutto / ch'in varie parti poi si scema e sparge ») : dove si avverte tra l'altro la memoria verbale e concettuale insieme del Dante paradisiaco (« [...] in te s'aduna / quantunque in creatura è di bontate » ; « Nel suo profondo vidi che s'interna, / legato con amore in un

²³ Cfr. GREG. NAZ., *Oratio XXXI-Theologica V*, III (PG 36,135) : « Nos vero tanta deitati Spiritus sancti, quem colimus, fiducia nitimur, ut hinc etiam a deitate orationis initium ducturi simus, easdem Trinitati voces accomodantes, etsi id audacius fortasse nonnulli videri queat : *Erat lux vera, quae illuminat omnem hominem venientem in mundum, Pater. Erat [...], Filius. Erat [...], alius Paracletus. Erat et erat et erat : sed unum erat. Lux, et lux et lux : sed lux una, deus unus. Atque hoc illud est, quod David quoque ipse ante animo informavit cum diceret : In lumine tuo videbimus lumen. Nunc autem nos, et prospeximus, et praedicamus, ex luce Patre, lucem Filium, in luce Spiritu sancto percipientes, Trinitatis confessio » ; XIV (ivi,150) « Sed individua in dividuis, ut unum verbum dicam, est divinitas, ac velut in tribus solibus inter se cohaerentibus una lucis commistio et temperatio ». TOMM., *Contra errores Graecorum*, cap. III (ed. cit., p.6) : *Quomodo intelligitur hoc quod dicitur, quod Spiritussanctus sit tertium lumen. A. RICCIARDI, Commentaria symbolica*, Venetiis, 1552, verbo *sol*, p.152 : « Sol significat sanctissimam Trinitatem, nam Solis corpus significat Patrem, Radius significat Filium et lumen significat Spiritum Sanctum [...] ».*

Lo stesso motivo ritorna in M.c. VI, 1696 ss.

²⁴ Cfr. MARIUS VICTORINUS, *Hymnus 3. post med.* : « Sic triplicatur omnis simplex singularitas, o beata Trinitas ». E per l'agg. si veda *Gerusalemme liberata* XI, 7, 5-6 « o Duci, e voi che le fulgenti squadre/ del ciel movete in triplicati giri ».

²⁵ « M(aest)ro de le s(ente)ntie / S. Thom.^o » sono le postille che il Palatino presenta ai vivagni dei vv. 14-15. Secondo il PROTO « si riferiscono forse al commento tomistico a Pietro Lombardo (*Sent.* I, dist. 10,14,15,17,18), come traggo dai rimandi dell'editore della *Summa theol.* I, 99, 37, 38, 43, ove si tratta dello stesso argomento » (*Per le fonti*, cit., p.301). Il PETROCCHI nella nota *ad versum* ripete lo stesso rimando. Si tenga però presente che i *Sententiarum libri* non solo sono inclusi tra i postillati barberiniani del TASSO (PETRI / LOMBARDI / *Episcopi parisien. / Sententiarum / Libri IIII / [...] / MDLXXVIII / Venetiis, Apud Pasqualinum Savionum*), ma che il volume risulta « quasi interamente postillato e segnato » a riprova di un intenso studio da parte del poeta (cfr. A. M. CARINI, *I postillati « Barberiniani » del Tasso*, in « Studi Tassiani », XII, 1962, p. 98). Non mi è stato ancora possibile condurre un riscontro su questo esemplare. Ritengo tuttavia che un possibile rinvio diretto possa riguardare I *Sent.*, d. 18 c.1 ove si

volume, / ciò che per l'universo si squaderna²⁷ »). Una memoria che diventa esplicita citazione ai vv. 18-19 (« Termine d'infinito alto consiglio / E de l'ordine suo divino Amore »).

Per comprendere appieno il significato di questo accenno allusivo occorre rifarsi al topoV omerico della catena aurea (*Iliade*, VIII, 19ss.²⁸) ben noto nella sua valenza simbolica al Tasso lirico²⁹ e interpretato da Gregorio Nazianzeno come figura della Trinità³⁰. Le postille del Palatino indicano in successione « S. Athan.^o / S. Thom.^o de er / rorib(us) Greco(rum) », e in questo caso il Tasso attinge senza dubbio all'*opusculum* tomistico : cap. XXXII, q. 31 *Quod oportet distinctionem personarum esse secundum aliquem ordinem naturae* :

tratta del dono come appropriazione dello Spirito. Quanto a Tommaso, oltre ai testi citati dal PROTO, mi sembra che una particolare attinenza con il passo in questione abbia il cap. IX (*Quomodo intelligitur, quod Spiritussanctus dicitur medius Patris et Filij*) dell'*opusculum Contra errores Graecorum* (ed. cit., p. 8) dove chiarendo l'affermazione del Nazianzeno « in sermone de Epiphania » si precisa che « [Spiritus] non dicitur esse medius secundum ordinem numerationis [...] : sic enim Filius medius est inter Patrem et Spiritum sanctum sed dicitur medius quasi communis nexus amborum : est enim communis amor Patris et Filij » (e si vedano anche i capp. XIII e XXXIII).

²⁶ Cfr. le stanze scritte tra il 12 e il 25 gennaio 1588 per celebrare Sisto V *Te, Sisto, io canto* : « E qual sublime augel che spiega il volo / non temendo che rete 'l prenda o tardi, / la mente peregrina alzossi a volo, / e nel suo vero Sol fissò gli sguardi : / anzi di tre gran Soli un Sol non solo / scorgesti amando, onde t'illustri e ardi, / ed entrasti con Dio l'alta tenebra, / quasi lucente al suo splendor latebra » (*Rime*, ed. Maier, II, n. I 388, vv. 125-136).

²⁷ Il codice Palatino al v. 16 reca la postilla « S. Greg^o. Naz^o. » Credo che il rimando più pertinente sia alla già citata *Oratio XXXI-Theologica V*, XXIX, dove è profusa la « nominum copia » propria del Paraclito : « Spiritus sapientiae, prudentiae, consilii, fortitudinis, scientiae, pietatis, timoris Dei, utpote horum omnium efficiens, omnia continens, mundum quantum ad essentiam implens (*Sap.* I, 7), interim ipse major quam ut mundus vim illius et potentiam capere possit [...] » (PG 36,166).

²⁸ Sull'argomento cfr. P. LÉVÉQUE, *Aurea catena Homeri : une étude sur l'allégorie grecque*, Paris, 1959. Tra le innumerevoli riprese del τόπος si ricordino il *Teeteto* (153 c-d) e la *Repubblica* platonici.

²⁹ Si veda la canz. *Illustre donna e più del ciel serena* (preceduta dalla didascalia *Catena de le laudi de la serenissima Margherita Gonzaga d'Este, duchessa di Ferrara*), nella quale il motivo dell'*aurea catena* viene illustrato da una chiosa del Tasso : « le virtù sono congiunte l'una a l'altra come gli anelli ne la catena [...] ad imitazione di Platone nel decimo de la Repubblica e di Dionigi Areopagita [...]. Ma il poeta nel nome di catena non segue Dionigi, che la chiamò fune, ma Omero che descrisse la catena di Giove con la quale suol catenare tutte le cose ». Ai vv. 28-36 è detto : « E fiammeggiando intorno a questi, a quelli [i raggi sprigionati dalle virtù di Margherita] / scende e poggia la mente, / né per gli estremi alcun vi tira a basso ; / ma chi si piglia a' più sublimi anelli [« a le virtù dell'intelletto, le quali sono superiori » annota il Tasso] / rapito è dolcemente / e contemplando va di passo in passo, / perché l'innalza e scorge / con lieto aspetto e con sembianza amica / bella Accoglienza e Cortesia

« Item distinctio personarum oportet quod sit secundu(m) aliquem ordinem, qui est ordo naturae, ut August. dicit. Unde et ordinem personarum distinctarum Athanas. in epist. ad Serapionem catenae assimila [così il testo : si legga *assimilat*] dicens. Equidem sicut qui caput catenae trahit mediu(m), et aliam extremitate(m) trahit, sic et qui in spiritum blasphematur, s(cilicet) tertiam personam, et in filium medium, et in patrem extremum, id est principium caput catenae tertij discreti inconfusi ordinis diuini blasphematur. Sicut et e converso qui spiritum credit et recipit Deum, recipit et filium eius a quo est, sicut qui tenet unum caput catenae ad se trahens, medium eius tenet et per medium aliud caput apprehendit, et p(ro)p(ter) hoc et in eadem epistola idem dicit, q(uod) spiritum paraclitum dicimus terminum beati et superessentialis diuini ordinis, et q(uod) infallibiliter terminat proprium finem in se sua hypostasi, sicut et pater tenet ipsi(us) ordinis caput et fontale principium imprincipiatu ipse. Mediu(m) autem extremitatu(m) ordinis, veraciter tenet filius inter patrem et spiritum sanctum. Et paulo post. Pater a se principio trini ordinis diuini per medium filium genitum terminat ipsius ordinis finem naturali proprietate in tertio spirito spiritu. »

Dono *in quo omnia alia dona donantur* e ragione esemplare di ogni liberalità, messo disceso *ex alto*³¹, nodo cosmico che stringe in unità l'idea dell'universo³², anello estremo della catena dell'Essere, lo Spirito rappresenta il termine del processo prodigalmente espansivo della Trinità.

L'ampissimo periodo che precede l'*invocatio*, orchestrato in un sapiente crescendo, culmina e posa infine nella sua essenziale e ultima natura di *divino Amore*. Il Tasso, erede in ciò di una grande tradizione teologica neoplatonica,

pudiva ». E ai vv. 65-66, a proposito delle virtù superiori « (dove mai non s'appiglia/mago che le perturbi o tragga al fondo) », l'autocommento tassiano chiarisce : « i magi, come dice Ficino nel suo commento [a Dionigi], s'appigliano a la catena fatale delle virtù per gl'infimi anelli ; ma i gradi della catena intellettuale son presi dai metafisici contemplativi » (cito dall'ed. Basile delle *Rime*, vol. II, n. 1012 pp. 1026 ss. che riporta le chiose dell'autore traendole dalla stampa bresciana del Marchetti, 1593). Nel *Giudizio*, a proposito dei due modi e quasi strade di salire alla celeste Gerusalemme, si afferma : « [...] l'una è la scala di Giacob [...]. L'altro modo è quel della fune di splendori visibili e d'invisibili, che figura il divino Areopagita a simiglianza de la fune Omerica, con la qual Giove, dio de' Gentili, può tirare a sé tutte le cose, ed egli da niuna è tirato : e con questa è significato l'Amore delle cose divine, che ci rapisce a sé ; però ch'Iddio, come insegna Aristotile nella Metafisica, muove come amato e desiderato ; ed il ratto altro non è ch'eccesso d'amore » (T. TASSO, *Del giudizio sovra la sua Gerusalemme da lui medesimo riformata libri due*, nelle *Prose diverse di T.T. nuovamente raccolte ed emendate da Cesare Guasti*, Firenze, Le Monnier, 1875, vol. I, p. 492). E cfr. *Il messaggero*, p. 83, §§ 172-174 (cito dalla scelta dei *Dialoghi* curata e commentata da B. Basile, Milano, Mursia, 1992).

³⁰ Cfr. GREGORIO NANZIANZENO, *Oratio XXXI-Theologica V, XXVIII* (PG 36, 163-166) : « [...] colamusque Deum Patrem, Deum Filium, Deum Spiritum sanctum, tres proprietates, unam divinitatem, nec gloria, nec honore, nec essentia, nec regno divisam [...]. Unum uni cohaeret, ac vere aurea quaedam et salutaris est catena ».

³¹ « [...] Spiritussanctus ad aliquem mitti dicitur, inquantum ipsum inhabitare incipit per donum charitatis, secundum illud Roma. 5. Charitas Dei diffusa est in cordibus

istituisce una corrispondenza e una analogia tra la comunicazione del sommo bene attuale e intrinseca, sostanziale e ipostatica, naturale e volontaria, libera e necessaria, indefettibile e perfetta quale si rivela nella processione trinitaria *ad intra*, e la creazione *ad extra* temporale e libera, contingente ed estrinseca, accidentale e imperfetta.

Se la *fontalis plenitudo* dell'Uno non avesse prodotto dall'eternità le persone, non avrebbe potuto, per mezzo loro, produrre le creature nel tempo. Nella creazione il *Deus-Trinitas* si manifesta con atto assoluto di libertà e di liberalità insieme e rende a se stesso testimonianza nell'universalità degli esseri creati *ut Trinus*.

Le sue vestigia³³ impresse nella molteplicità del mondo contingente riflettono la triplice articolazione dell'originaria unità trascendente e ad essa riconducono. Non è un caso che il Tasso nella postilla al v. 13 accosti audacemente a Padri e Dottori della chiesa « Pico nel / Eptaplo ». Credo che il rimando al grande commentario in chiave triadica e cabalistica sul *Genesi* (riferito all'intero gruppo di vv. 13-17) riguardi un passo fondamentale del *Proemium* all'*Expositio sexta de mundorum inter se et rerum omnium cognatione* :

« Deus unitas est ita ternario distincta ut ab unitatis simplicitate non discedat. Est Trinitatis divinae in creatura multiplex vestigium. Nos hoc unum dumtaxat hic attulerimus, adhuc quod sciam a nemine allatum, quod quam in creaturis unitatem videmus dispartitam triplici ratione deprehendimus. Est enim primum ea in rebus unitas, qua unumquodque sibi est unum sibi que constat atque cohaeret. Est ea secundo, per quam altera alteri creatura unitur et per quam demum omnes mundi partes unus sunt mundus. Tertia atque omnium principalissima est, qua totum universum cum suo opifice quasi exercitus cum suo duce est unum. Adest trifaria haec unio unicuique rei per suam unam simplicem unitatem derivatam ab illo Uno, quod et primum unum et trinum simul atque unum est, a Patre, inquam, et Filio et Spiritu Sancto. Nam et Patris potestas omnia producens suam omnibus largitur unitatem, et sapientia Filii rite omnia disponens omnia invicem unit et copulat, et Spiritus amor ad Deum omnia convertens totum opus opifici nexu caritatis adiungit³⁴ ».

nostris per spiritussanctum, qui datus est nobis » (*Contra errores Graecorum*, cap. XIII, ed. cit., p. 5).

³² Ancora una volta si avverte la suggestione di Dante : « La forma universal di questo nodo/ credo ch'i' vidi [...] » (*Par.* XXXIII, 51-52).

³³ La dottrina è anche agostiniana : « Oportet [...] ut Creatorem [...] Trinitatem intellegamus, cuius in creatura, quomodo dignum est, apparet vestigium » (*De Trin.*, VI, x, 12 ; ma all'argomento sono dedicati per intero i capitoli IX-XV).

Secondo i teologi platonici del Rinascimento proprio l'« imago trinitatis in re alia » aveva condotto i *prisci theologi* come Orfeo o Ermete Trismegisto e poi anche i filosofi antichi a farsi profeti della Trinità cristiana. Cfr. E. WIND, *Vestigia pagane della Trinità* nel vol. dello stesso autore *Misteri pagani nel Rinascimento*, Milano, Adelphi, 1986, pp. 297-312.

³⁴ G. PICO DELLA MIRANDOLA, *De hominis dignitate. Heptaplus. De ente et uno e scripti vari*, a cura di E. Garin, Firenze, Vallecchi, 1942, pp. 308-310.

L'unità infinita dell'Essere divino non può dunque essere compresa nel suo nucleo occulto altrove meglio che nel suo dispiegamento creatore. Questa concezione, già implicita nell'episodio del mago d'Ascalona (*G.L.*, XIV, 33 ss.), è il fondamento stesso del poema sapienziale.

Risulta illuminante a questo proposito l'evoluzione del personaggio di Filaliteo, « l'amante della verità », nella *Conquistata*. Il sofo, « filosofo naturale » e « conoscitore de' secreti della natura » in cui il Tasso proietta se stesso impegnato nella ricerca ermetica e gnostica di una concordia tra scienza e fede, vi è « figurato per la vera sapienza » :

« volendo in questa guisa dinotare la concordia che, per opera de' nostri teologi, è fra la filosofia naturale e la divina teologia, a cui tutte l'altre scienze sono sottordinate [...]. Le stanze, oltre a molte altre, si leggono aggiunte nel libro duodecimo :

Ma dell'Un ricercando alti vestigi,
Avien ch'al sommo gli altri e me sospinga,
Sol per unirmi a l'Un, c'ha nulla parte,
Ed unir può ciò che si sparge o parte.

Egli è quel ch'è ; sublime, anzi superno ;
E quel che non è lui, da lui disgiunto,
È' falso, e nulla ; e 'n lui diviene eterno
(Quasi parte di lui) chi seco è giunto.
No 'l vider gli avi miei, ned io discerno
Nell'altissima nube il vero a punto :
Ché son fra 'l suo splendore e i lumi nostri
Di dieci spere i luminosi chiostrì.

No 'l vider gli avi miei, che magi appella
Il mondo ancora, e scettrò aveano e regno
Nell'Oriente, insin che nova stella
A gli estremi di lor fu scorta e segno :
Anzi ciascun de' nostri, innanzi a quella
Felice età, fu di mirarlo indegno
Nel proprio volto e 'n maestà vetusta :
Sol vide l'orme, e la sua man robusta.

Ne' quali versi parlando di Dio, di cui non si vede altro che la mano e le vestigia, seguito l'opinione d'Orfeo, antichissimo poeta greco, ed annoverato fra' magi ; il quale, oltre a gli altri suoi poemi, scrisse quello intitolato *De Deo*, in cui s'espone questo mistero a Museo, ch'egli chiama suo figliuolo. I versi in latino così furono trasportati :

Fili, ostendam tibi, quandoquidem video eius
Vestigia, et manum robustam potentis Dei ;
Ipsum enim non possum aspicere, nubes enim eum circumstat mihi

³⁵ T. TASSO, *Del giudizio sovra la sua Gerusalemme*, in *Prose diverse*, cit., vol. I, pp. 481-482. Lo stesso motivo si trova nelle *Considerazioni sopra tre canzoni di Gio.*

Quantum ad reliqua. Stant autem decem orbes
 Hominibus. Non enim quispiam mortalium videre
 Possit eum qui mortalibus imperat,
 Nisi unigenitus, etc.

In questa guisa volle Orfeo dimostrarci che noi non veggiamo Dio, ma veggiamo la sua operazione potentissima, ch'egli chiama "destra", e la similitudine sua impressa in tutte le cose, detta da lui vestigia : né in altra maniera possiamo conoscerlo o vederlo, se non per questa, ch'è *a posteriori* : e, se non m'inganno, non è Orfeo in questa sua dottrina molto dissomigliante a' nostri teologi, i quali dichiarano quel che sia *videre Deum facie ad faciem, et videre eius posteriora* ; ed oltre a quello che n'è scritto da san Paolo e da san Dionigi (il qual vuol che per mezzo degli Angeli fosse mandata la legislazione a Mosé), e da Gregorio Nazianzeno, e da gli altri teologi ; si può vedere quel che discorre Gregorio Magno nel decimo ottavo libro sopra il decimo ottavo capitolo di Giob ; dove a noi pare ch'egli conchiuda, che gli uomini in questa vita non possano vedere Dio per l'incircoscritto lume de l'eternità, ma per alcune circonscritte imagini, come dice l'Apostolo³⁵ ».

Non è certo casuale il richiamo al libro di Giobbe e alla sua esegesi. Un tormento teologico-morale smisurato, come quello di Giob *in favilla et cinere*, viene costretto alla misura, cioè dissipato, da una teofania cosmogonica. Il volto divino si rivela catarticamente in quattro interi capitoli (34-41) di ordine creato culminanti nel *tremendum* della visione di Behemot e Leviathan. Non diversamente nella lettera al Gonzaga e poi nel *Mondo creato* l'insanabile angoscia dell'interrogazione e del dubbio si placa nella contemplazione dello spettacolo cosmogonico che mentre pone il quesito metafisico (« sapientia vero ubi invenitur? et quis est locus intelligentiae? ») afferma la presenza, l'esserci di un *Deus absconditus* gloriosamente enunciati dall'*armonia mundi*.

La creazione non è stata il primo atto di Dio. Essa è preceduta da un evento ancora più originario, l'inizio assoluto, l'atto con cui Dio origina se stesso. Prima della cosmogonia si pone la teogonia, l'*emanatio in divinis* che costituisce l'inaccessibile mistero trinitario, opposto al politeismo come alla religione del Dio unico :

Pria che facesse Dio la terra e 'l cielo,
 Non eran molti Dei, né molti regi
 Discordi al fabricar del novo mondo.

Battista Pigna intitolate « Le tre sorelle » (ivi, vol.II, p.67) : « Ma siccome i mortali considerano Iddio non nella sua pura e semplice divinità, ché a questa non sariano essi bastanti, ma nel magistero dell'opere sue ; o pur come sogliamo rimirare il sole, non in se stesso, ma nella sua immagine che è ripercossa nell'acqua, così io parimenti sono deliberato di fare [...] » ; e soprattutto nella lettera a Scipione Gonzaga del mercoledì santo 1579, le cui fonti patristiche ho indicato nel citato studio *Il « Mondo creato » poema sapienziale*, pp. 6-9 e n. 9 (si aggiunga soltanto, per il τόπος del sole riflesso nell'acqua, M. FICINO, *Commentarius in Convivium Platonis*, I, 4).

³⁶ Cfr. G. CAMILLO, *L'idea del teatro*, a cura di L. Bolzoni, Palermo, Sellerio, 1991, pp. 63-64. La curatrice ricorda (n. 2, p. 183) che « la dottrina cosmogonica che il

Né solitario in un silenzio eterno
 In tenebre viveasi il sommo Padre ;
 Ma co 'l suo Figlio, e co'l divin suo Spirto,
 In se medesimo avea la sede e 'l regno,
 De' suoi pensati mondi alto Monarca :
 Perch'opra fu il pensier divina, interna.
 Né d'uopo a lui facean le schiere e l'armi,
 Né teatro a la gloria, in cui risplende
 Solo a se stesso, e parte altrui s'involge.
 Ma narrar non si può, né 'n spazio angusto
 Cape de l'intelletto umano e tardo,
 Come in se stesso e di se stesso il verbo
 Generasse ab eterno ; e 'l sacro modo
 Di sua progenie ; e l'inefabil parto
 Del suo Figliuol, ch'in maestà sublime
 A se medesimo adegua assiso a destra.
 (I, 78-96)

Che il Tasso concepisca la processione trinitaria come una sorta di teogonia cristiana è confermato dal suo contrapporla alle favole antiche (« Taccia l'antica omai Grecia bugiarda / La progenie di Celo e di Saturno / [...] / Taccia i suoi mostri il tenebroso Egitto, / Che d'antiche menzogne il vero adombra » I, 97-108). Ma essa, inconoscibile di per sé, diventa comprensibile nella creazione secondo il principio cabalistico « ciò che è sotto è sopra, ciò che è dentro è fuori ».

Uno scrittore esoterico e al Tasso ben noto come Giulio Camillo istituisce lo stesso rapporto analogico :

« Due sono state le produzioni che Dio ha fatte, l'una dentro della essenza della sua divinità, et l'altra di fuori. La production di dentro, che è production senza principio et (per dir così) consustanziale, o coesenziale, et eterna, è quella del Verbo, della quale così dice Hieremia : "Ego, qui coeteris generationem tribuo, sterilis ero?". Et Giovanni, volendo dir che fosse coeterna, disse : "In principio erat Verbum". Et per dichiarar che Dio è il principio, aggiunse : "Et Verbum erat apud Deum". [...] La production di fuori non è coesenziale, che fu fatta "Verbo tantum", et di niente et in tempo. Et questa fu la materia prima, chiamata altramenti chaos, et da' platonici anima del mondo, et da' poeti Proteo³⁶. »

L'impronta divina si manifesta nel mondo come potenza, sapienza e bontà a cui corrisponde una triplice serie di cause : efficiente, esemplare e finale, secondo l'interpretazione neoplatonica di un famoso versetto paolino (*Rom.*

Camillo qui illustra, e che nasce da una mescolanza di elementi neoplatonici e cabalistici, viene da lui sviluppato anche nel *De transmutatione*, pp. 100-103 e nella *Interpretazione dell'arca del patto*, cc. 13 r ssg. ».

³⁷ La postilla del Palatino indica in margine ai vv. 161-163 « Platone / S. Greg.^o / S. Thom.^o ». Si veda PLATONE, *Timeo*, VI, 29e ; TOMMASO, *Compendium theologiae*, LXXV ;

11,36) letto da Ambrogio (*Exameron*, I,5 19) in chiave trinitaria (« quoniam ex ipso, et per ipsum, et in ipsum omnia »).

Servendosi del linguaggio biblico di *Prov.* 8,22 ss. il Tasso presenta il Padre, causa efficiente, come l'origine (*ex ipso*) della potenza e della maestà da cui scaturisce la Sapienza ovvero — gli esegeti non lo hanno detto chiaramente — il Verbo (« O, se n'è degno, il chiaro suono ascolti / Di lei, ch'uscìo dalla divina bocca/ De l'altissimo Padre inanzi al tempo / De le cose create ; e seco alberga d'antica eternità gli eccelsi monti/ Primogenita sua ne l'alta luce, / A cui la mente umana aspira indarno » I, 109-115).

La Sapienza è la causa esemplare, l'artista (*Prov.* 8,30) che ha guidato la mano di Dio nel gesto simbolico di tracciare cerchi sulla faccia dell'abisso (« Seco era allor ch'ai ciechi abissi intorno/ Egli facea l'oscuro cerchio e 'l vallo » I, 128-129) e a cui si riferiscono gli innumerevoli paragoni istituiti nel poema tra la creazione e le arti umane. Essa è l'idea del mondo concepita nella mente divina, sul cui esempio e per mezzo della quale (*per ipsum*) il mondo è stato creato :

Dimmi qual opra allora o qual riposo
fosse nella divina e sacra mente
in quel d'eternità felice stato.
E 'n qual ignota parte e 'n qual Idea
era l'esempio tuo, celeste Fabro,
quando facesti a te la reggia e 'l tempio.
(I, 55-60)

La causa finale (*in ipsum*) è lo Spirito, in cui il processo creativo si compie come atto supremo di bontà e liberalità, « alta cagion, ch'i vari effetti adempie/ di se medesima, ed infinita avanza,/ e non mai de' suoi doni avara e parca/ sua largità comparte [...] » (I, 191-194) :

È buono Iddio, tranquillo e chiaro fonte,
Anzi mar di bontà profondo e largo,
Che per invidia non si scema o turba.
Ma quel ch'è buono e 'n sé perfetto a pieno
La sua bontate altrui comparte e versa.
Dunque Ei, di sua bontà fecondo e colmo,
La sparse quasi un mar che l'onde sparge ;
La spiegò come un sol che spiega i raggi,
E volere e natura in un congiunse.
E quinci fur quasi germogli o parti
Le cose poi create, in cui si scorge
Più e men chiaramente, e da l'eccelse
In fin a l'ime ancor riluce e splende.
E 'n tutte il Creatore alto vestigio
Di lei c' impresse, e figurolle a dentro.
Ma della sua bontà la vera imago
In altre appare, e con sembianza illustre
Son degne d'inalzare al ciel la fronte,

Di sua divinità parte mostrando.
(I, 161-179³⁷)

Opera e riflesso del *Deus-Trinitas*, la creazione arresta il suo moto espansivo e ha termine nell'uomo, *imago Dei* :

Dunque se mover debbe il Motor primo,
Non sol convenne ch'egli immobil fosse,
Ma ch'in non mobil parte il moto eterno
Fermasse ancora, e di fermarlo in terra
Ei non degnò. Dove fermollo adunque?
Qual de la terra è più costante mole?
Ne l'uom quietollo e l'uom al fin de l'opre
Volle crear, perché cessasse il moto ;
E se moto non fu, l'arte divina
Restasse di crear l'opre moderne.
Più de la terra adonque è l'uom costante
Sì come quel che de l'eterno esempio
È vera imago, e 'l suo caduco e grave
Spogliar si deve ; e 'ncorruettil forma
Rivestendo, là suso al fin s'eterna,
Ne la quiete d'invisibil regno.
(VII,105-119)

L'uomo interiore reca impressa nella mente l'immagine trinitaria :

Ma ne l'uomo ed in Dio l'alta sembianza
Non è figura o qualità del corpo,
Ma solo è proprio a la divina Mente
L'imago, onde l'umana ancor s'informa
E 'n tre potenze interne Iddio figura.
Perché, sì come Dio se stesso intende,

Summa contra gentiles I, 19, 37, 75 ; *Summa theologiae* I, q. IV, 2 ; XIX, 2-4 (tutte fonti già segnalate dal PROTO, *Per le fonti del « M.c. »*, cit., pp. 201-202). Più arduo individuare la terza indicazione. Poiché essa si trova in corrispondenza del v. 162 si potrebbe pensare a GREGORIO NAZIANZENO, *Oratio XXXVIII-In Theophania*, VII, PG 36, 318 : « Deus, et erat semper, et est, et erit : vel, ut rectius loquar, semper est. [...] Universum enim id, quod est, in se complectitur, nec principium habens, nec finem habiturum, velut pelagus quoddam essentiae immensum et interminatum, tum temporis, tum naturae cogitationem superans ». (L'immagine richiama anche PLATONE, *Convito* 210 d τὸ πολὺ πέλραγος τοῦ καλοῦ « l'immenso oceano del bello »). Tra le fonti del passo citato vanno ricordati FILONE, *De opificio mundi*, V, 21 e, particolarmente per il v. 168, DANTE, *Par.* VII,64-66 (« La divina bontà, che da sé sperne / ogni livore, ardendo in sé, sfavilla / sì che dispiega le bellezze etterne »). Si confrontino anche con questi vv. del *Mondo creato* due importanti luoghi paralleli del Tasso che si trovano nella *Lezione sopra un sonetto di monsignor Della Casa*, in *Prose diverse*, cit., I, p. 132 ; e nel *Messaggero*, cit., p. 74, §§ 137-138).

E se stesso intendendo ama se stesso,
 E quinci nasce l'intelletto eterno,
 E d'ambo quindi e quinci eterno Amore
 Spira, e tre lumi sono e non tre Dei,
 Ma tre persone in un sol Dio congiunte :
 Così la nostra mente in noi produce
 La volontate, e la memoria appresso
 Di questa e quella si figura e forma.
 In guisa tal che la natura umana
 Bench'una sia da tre virtù distinta
 In sé dimostra la divina imago,
 Ed in se stessa Dio conosce ed ama.
 (VI,1691-1708³⁸)

³⁸ Il codice Palatino reca al v. 1694 la postilla « S. Ambrosi(o) / S.Basilio ». Cfr : AMBROGIO, *Ex.*, X, c. 8,45 (piuttosto che c. 7,41 indicato dal PETROCCHI in nota) e BASILIO, *Hex.*, IX, c. 37 r B ; X, cc. 38 v C-D-39 r A (cito dall'edizione di cui si servì il Tasso : *Omnia / Divi Basili Magni [...] / Quae extant opera / a Iano Cornario medico phisico, / et Adamo Fumano latinitate donata [...] Venetiis ad Signum Spei MDXLVIII*). Dei due ultimi rimandi il primo, già segnalato dal PROTO e ripreso dal PETROCCHI, ha valore assai generico, mentre il secondo, più pertinente, riguarda l'*Homilia X. De hominis constructione* che l'ed. citata attribuisce a Basilio e annette all'*Hexaëmeron*, anche se in realtà è opera del fratello Gregorio Nissen. La corrispondenza tra le « tre potenze interne » della mente e le tre persone della Trinità (vv. 1695-1708) è agostiniana : al *De Genesi ad litteram liber imperfectus*, 59-61 citato dal PETROCCHI si aggiunga almeno *De Trinitate*, X,11,18. Questo motivo ebbe larga fortuna in età umanistica e rinascimentale : basti ricordare — per limitarsi ad un testo che è tra le fonti più importanti del *Mondo creato* — PICO, *Heptaplus, Expositio quinta, caput sextum* : « Sed ardua est quaestio cur hoc privilegium sit homini, imaginem habere Dei. Nam si Melitonis explosa insania, qui humana effigie Deum figuravit, ad rationis mentisque naturam recurramus, quae uti Deus intelligens est invisibilis item et incorporea, inde utique comprobabimus esse hominem similem Deo, praesertim qua parte in animo Trinitatis imago representatur » (ed. Garin, p. 302). E lo stesso Tasso ne fa menzione nel *Forno overo de la nobiltà* : « [...] molto lodevole fu l'opinione di quel filosofo, e quasi ombra e figura de la verità, la qual c'è insegnata dal greco teologo che, parlando de la vera nobiltà, disse ch'ella è conservazione de l'immagine e configurazione de l'esemplare. Né d'altra imagin debbiamo intendere che di quella de l'anima, perch'ella è divisa in tre potenze, ne l'intelletto, ne la volontà e ne la memoria, ne le quali è figurato e quasi impresso il vestigio de la santissima Trinità » ; e ancora nel *Messaggero* : « Così disse ; ed egli medesimo, disceso in una piacevolissima parte de la terra, formò l'uomo e gli spirò co 'l divin fiato nel corpo lo spirito de la vita, imprimendo ne l'intelletto suo, ne la volontà e ne la memoria l'immagine de la sua essenza » (T. TASSO, *Dialoghi*, a cura di E. Raimondi, Firenze, Sansoni, 1958, vol.II t. I, rispettivamente pp. 4-5 e p. 300, § 156). Si noti infine ai vv. 1696-1698 la reminiscenza dantesca (*Par.* XXXIII, 124-126) opportunamente richiamata dal Petrocchi.

Esiste dunque un'unità di Dio e dell'uomo in virtù della quale dantescamente si conviene *l'imgo al cerchio* e la nostra effigie partecipa del circuito spirituale.

È Dio stesso a crearla ed essa altro non è che l'eterna unità del Padre e del Figlio rappresentata dallo Spirito. Il mistero della *Trinitas creatrix* ha il suo nodo nell'uomo, in cui si congiungono creatore e creatura. Come si esprime Pico, rivelando tutta la densità simbolica del concetto di *imago*: « Nam et congruum fuit ut qui est imago Dei invisibilis, primogenitus omnis creaturae, in quo condita sunt universa, illi copularetur unione ineffabili qui ad imaginem factus est Dei, qui vinculum est omnis creaturae, in quo conclusa sunt universa » (*Heptaplus*, Ex. V, c. VII, p. 308).

Ma come nella vita intradivina ha luogo un movimento circolare di effusione (*ex ipso, per ipsum, in ipsum*) e di riflusso alla sorgente (*ab uno Spiritu, per unum Filium, ad unum Patrem*) così nella creazione che è *vestigium Trinitatis* l'uomo, suo termine, dà inizio all'ἐπιστροφή, alla reversione platonica

E se 'n terra ne l'uom quietarsi ei volle
Fu perché l'uomo in Dio s'acqueti al fine.
Però quand'egli in sì mirabil tempre
L'umanità al suo divin congiunse,
Pose a la vita faticosa e stanca
In se medesimo al fin dolce restauro:
E gloria e grazia onde s'adempie e bea
Nostra natura ch'essaltar cotanto
In lui si vide.[...]
(VII,151-159)

La concezione è la stessa che ispira l'episodio allegorico dei cinque fonti nella *Conquistata*: il fonte più alto è fatto a simiglianza del fonte della Vita e segnato dal suo suggello:

« E da questo immediatamente si partono due rivi, e l'uno miserabilmente corre nel Mar Morto, l'altro meravigliosamente ricorre nel suo principio, ch'è il Fonte vivo [...]. Il Fonte della vita è Dio medesimo. De' due rivi, quel che termina nel Mar Morto è, s'io non m'inganno, il piacer della contemplazione perversamente derivato, e distorto al diletto sensuale [...]. L'altro rivo, il quale con giro pieghevole ritorna al primo fonte, è la cognizione riflessa, che ciascuno dovrebbe aver di se medesimo, e del proprio intelletto; con la qual c'inalziamo a la cognizione del mondo, e finalmente di Dio creatore³⁹ ».

Nel *Mondo creato* la cognizione riflessa si attua — in una luce metafisica (ne è segno l'ossimoro apofatico *invisibil luce*) — con la contemplazione dell'anima-*imago*, di cui è simbolo lo specchio (quasi capovolgimento di quello voluttuoso, « a i misteri d'Amor ministro eletto », ove Armida rimira se stessa), la *vis imaginis speculativa* che Basilio attribuisce allo Spirito. Lo specchio non ha qui la funzione di riflettere un'immagine sfuggente lontana e illusoria come il sole sull'acqua. Fattasi tersa l'anima-specchio partecipa, nel significato

³⁹ T. TASSO, *Giudizio*, in *Prose diverse*, cit., I, p. 475.

trinitario, dell'immagine e ne è trasformata, raccoglie il raggio divino nella sua originaria purezza, ne rende possibile il riconoscimento : « Nos itaque omnes revelata facie gloriam Dei speculantes ad eandem imaginem reformamur a gloria in gloriam sicut a Domini Spiritu » (2 Cor. 3,18).

Uom, conosci te stesso. O santa scorta
 Che per questo sentiero a Dio conduci
 Per che la nostra mente a Dio s'inalza
 Sovra se stessa, e lui conosce e intende!
 Né contemplando i bei stellanti chiostri
 E 'l gran giro del sol che tutto illustra
 Così possiam ne l'invisibil luce
 Conoscere il gran Dio che fece il mondo,
 Come dal contemplar la nostra mente
 A conoscer la sua leviamo in alto
 L'ali del pronto e fervido pensiero,
 Che non si ferma ne gli umani obietti.
 Ma qual luce degli occhi, ove si giri,
 Ove si fermi, ivi rimira e scorge
 Prati, selve, campagne, e mari, e fiumi,
 Aspri monti, erti poggi, ed ime valli,
 Pur non vede se stessa, e 'n chiaro specchio
 Sol di sé pò veder la vera imago ;
 Tal mente umana, che tutto altro intende
 Quanto di fuor di lei dipinge ed orna
 La mano e l'arte del gran Mastro eterno,
 Non intende se stessa e non conosce
 Quel ch'ella sia, se non s'illustra al sole
 Di verità, quasi cristallo ardente :
 Ed illustrata non rimira e guarda
 Come in ispeglio pur la propria forma,
 E quel Signor che de la propria imago
 La fece adorna, e di beltà sembante.
 S'ella è dunque di macchie orride aspersa,
 Tergasi, e puro in sé raccoglie il raggio
 De la divinità ch'in lei fiammeggia.
 (VI,1609-1639⁴⁰)

⁴⁰ Al v. 1608 del codice Palatino si registra la postilla « S. Basilio ». La fonte è stata individuata dal Petrocchi in BASILIO, *Hex.*, IX, 6 (c.3 6 v D dell'ed. da me citata). Ma occorre ricordare soprattutto la *Concio III. De dicto. Attende tibijpsi* (cc. 139 ss.) e AMBROGIO, *Ex.*, IX, c. 8, 50 : « Cognosce ergo te, decora anima, quia imago es dei. Cognosce te, homo, quia gloria es dei (I Cor. II, 7). Audi quomodo gloria. Propheta dicit : *Mirabilis facta est cognitio tua ex me* (Ps. 138, 6), hoc est : in meo opere tua mirabilior est maiestas in consilio hominis tua sapientia praedicatur. Dum me intueor, quem tu in ipsis cogitationibus occultis et internis affectibus deprehendis, scientiae tuae agnosco mysteria. Cognosce te, homo, quantus sis et adtende tibi [...] ». Ma per comprendere di quale complesso sincretismo siano frutto i versi del *Mondo creato* si veda anche *Il Porzio ovvero de le virtù* : « Quei filosofi adunque i quali ci diedero

La creazione che dall'Uno si diffonde, costituendone la manifestazione sensibile, all'Uno rifluisce secondo il triplice ritmo dal Ficino detto di *emanatio*, *raptio* e *remeatio*, un movimento che riproduce il processo interno della *Trinitas creatrix* ed è, esso stesso, una *trinitas*: « *de trinitate producente, convertente, perficiente* » argomenta il filosofo (*In Plotinum*, I,III) ⁴¹.

Il supremo fattore prima crea le cose, poi le trae a sé e in terzo luogo le rende perfette (« primo singula creat, secundo rapit, tertio perficit » *De amore*, II, 1). Così dapprima esse fluiscono dall'eterna fonte nascendo, poi rifluiscono ad essa cercando di tornare alla loro origine e finalmente sono rese perfette, una volta tornate al loro inizio. In una stupenda pagina dell'*Heptaplus* Pico insegna che « Motio circularis expressissima imago est verae felicitatis, per quam creatura ad idem principium redit a quo processerat » (*Ex. VII, Prooemium*, ed. cit. p.334). Nel *Mondo creato* il rapimento ermetico originandosi dalla meraviglia per la creazione⁴² solleva « fuor del mondo » nella infinita libertà e nell'ardore infiammato dell'estasi :

Ma in questo, ch'allor fece il Mastro eterno,
Gran teatro e volubile e rotante
Ch'anfiteatro di sua Gloria assembla,
Bench'una spera sola in sé congiunti
Duo rinchioda diversi ampi emisperi,
Pur l'uno a l'altro si nasconde e cela,
E de l'opposte e 'n lor divise genti
Questa mai quella non rimira o scorge,

quell'ammaestramento : *Nosce te ipsum*, invitandoci a la cognizione di noi stessi, ci persuasero non solamente a la morale, ma a la naturale e a la divina filosofia ; anzi mi sovviene d'aver letto presso Stobeo che Porfirio voleva che da la cognizione di noi medesimi c'inalzassimo a la cognizione del mondo. Meglio nondimeno disse alcun altro filosofo [Plotino], scrivendo a l'imperatore che da la cognizione di noi dobbiamo salire a quella d' Iddio, però che l'anime nostre sono quasi raggi di quel sole intelligibile il quale c'illustra con la sua luce » (T. TASSO, *Dialoghi*, cit., vol. II, t. II, pp. 956-957, § 39).

Il motivo dell'anima-specchio, presente nella *Conquistata*, è oggetto di esegesi nel *Giudizio* : « Or passiamo a l'altre cose, né tralasciamo gli specchi, de' quali si fa menzione nel canto decimoquarto :

“O quanti n'apparian lucidi specchi / Cinti d'or fino, in cui lo Sol risplenda! / E come bella era la viva luce / Onde rifulge il glorioso Duce! // L'anima è quel cristallo e puro e terso / In cui fiammeggia il Sol tremante e vago ; / Ma s'è di macchie tenebrose asperso, / Non riceve del ciel la chiara imago : / Tergasi, e 'l suo pensier a Dio converso, / Sarà quasi divin, quasi presago ; / Ma quel che a l'alma peccatrice apparve, / È falso inganno di mentite larve”.

L'anima è assomigliata a lo specchio da san Basilio ; perché, sì come lo specchio puro e lucido rende l'immagine somigliante al vero, così l'anima purgata da' peccati, agevolmente suol essere illustrata da la grazia di Dio [...] » (*Prose diverse*, cit., I, p.483).

⁴¹ Cfr. E. WIND, *La medaglia di Pico della Mirandola*, in *Misteri pagani*, cit., pp.47ss.

⁴² Cfr. *M.c.*, IV, 60-75. Sul tema della meraviglia ha giuste osservazioni Giovanna Scianatico nel saggio cit.

E già nulla n'intese, e 'n dubbio visse
 Se pur altri abitanti avesse il mondo,
 O fosse in parte solitaria ed erma
 La terra ignuda, o sotto l'onde ascosa.
 Né perché sempre intorno il ciel si volga
 Sarà già mai che la girante scena
 Mostri i popoli a noi c'han fissi incontra
 I lor vestigi ne l'aprica terra,
 O noi co' nostri alberghi a lor discopra
 In questi quasi pur distinti gradi
 Per cui s'inalza o si dechina il polo.
 Ma quel che far non pò volubil giro
 Di tanti cieli e 'nfaticabil corso,
 Fa de la mente, che si volge e riede
 In se medesima, il rapido pensiero,
 Ch'è quasi un suo perpetuo e vario moto.
 Perché dinanzi a lui si toglie il velo
 De la terra interposta, e 'n Dio mirando
 Scorge nel suo gran lume il mondo accolto
 Che divien quasi angusto a l'alma accesa
 Ch'è fuor del mondo rapta, e nulla adombra
 I popoli co' regni a' lumi interni.
 Talché ne' gradi lor disposti intorno
 Sol contemplando il pellegrino ingegno
 Scopre i Finmarchi e gli ultimi Biarmi,
 E scopre insieme gli Etiopi e gli Indi :
 E d'un lato gli appare il freddo Carro
 E 'l pigro Arturo, e pur nel tempo istesso
 Altro polo, altri lumi insieme ei scorge.
 Non perch' il mondo a lui s'accorci e stringa,
 Ma perché la sua mente in Dio s'avanza
 E divien ampia sì, ch'a lei soggetto
 L'universo in un guardo accoglie e mira,
 Come già vide il Benedetto Padre
 Ch'a l'alto ciel di mille accese lampe
 Segnò morendo il luminoso calle.
 (VII,16-59⁴³)

⁴³ Cfr. LUCREZIO, *De rer. nat.*, III, 25 ss. La postilla « S. Greg.^o Papa / ne' dialoghi de' / Miracoli / di s. Benedetto » che si legge al v. 46 del Palatino non concerne i vv. 35-45, come ritiene il PROTO che rimanda a « *Dial. [...]*, I, II, cap. 39 » (*Per le fonti del « M.c. »*, cit., p.226) seguito dal PETROCCHI (ma si veda, di quest'ultimo la n. ai vv. 57-65), bensì i vv. 57-59. Do l'indicazione precisa del passo citando da GRÉGOIRE LE GRAND, *Dialogues*, t. II (Livres I-III), texte critique et notes par A. de Vogüé, traduction par P. Antin, Paris, Les Editions du Cerf, 1979, II, 37, 3 : « Qua scilicet die duobus de eo fratribus, uni in cella commoranti, alteri autem longius posito, reuelatio unius atque indissimilis uisionis apparuit. Viderunt namque quia strata palliis atque innumeris corrusca lampadibus uia recto orientis tramite ab eius cella in caelum usque tendebatur. Cui uenerando habitu uir desuper clarus adstans, cuius esset uia, quam cernerent,

L'επιστροφή, la conversione si opera nell'anima ridestata alla contemplazione, « particella quasi divisa e tagliata da l'anima de l'universo ». Solo dinnanzi al movimento circolare del *rapido pensiero* (anche ritmicamente l'aggettivo sdrucchiolo anticipa il tema del *raptus*) in cui ferve l'ansia febbrile del ritorno, e che sublima nella sfera immateriale dello spirito il fisico moto celeste, suo simbolo⁴⁴, cade il velo e si schiude, dall'alto, la visione totale : « non essendo il contemplare altro ch'un ritorno dell'intelletto in se stesso e in Dio ; nel qual ritorno egli fa un giro⁴⁵ ».

« Gran teatro e volubile e rotante », « anfiteatro » della gloria divina, « girante scena », il cosmo si riduce a un simulacro nello stesso tempo grandioso

inquisiuit. Illi autem se nescire professi sunt. Quibus ipse ait : "Haec est uia, qua dilectus Domino caelum Benedictus ascendit." Tunc itaque sancti uiri obitum, sicut praesentes discipuli uiderunt, ita absentes ex signo, quod eis praedictum fuerat, agnouerunt ». Il riscontro con la fonte è assai importante per emendare la punteggiatura di *M.c.* VII,59-60. Poiché non è questa la sede per una puntuale disamina della *crux* filologica che interessa i versi in questione, mi limiterò a segnalare che le stampe, da Vt all'ed. Petrocchi, travisano gravemente il senso ponendo virgola in fine del v. 59 e punto fermo in fine del 60 (« Parte seguendo il suo pensier sublime »). È sufficiente una attenta lettura del testo (suffragata dalla fonte) per avvedersi che il punto va posto in fine del v. 59, mentre va abolito al v. 60 che fa parte del periodo successivo (*suo pensier* non si riferisce a Benedetto ma alla *mente che si volge e riede / In se medesima* dei vv. 37-38, al *pellegrino ingegno* del v. 47, alla *mente* del v. 54). A proposito di questo passo i commentatori trascurano di citare l'incompiuto poemetto *Della vita di S. Benedetto* le cui sette stanze iniziali erano allegate al ms. autografo del *Giudizio* : almeno la quarta ha una indubbia pertinenza (la si veda in *Poemi minori di T. Tasso*, ed. critica a cura di A. Solerti, Bologna, Zanichelli, 1891, *Appendice III*, pp.523-529).

⁴⁴ Cfr. PICO, *Heptaplus*, Ex. IV, c. I (ed. cit., p. 270) : « Constat homo ex corpore et anima rationali. Rationalis animus caelum dicitur : nam et caelum animal a se ipso moto vocat Aristoteles [*De caelo*, II, 6, 289], et animus noster (ut probant Platonici) substantia est se ipsa movens [*Phaedr.* 245 c]. Caelum circulus est et animus itidem est circulus, quinimmo, ut scribit Plotinus, ideo caelum circulus, quia animus eius circulus est [*Enn.* IV, IV, 45]. Caelum in orbe movetur ; animus rationalis, a causis ad effectus se transferens, rursusque ab effectibus recurrens in causas, ratiocinationis orbe circumvolvitur » (si veda anche Ex. VII, *Prooemium*). E per una compiuta intelligenza dei versi del *Mondo creato* si ricordi un passo del Porzio : « Basti sapere che l'uomo è di natura doppia e composto di particelle d'impartibile essenza, o de l'uno e de l'altro, come dissero i Platonici e Plutarco [...] : perché l'anima nostra per opinione loro è una particella quasi divisa e tagliata da l'anima de l'universo, la qual nel medesimo modo e co' numeri e con le ragioni medesime è congiunta e composta <de l'uno> e de l'altro ; e la natura impartibile è quella che con un movimento solo si volge da l'oriente a l'occidente, la partibile <è quella> la qual si distende e si divide intorno a' corpi e si volge con moto contrario : e ne la medesima guisa la nostra mente ne la sua operazione del contemplare si rivolge in se medesima con moto quasi circolare. Ma l'appetito ha moto quasi opposto e per sua natura vario e pieno d'errori e disordinato [...] » (*Dialoghi*, cit., vol. II, t. II, p. 973, §§ 85-86 ; cfr. anche *Il Ficino ovvero de l'arte*, ivi, p.900, § 27). Il motivo è ripreso più ampiamente in *M.c.*, VII, 400-421.

⁴⁵ T. TASSO, *Giudizio*, in *Prose diverse*, cit., I, p. 492.

e illusorio, vastissimo eppur quasi angusto nella prospettiva dell'anima *capax Dei* (e per la metafora teatrale, sulla quale occorrerebbe approfondire il discorso, si ricordi il sogno di Goffredo nella *Conquistata*, XX, 6 : « [...] e, quasi in specchio, ei scerse / Misteri d'opre antiche e di novelle, / E 'nsieme gli apparì la terra e 'l cielo, / Come in teatro a cui si squarci il velo »). Non è più ormai la luce divina ad apparire arcanamente riflessa nello specchio opaco del mondo, ma il mondo a rivelarsi, senza ombre, accolto entro il « gran lume » di Dio. L'anelito stanco e assorto del Tasso lo trae « a quel divino immobil centro / Di cui l'anima vaga è quasi spera » (VII, 409-410). I moti ciclici delle stelle erranti e fisse e « quelli ancor di mente e d'alma / Umana, ch'assembler del cielo il corso », lo spazio e il tempo e l'inquieta ricerca dell'uomo che in essi esiste, avranno fine là dove sono cominciati, nella *fontalis plenitudo* dell'Uno, *gorgo* da cui tutto fluisce e *pelago* a cui tutto ritorna :

[...] E qual di gorgo
 O di pelago pur tranquillo ed alto,
 Che senza il moto e l'onde e posi e stagni,
 Esce tal volta il rapido torrente :
 Tal da l'eternità ch'in sé raccolta
 Si gira, e di se stessa è spera e centro,
 Omai prendeva il tempo il moto e 'l corso
 Quando il suo creator lo spazio al passo
 E la misura diè ; [...]
 (I, 214-222⁴⁶)

⁴⁶ Non mi risulta sia stata rilevata la singolare consonanza di questo passo con un luogo, ispirato al *Timeo* (X, 37c-38b), del *Messaggero* : « Questo [la creazione delle nature intellettuali, degli angeli e delle idee] fu il primo producimento che fece Iddio fuor di se stesso, il quale non fu fatto in tempo, perciocché non era ancor tempo, ma in eternità : nondimeno non in tutta l'eternità, la quale non ha né prima né poi né parti di successione, ma è unita e raccolta in se stessa, quasi tranquillissimo stagno che non abbia né flusso né riflusso né discorrimento né accrescimento o diminuzion d'acque ; ove il tempo, che poi a quella somiglianza fu fatto, quasi rapido torrente discorre e, consumando egli medesimo le sue prime parti si fa perpetuo. Dopo il primo parto [...] produsse Iddio le nature corporee[...]. In questo parto nacquero, quasi gemelli, il movimento e il tempo [...] » (*Dialoghi*, ed. Basile, p. 75, §§ 142-143).

Nell'impossibilità di affrontare ora in modo adeguato le complesse questioni testuali ed ermeneutiche poste da questi versi del *Mondo creato* osserverò soltanto che al PETROCCHI sfugge la stratificazione di testi presupposta dalla concezione del tempo strettamente legato al movimento (e dunque allo spazio) : il Tasso ha presenti, oltre al *Timeo*, FILONE, *De opificio mundi*, VII, 26 ; PLOTINO, *Enn.*, III, 7, 9-13 ; BASILIO, *Hex.*, II, c. 8 v C (« [...] qui temporis natura fabricavit Deus, mensuras ipsi et signa, dierum spacia adiecit, et septenario numero ipsum dimetiens, semper septenarium in seipsum revolvi iubet, temporis motum enumerantem »). E si ricordi ancora il *Messaggero* : « Allora il tempo, che è mobile imagine de l'eternità, misurò i vari moti del cielo e de le stelle [...] ; e come che egli misuri certissimamente tutti i movimenti ecc. » (p. 76, § 144). Una eco, trascurata dai commentatori, di questo tema filosofico si trova nell'*incipit* del celebre sonetto « Vecchio ed alato dio, nato col sole / ad un parto medesimo e con le stelle [...] » (*Le rime*, ed. Basile, vol. I, n.687, p.676). Per quanto ho

Tutti i punti della circonferenza, emanazione e manifestazione di quella unità trascendente, si ritrovano al centro del cerchio che è il loro principio e il loro fine, l'eternità che « di se stessa è spera e centro ». Cieli e anima, dice il poeta,

Tutti avran pace allor nel fisso punto
De la divinità. Riposo eterno
Sarà l'intender nostro e 'l nostro amore
Ch'in tante guise ora si varia e cangia,
E con tante volubili rivolte.
Riposo eterno fia la grazia e 'l merto,
E 'n seggio eterno. Or chi fra noi s'attempa
In aspettando il giorno, e soffra e spera,
E del tempo e del fato i duri colpi
Vinca sol tollerando, e giusto oltraggio
Faccia a la dispietata orrida morte.
(VII, 422-432)

Il poema apertosi con una invocazione al *Deus-Trinitas*, origine di tutto, si chiude con la preghiera del mondo veglio e stanco al *Deus absconditus* vivente al di là di tutte le cose e loro fine ultimo, abisso senza vertigine ove conduce un segreto anelito di liberazione e di annullamento, per trovare pace e per risorgere, forse, nell'invisibile.

Ed è ancora secondo un triplice ritmo ascendente che si innalza, affranta e dolente, patetica e nostalgica, la voce della creatura sospesa sull'abisso tra tutto e nulla, tra *Te* e *Me*, in attesa.

Quanto mi è dato, a te mi unisco amando,
E ne le parti mie ti adoro e cerco
Umilmente, e te sospiro e bramo.
E ti piango talor, e 'n folta pioggia
Quasi mi stillo, e 'l mio fallire incolpo.
E nel pianto e nel canto a te consacro
Quanto lece me stesso, acciò che a sdegno
Non prenda in me la tua divina imago
E 'l simulacro di tua mano impresso.
Ma *fuor di me* pur ti ricerco, e piango
Dove sei? dove sei, chi mi ti asconde?

potuto accertare la postilla « S. Greg. Naz.^o » recata dal Palatino al v. 216 riguarderebbe piuttosto i precedenti vv. 211-214 e particolarmente il v. 212 (« Dio, ch'è senza principio e senza fine »), da confrontare con GREG. NAZ., *Oratio XXXVIII-In Theophania*, VIII (PG 36,319 A) : « Jam vero, cum immensitas bifariam consideretur, nempe et principii, et finis ratione (nam quod supra haec est, ac non in his, immensum est) ; cum in superius profundum mens aspexit, non habens ubi consistat, formisque illis, quas de Deo concipit innitatur, immensum hoc et inextricabile, anarchum, hoc est principio carens appellavit : cum autem ad inferiora et posteriora, immortale atque interitus expers ; cum vero utrumque contraxit et collegit aeternum » (e si veda tutto il passo).

Chi mi t'invola, o mio Signore e Padre?
Misero, senza te son nulla, ahì lasso,
E nulla spero, ahì lasso, e nulla bramo.
E che posso bramar, s'il tutto è nulla
Signor, senza tua grazia? *A te di novo*
Sovra me stesso pur rifuggo, e prego
Teco sovra me stesso unirmi amando.
(VII, 1101-1118)

PAOLO LUPARIA
(Università di Torino)

SUR LE TASSE

D. B. , *Présentation*

D. BOILLET, *Clorinde, de la « Jérusalem délivrée » à la « Jérusalem conquise »*

M. GUGLIELMINETTI, *Quando « appare la persona del poeta ». Saggio sulle rime autobiografiche del Tasso (1557-1579)*

P. LUPARIA, *Trinitas Creatrix. Appunti sulla teologia platonica del Tasso nel « Mondo creato »*

F. GRAZIANI, *Le miracle de l'art : le Tasse et la poétique de la meraviglia*

BIBLIOGRAPHIE

F. TOSO, *Storia linguistica della Liguria*, vol. I : *Dalle origini al 1528* (J. Nicolas) ; O. MICHEL, *Vivre et peindre à Rome au XVIII^e siècle* (E. Cantavenera Legros) ; A. BATTISTINI, *La sapienza retorica di Giambattista Vico* (D. Luglio) ; P. CRISTOFOLINI, *Vico et l'histoire* (D. Luglio) ; N. JONARD, *L'Italie des Lumières. Histoire, société et culture du XVIII^e italien* (R. Abbrugiati) ; G. COSTA, *Un moderato delle lettere. Le varianti ossianiche di Cesarotti* (P. Ranzini) ; P. PELOSI, *I fiumi del tempo, i luoghi dell'anima. Tempo e spazio nei « Canti » leopardiani* (E. Cantavenera Legros) ; AA. VV., *Antonio Fogazzaro le opere i tempi*, a cura di Fernando Bandini e Fabio Finotti, *Atti del Convegno Internazionale di Studio Vicenza, 27-28-29 aprile 1992* (M. Cassac) ; *Ciasarsa* (F. Cadel).

NOUVELLES BRÈVES

LIVRES REÇUS