



1506
UNIVERSITÀ
DEGLI STUDI
DI URBINO
CARLO BO

UUP
URBINO
UNIVERSITY
PRESS

AD INFEROS

Catabasi infernali e altri viaggi

Ricerche a confronto XV (Urbino 2020)

a cura di
Caterina Pentericci





N. 02

La collana intende raccogliere i contributi presentati nel contesto delle iniziative organizzate dall'Associazione Culturale Rodopis - Experience Ancient History, da anni impegnata a promuovere lo studio dell'antichità classica grazie ad attività di disseminazione, divulgazione e public engagement rivolte di volta in volta a un pubblico specializzato e generalista, in Italia e all'estero. I volumi hanno per oggetto studi e ricerche relative all'antichità classica e al vicino oriente antico, con un approccio multi- e interdisciplinare, dando spazio tanto ai contributi di giovani ricercatori quanto a quelli di studiosi affermati, italiani e stranieri.



1506
UNIVERSITÀ
DEGLI STUDI
DI URBINO
CARLO BO



AD INFEROS
Catabasi infernali e altri viaggi

Ricerche a confronto XV (Urbino 2020)

a cura di
Caterina Pentericci

AD INFEROS. Catabasi infernali e altri viaggi

Ricerche a confronto XV (Urbino 2020)

a cura di Caterina Pentericci

Comitato editoriale

Anna Busetto, Fiorella Fiocca, Marta Fogagnolo, Alessandro Magnani, Lorenza Natale,
Fabio Sassella Sergenti

Progetto grafico

Mattia Gabellini

Referente UUP

Giovanna Bruscolini

PRINT ISBN 9788831205849

PDF ISBN 9788831205825

EPUB ISBN 9788831205832

Le edizioni digitali dell'opera sono rilasciate con licenza Creative Commons
Attribution 4.0 - CC-BY, il cui testo integrale è disponibile all'URL:

<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>



Le edizioni digitali online sono pubblicate in Open Access su:

<https://press.uniurb.it/index.php/UrbinoUP>

© Gli autori per il testo, 2024

© Urbino University Press per la presente edizione

Pubblicato da: Urbino University Press | Via Saffi, 2 | 61029 Urbino

Sito web: <https://uup.uniurb.it/> | e-mail: uup@uniurb.it

L'edizione cartacea del volume può essere ordinata in tutte le librerie fisiche
e online ed è distribuita da StreetLib (<https://www.streetlib.com/it/>)

SOMMARIO

9

PREFAZIONE

Caterina Pentericci

15

MORTI, COPROFAGI E MASSACRATORI: I DEMONI TRA ALDILÀ E VITA QUOTIDIANA NELLA RELIGIONE EGIZIANA

Gabriele Mario Conte

31

L'ADE E IL CRONOTOPO IN ARISTOFANE

Francesco Morosi

45

I TERREMOTI COME VIA PER GLI INFERI: OMERO, L'EPICA LATINA E LUCREZIO

Leonardo Galli

59

CLAUDIO LO "ZUCCONE" ED ENCOLPIO *SCHOLASTICUS*: CATABASI COMICHE NEL MONDO ROMANO

Elisa Migliore

75

L'ULTIMO INCONTRO DI ENEA E DIDONE: VIRGILIO E BUSENELLO A CONFRONTO

Rosanna Capiello

89

DISCESA AL PARADISO: L'ORFEO EPICUREO DI COLUCCIO SALUTATI

Enrico Piergiacomì

113

LA CATABASI DEGLI EROICI FURFANTI FOLENGHIANI

Chiara Cortese

133

SIENA CITTÀ INFERA IN *TRE CROCI* DI FEDERIGO TOZZI

Alberto Fraccacreta

147

UN'ERUDITA CATABASI DANTESCA:
IL RACCONTO ILLUSTRATO "PAPERDANTE" DI MACCHETTO,
PERISSINOTTO, CAGOL

Valentina Rovere

169

ALBERICH TRA PROTEO E ADE NEL *RHEINGOLD* DI WAGNER

Michele Napolitano

DISCESA AL PARADISO: L'ORFEO EPICUREO DI COLUCCIO SALUTATI¹

ENRICO PIERGIACOMI

Nel libro IV del suo incompiuto *De laboribus Herculis*, nato come un commento all'*Hercules furens* di Seneca, l'umanista cristiano Coluccio Salutati esamina la discesa all'inferno di Ercole in un confronto con altre catabasi infernali. Largo spazio è dato, nella seconda edizione (1391), a quella di Orfeo, intenzionato a riportare in vita l'ombra della moglie Euridice. Questa catabasi offre l'occasione per fare un accostamento straniante. Salutati pensa che Orfeo fosse un epicureo che tentò di resuscitare Euridice dall'Ade per ricavare il piacere.²

La fusione di orfismo ed epicureismo sembra essere un'operazione originale. Essa non ha precedenti nella storia della ricezione epicurea e non ha ricevuto attenzione dalla quasi totalità della storiografia critica.³ L'epiteto 'epicureo' non figura nemmeno nelle tre opere a cui il *De laboribus Herculis* attingeva e che trattano del mito di Orfeo: il libro III delle *Mythologies* di Fulgenzio, il *Mythographus Vaticanus tertius* e il libro V delle *Genealogie deorum gentilium* di Boccaccio.⁴ Si potrebbe supporre che Salutati pensasse che un Orfeo epicureo fosse quello cantato da Virgilio, o che il canto di Aristeo sulla discesa orfica infernale nelle *Georgica* virgiliane esprimesse, a detta dell'umanista, una visione della vita influenzata dall'epicureismo. Infatti, il poeta era anticamente considerato un seguace

1 Questo saggio usa le seguenti abbreviazioni delle opere di Salutati: *Ep.* = *Epistolario* (ed. Novati 1891-1911); *Fat.* = *De fato et fortuna* (ed. Bianca 1985); *Lab.* = *De laboribus Herculis* (ed. Ullman 1951); *Nob.* = *De nobilitate legum et medicinae* (ed. Garin 1947); *Saec.* = *De seculo et religione* (ed. Marshall 2014). Le fonti orfiche sono citate secondo la numerazione di Bernabé 2014-2015 e con l'abbreviazione 'Orph.'. Infine, cito le *Genealogie deorum gentilium* di Boccaccio con l'abbreviazione Bocc. *GDG* (ed. Zaccaria 1998). Ringrazio i due anonimi revisori di una prima versione di questo contributo, che mi hanno consentito di migliorarlo considerevolmente.

2 *Lab* 4, 5-7, specialmente 4, 5, 5, e 4, 7, 9-10 e 14. La prima versione del 1383 si limita ad accennare all'argomento e non qualifica ancora Orfeo come un epicureo (Ullman 1951, p. 598).

3 La sola menzione che ho riscontrato è in Jones 1992, p. 82.

4 Fulg. *Myth.* 10 (= Orph. 979 IV), Anon. *Myth. Vat. Ter.* 8, 20-21 (= Orph. 990 II); Bocc. *GDG* 5, 12. Per approfondire cfr. Garin 1961, pp. 35-37.

di Epicuro, perché si riteneva cantasse la fisica epicurea con il monologo del personaggio di Sileno nella sesta delle *Eclogae*.⁵ Inoltre, non va taciuto che Boccaccio considera Euridice un simbolo della concupiscenza carnale,⁶ il che poteva aver indotto Salutati a supporre che il suo predecessore alludesse, con Orfeo che cerca questa donna, agli edonisti volgari per antonomasia, ossia appunto gli epicurei.

Lo stesso umanista non poteva non essere consapevole che la sua interpretazione sarebbe suonata paradossale. Se infatti Orfeo è un poeta teologo che riconosceva l'esistenza degli dèi e tributava loro un culto,⁷ Epicuro è l'ateo innamorato del piacere sensibile, che sostituisce la provvidenza con il caso e nega la sopravvivenza dopo la morte.⁸

In questo saggio, intendo proporre l'ipotesi che l'accostamento di orfismo ed epicureismo sia motivato dagli obiettivi teorici di Salutati. Egli trova nelle due figure dei punti di contatto che aiutano forse a capire la specificità della catabasi di Ercole, il quale sa vincere le seduzioni del piacere di Epicuro e riuscire nell'impresa in cui Orfeo aveva fallito. Se tale ipotesi risulterà plausibile, ne seguirà che la digressione sulla scesa orfica nel *De laboribus Herculis* non è un semplice sfoggio di erudizione. Ha anzi un importante valore dottrinario.

Più nello specifico, intendo difendere tre tesi. La prima (§ 1) è che Salutati pensava che la discesa all'inferno di Orfeo fosse il corrispettivo poetico della condotta predicata da Epicuro, ossia l'invito a cercare la felicità nel piacere sensuale che, a sua volta, radica gli esseri umani nel peccato e anticipa la disperazione dell'esistenza infernale che attende i peccatori dopo la morte. La seconda (§ 2) è che l'umanista identificasse orfismo ed epicureismo con un'articolata allegoria del mito orfico, finalizzata a condannare la tesi epicurea che la virtù e la ragione siano mezzi per il go-

5 Salutati scrive in *Lab.* 4, 6, 3: «*Sicut igitur illic Silenus Epycurii dogmatis effigiem representat, sic et hic illud idem figurat Orpheus*». La prima parte del brano (*Sicut igitur... representat*) è un rinvio a *Ecl.* 6, 31-40, la seconda (*sic et hic... Orpheus*) a *Georg.* 4, 453-527 (= *Orph.* 979 I). Oggi l'identificazione di Virgilio con un epicureo è molto ridimensionata (Jones 1992, pp. 65-69). Si tende, d'altro canto, a insistere sull'influenza di Lucrezio sul poeta: cfr. soprattutto Paratore 1977, pp. 29-36, più di recente Gagliardi 2002.

6 Anon. *Myth. Vat. Ter.* 11, 16-18 (= *Orph.* 799 II *partim*); Bocc. *GDG* 5, 12, 7.

7 *Lab.* 1, 1, 23; *Ep.* 14, 23, 181; e 14, 24, 239. La fonte di Salutati è *Aug. Civ.* 18, 14 (= *Orph.* 885 I), il quale tuttavia critica Orfeo perché crede in dèi falsi (su questa e altre differenze, cfr. Urlings 2023, pp. 232-234). Cfr. anche Anon. *Myth. Vat. Ter.* 11, 16-18 (= *Orph.* 799 II *partim*), non citato dall'umanista.

8 *Lab.* 3, 15, 12; 4, 1, 3 e 7-10; 4, 4, 5; *Saec.* 2, 2, 7; *Fat.* 3, 4, 64-71, e 3, 5, 4-9; *Ep.* 3, 5, 143-144; 4, 8, 264; 5, 17, 3; 10, 7, 234; 14, 17, 117-118; 14, 29, 135.

dimento. Questa svislisce la capacità di giudizio degli esseri umani, che possono tendere tanto verso il bene intelligibile, quanto verso le attrattive dell'universo sensibile. L'ultima tesi (§ 3) consiste, infine, nell'ipotesi che Salutati usasse il mito orfico per condannare l'edonismo di tipo epicureo, non per criticare ogni concezione edonistica. L'umanista poteva essere stato, anzi, un edonista cristiano: un pensatore pio che crede che il vero piacere discenda dalla pratica religiosa, non dalla sensualità a cui Orfeo ed Epicuro danno eccessiva importanza.

1. L'«*infernus viventium*» di Salutati

Il mito della catabasi infernale di Orfeo può essere letto in due modi: in senso storico o letterale e in senso divino o simbolico. Secondo la prima interpretazione, l'eroe scese davvero in un regno delle ombre, per recuperare il fantasma di una donna reale. Salutati riconosce parziale validità alla lettura storica del mito, complice anche la sua fede cristiana in un inferno in cui i peccatori sono condannati alle pene eterne, come anticipato dalla tradizione poetica pagana.⁹ Tuttavia, egli trova al contempo problematica un'interpretazione eccessivamente letterale, perché rischia di svilire il significato del mito orfico e incorre in una conseguenza empia. Da un lato, sarebbe assurdo pensare che Orfeo tentò di sovvertire le leggi della natura, che separano nettamente i vivi dai morti, per amore di una donna mortale (*Lab.* 4, 4, 9). Dall'altro lato, Salutati ritiene indirettamente che l'esegesi letterale suggerisca che un mortale – per quanto sapiente e divino – fosse sul punto di compiere un'impresa che è possibile solo a Dio e a Cristo, vale a dire portare gli umani dalle tenebre dell'inferno alla luce del paradiso.¹⁰

Questi due pericoli sarebbero invece evitati dalla lettura divina o simbolica, che per Salutati è giustificata dalla sua teoria poetica. Come argomenta soprattutto nel *De laboribus Herculis*, ma anche nel *De fato et fortuna* e nelle epistole, infatti, i poeti non raccontano falsità. Essi condensano, in termini figurati, contenuti teologici e morali che l'interprete coglie con

9 *Lab.* 4, 1, 11-15; *Saec.* 1, 14, 3 e 27, 24; 2, 11, 37, e 11, 57; *Fat.* 2, 11, 142-149; *Ep.* 5, 20, 106; 7, 1, 247; e 14, 23, 176-177, su cui Witt 1983, pp. 225-226.

10 *Fat.* 3, 9, 34-45; *Saec.* 1, 3, 16, e 2, 1, 14; *Ep.* 6, 24, 233, in cui si cita *Sal.* 138, 7-10.

un'interpretazione di tipo allegorico.¹¹ Salutati rilegge così la tradizione poetica con lo scopo di sostenere che l'inferno può anche non essere un 'luogo altro'.

L'operazione risale, in realtà, a qualche tempo prima della pubblicazione del *De laboribus Herculis*. Già in una lettera datata al 14 maggio 1370 (= *Ep.* 3, 3, 130) e nel *De seculo et religione* del 1381-1382 (1, 1, 5), egli definiva il mondo secolare un *infernus viventium*, forse riprendendo l'espressione dalle *Seniles* di Petrarca,¹² il quale a sua volta probabilmente attinge alla *Vulgata* latina di *Ps.* 54.16 ad opera di Girolamo.¹³ Nella lunga spiegazione della metafora (*Saec.* 1, 31), Salutati distingue tre sensi con cui definire l'inferno:

1. in senso fisico, è la terra stessa, ossia il luogo più pesante o *inferius* tra quelli noti, visto che i corpi terrigni tendono per natura a cadere in basso per la loro pesantezza;¹⁴
2. dal punto di vista morale, è l'esistenza morale in cui patiamo quotidianamente atroci sofferenze e le tenebre dell'ignoranza, che Salutati sottolinea citando a sostegno il dibattuto verso di Virgilio «*quisque suos patimur manes*»;¹⁵
3. infine, dalla prospettiva teologica, l'*infernus viventium* è simbolo della nostra distanza dalla beatitudine che sta presso Dio, della prigionia in un corpo gravato dalla colpa del peccato e, per coloro che si ostinano a peccare, l'inizio della dannazione o della deportazione nell'inferno eterno che li aspetta dopo la morte (§§ 9-11).

11 *Lab.* 1, 2-4 e 11-11; *Fat.* 2, 5, 82-9, e 3, 4; *Ep.* 10, 6 e 16; *Ep.* 14, 24. Su questo tema, cfr. Iannizzotto 1959, pp. 90-97, Baron 1970, pp. 320-333, D'Episcopo 1976, Witt 1983, pp. 209-226 e 236-238, Kallendorf 1987, pp. 83-92, Craven 1996, Urlings 2023, pp. 213-245.

12 Cfr. la lettera a Lombardo della Sete del 29 novembre 170 (= Petr. *Sen.* 11, 11, 14, ed. Rizzo – Berté 2014, p. 274). Il concetto torna nelle lettere *Sine nomine*, 8 e 14 (= Dotti 1974, pp. 96-98 e 152) e nel *Canzoniere* (cfr. l'appendice del saggio, dove aggiungo l'ipotesi di una ripresa dell'immagine da parte di Italo Calvino). Sui rapporti tra il *De seculo* e le opere petrarchesche, non sempre costruttivi, cfr. Ariugemma 1975, Martelli 1991-1993, pp. 651-653, Cesareo 2014, pp. 334-341, Russo 2014, spec. pp. 50-52, Tinelli 2022, pp. 113-115.

13 Beiger – Ehlers – Fieger 2018, p. 284. Il testo di *Ps.* 54.16 recita: «*Veniat mors super illos, et descendat in infernum viventes*».

14 Cfr. i §§ 2-6. Per altre occorrenze, cfr. Witt 1983, pp. 334-339.

15 *Aen.* 6, 743 nei §§ 7-8. Su questo controverso luogo virgiliano, cfr. almeno di recente Lehmann 2017.

Inoltre, la metafora dell'inferno – sempre corroborata dall'autorità di sapienti poeti teologi – torna negli scritti successivi al *De laboribus Herculis*. Da un lato, la troviamo nel *De fato et fortuna* (1396-1397), dove Salutati approva il paragone di Dante della vita come una «selva oscura» (*Inf.* 1, 2) che fa da 'anteprima' dell'inferno. Per essere più precisi, l'immagine allude agli errori che avviluppano i vivi nel rapporto con il mondo.¹⁶ Da un altro lato, la metafora dell'inferno torna nel *De tyranno* (1400), in cui di nuovo si ricorre a una citazione dantesca, ossia all'episodio della pena eterna di Giuda, Bruto e Cassio a farsi divorare dalle tre teste di Lucifero (*Inf.* 34, 55-69). Salutati argomenta che Dante dice qualcosa di valido sia dalla prospettiva teologica, perché i tre personaggi soffrono le pene in un inferno *post mortem*, sia da quella morale. Giuda, Bruto, Cassio anticiparono nell'*infernus viventium* la sofferenza che patiscono ora in eterno da morti, in quanto essi furono tormentati rispettivamente dal rimorso della coscienza, dalla paura della punizione e dall'inquietudine della colpa.¹⁷

Ora, fino a che punto questa metafora può essere applicata al mito di Orfeo del *De laboribus Herculis*? A prima vista, sembrerebbe esserci un'asimmetria che impedisce di applicare questa immagine cara a Salutati alla catabasi orfica. Orfeo 'discende' all'inferno, il che presuppone che egli *prima* e *dopo* la discesa non era nell'*infernus viventium*. D'altro canto, si può supporre che l'asimmetria sia valida solo secondo l'interpretazione letterale del mito, non anche secondo quella allegorica, basata sull'autorità dei poeti teologi. Già nella prima versione del *De laboribus Herculis* del 1383, Salutati ricorre spesso a Virgilio per esporre la stessa triplice distinzione dell'inferno che trovavamo nel *De seculo et religione* del 1381-1382: il luogo fisico 'basso', la dimensione morale infelice, la condizione peccaminosa di prigionia nel corpo che anticipa – per i peccatori recidivi – il tormento eterno dell'*infernus* teologico. Inoltre, egli individua anche più sensi in cui si può parlare di una discesa all'inferno, e uno di questi è appunto di tipo allegorico: indica un radicamento nella vita corporea, dunque viziata da peccato e infelicità, attraverso il piacere e altre passioni.¹⁸ La versione più estesa

16 *Fat.* 3, 12, 27-37: «et quo quantoque mysterio Dantes noster in humane vite typum somnium suum et obscuram silvam huius mundi conversationem, infernum pro hominis lapsu». Per approfondire il rapporto di Salutati con Dante, cfr. Aguzzi Barbagli 1965 e Abardo 2010.

17 Cfr. il cap. 5 (spec. § 2) secondo l'edizione di Baldassarri 2014, pp. 134-143. Sulla ricezione di questo episodio dantesco, cfr. Witt 1983, pp. 368-387, e Ruini 2000.

18 Ullman 1951, pp. 598-603, specialmente p. 600, § 39: «Tertium descensum esse dixerunt per voluptates

del *De laboribus Herculis* del 1391 non muta tali idee. Salutati continua a credere che un inferno esista e che sia interpretabile secondo la suddetta tripartizione, aggiungendo stavolta – oltre ai versi virgiliani che rappresentano l'infelice condizione dell'anima umana prigioniera in un corpo gravato dal peccato – anche (*i.a.*) l'autorità delle Sacre Scritture e di Platone.¹⁹ Egli continua poi a ritenere che il piacere e altre passioni viziose ci fanno 'discendere' più nel profondo della dimensione infernale, nel senso allegorico che ci radicano ancora di più dentro l'esistenza mortale e peccaminosa.²⁰

Mantenendo dunque la debita cautela, visto che non è certo che la metafora dell'*infernus viventium* sia pienamente applicabile al mito orfico, si può supporre che Orfeo rappresenti poeticamente l'idea che chi cerca il godimento nel mondo secolare (= il moto di discesa nell'inferno) per cercare di uscire dalla condizione di infelicità (= il moto di risalita dall'inferno) è destinato al fallimento (= a perdere Euridice). Il piacere mondano non ci porta fuori dalla dimensione infernale. Nel momento stesso in cui lo si raggiunge, infatti, lo vediamo ricadere – al pari di Euridice – nelle tenebre dell'inferno. Orfeo ha in questo modo perso irrimediabilmente la sua amata, perché una legge divina prevede che ciò che è perduto non possa essere recuperato.²¹ Prestando credito al seguito del mito, anzi, Salutati aggiunge che l'esito di questo movimento è la morte. Sappiamo, del resto, che Orfeo è alla fine mutilato dalle Baccanti, interpretate a loro volta come un'allegoria dei piaceri (*voluptates*) che uccidono chi li cerca.²² Forse Salutati allude a una morte sia materiale che morale. Il gaudente può essere letteralmente ucciso dai danni causati dall'intemperanza, dall'adulterio, o altre esperienze piacevoli, quali malattie e persecuzioni sociali. Oppure, chi gode si lascia sprofondare nell'inferno dei sensi e, commettendo peccato, precipita nell'inferno eterno.

In piccola parte, questa interpretazione può trovare sostegno nel precedente di Boccaccio, il quale già lesse la catabasi orfica come il discendere

et passiones animam in terrena delabi». Poco più oltre (*ivi*, p. 608, § 61) il concetto viene ribadito, specificando che le altre passioni diverse dal piacere includono l'invidia, l'avarizia, la tristezza e la superbia. I luoghi virgiliani citati includono *Aen.* 6, 266-267, 439, 740-742, e *Georg.* 4, 480 (per il senso fisico); *Aen.* 6, 730-737 (per la dimensione morale e la prigionia nel corpo); *Aen.* 6, 617-624 (per la prospettiva teologica).

19 *Lab.* 3, 6, 12, dove si cita *Aen.* 6, 277; *Lab.* 4, 1 *passim*; *Lab.* 4, 2, specialmente § 15 (con *Aen.* 6, 266-269).

20 *E.g.* *Lab.* 3, 41, 25, *Lab.* 4, 8, 1-4 e 25-26, *Lab.* 4, 2b, 2. Cfr. anche *Saec.* 1, 14, 7, e 34, 5; *Ep.* 4, 8, 268-269; 9, 3, 21; e 11, 24, 431 (quest'ultima lettera cita Verg. *Aen.* 6, 745-747).

21 Cfr. qui anche *Fat.* 2, 5, 230-235, che interpreta l'episodio secondo Verg. *Georg.* 4, 495-496.

22 *Lab.* 4, 6, 3; 4, 7, 31; 4, 8, 6.

nel mondo delle folli occupazioni umane.²³ Ma quand'anche non fosse così, dato che l'*infernus viventium* potrebbe anche essere derivato dalla lettura del *De sera numinis vindicta* di Plutarco²⁴ e dal *De predestinatione* di Scoto Eriugena,²⁵ sembra abbastanza chiaro che Salutati instauri un'analogia forte tra la catabasi infernale e la vita di piacere. Per estensione, questo forse chiarisce l'associazione tra Orfeo ed Epicuro. Il primo rappresenta poeticamente il movimento vuoto che attua il gaudente per eccellenza, che insegue l'inferno mentre cerca invano di fuggirlo e, alla fine, va incontro a distruzione. Sempre Salutati, infatti, sostiene che gli epicurei sono disposti a subire la tortura e a sacrificare ciò che l'essere umano ha di meglio, ossia la ragione e la virtù, pur di godere.²⁶

2. L'ambiguità della musica e del giudizio sul piacere

Si potrebbe obiettare che Epicuro non parlava necessariamente di un piacere volgare. La piacevolezza discende anzi da virtù e da una retta vita morale, come Salutati stesso a volte ammette. Egli conosce, ad esempio, la lode di Seneca della massima di Epicuro che consiglia di non vivere come se si potesse ricominciare sempre a vivere.²⁷ Nel *De laboribus Herculis*, inoltre, dimostra di sapere che il piacere epicureo può essere letto in modo nobile. Forse Epicuro non cercò solo la *voluptas* sensuale e lussuosa, ma anche la *delectatio*, che poco più oltre è correlata al godimento degli abiti onesti/virtuosi e alla musica, simboleggiante lo scibile umano che si esprime tramite discipline come l'eloquenza e la teologia.²⁸

23 Bocc. *GDG* 5, 12, 9.

24 Cfr. Plut. *Ser.* 555F-556D e la catabasi infernale di 563E-568A, in cui addirittura si fa un'allusione critica a Orfeo che non ha ricavato nulla di buono dalla sua ricerca di Euridice (566B-C = Orph. 412 *partim*). La conoscenza dell'opera plutarchea non è attestata, ma è resa possibile da fatto che Salutati revisionò la traduzione del *De cohibenda ira* a cura di Simone Tebano (*Ep.* 8, 23) e volle tradurre in latino le *Vitae parallelae* (*Ep.* 7, 11).

25 Cf. specialmente 424A-B e 437D-438A (ed. Mainoldi 2003, pp. 172 e 207), in cui il teologo legge l'inferno come la condizione di rimorso del peccato e sostiene che il piacere conduce a un'anticipazione delle sofferenze infernali *post mortem*. Ringrazio il secondo anonimo revisore per l'interessante suggerimento.

26 Cfr. i §§ 32, 34, 39. Salutati ha forse in mente fonti come Cic. *Tusc.* 2, 17 (= fr. 601, ed. Usener 1887).

27 *Ep.* 10, 9, 253. Cfr., inoltre, il fr. 493 di Usener 1887 riportato da Sen. *Epist.* 23, 9 e citato da Salutati nel *Tractatus ex epistola ad Lucilium prima* = De Robertis – Tanturli 2010, pp. 184-185.

28 *Saec.* 4, 5, 5; 4, 7, 2-3, 20-28 e 40-43. Mi pare che questo ridimensioni il parere di Sciacca 1954, pp. 75-76, che Salutati aderisse solo al ritratto tradizionale di un Epicuro edonista immorale.

Prima di rispondere all'obiezione, conviene soffermarsi su tale riconoscimento dell'amore epicureo per l'arte musicale, che costituisce un decisivo *trait d'union* con l'orfismo. Orfeo è considerato inventore dell'arpa e, per dono del dio Apollo, anche della lira. Inoltre, i poeti lo dicono figlio non solo del re Eagro, in seguito diventato un fiume (Nemesian. *Buc.* 1, 24-25), ma anche di Calliope (Verg. *Buc.* 4, 55-57), ossia della Musa dalla bella voce e nume tutelare del canto epico.²⁹ Per converso, Epicuro viene descritto come amante del canto, che coltiva in vista del piacere. Salutati attesta ciò in una lettera a Pellegrino Zambecari del 1392-1393, dove un certo godimento musicale è detto discendere dai costumi di chi condivide l'opinione epicurea (*Ep.* 9, 1, 15-16: «*moribus in opinionem epicuream effluentes*»). Ma il medesimo estratto isola un'ambiguità nell'esperienza della musica. Essa può tanto connettere al divino o sollevare l'anima, se semplice, severa e mascolina («*simplex, mascula atque severa*»), quanto abbandonare alla lascivia dei sensi, se molle ed effeminata. Sebbene Orfeo non venga nominato, è probabile che sia il primo tipo di musica a essere coltivato da lui, mentre la seconda sarebbe quella favorita da Epicuro. Tenendo a mente ciò, possiamo tornare al libro IV del *De laboribus Herculis*, in cui l'ambiguità della musica e della *delectatio* è riproposta.

Il punto di partenza è costituito da un'esegesi simbolica degli strumenti musicali di Orfeo e dei suoi genitori, che è condotta in ampie sezioni del capitolo 7. Salutati pensa, infatti, che non sia un caso che egli sia tanto cultore dell'arpa e della lira, quanto figlio del fiume Eagro e della musa Calliope. Questi elementi simboleggiano la duplice natura dell'arte musicale, che a sua volta esprime due lati dell'umanità. Il fiume è simbolo della materia che scorre via e l'arpa della lascivia,³⁰ dunque della natura temporale, transitoria, amante della sensualità. Questa nostra parte gode non tanto del contenuto della musica, quanto della voce del musicista. Calliope e la lira simboleggiano, al contrario, la proporzione musicale, o il lato intelligibile e razionale dell'essere umano. Dal momento che Orfeo partecipa di entrambe le nature, egli può orientarsi

29 Cfr. *Lab.* 4, 6. Salutati riprende la genealogia di Orfeo da German. *In Arat.* p. 150 (om. Orph.), Hyg. *Astr.* 2, 7 (= Orph. 1036 II), Serv. *In Aen.* 6, 145, e *In Gerg.* 4, 523 (om. Orph.).

30 Cfr. i §§ 5 e 18. Salutati attribuisce la concezione del flusso all'Orfeo storico (*Lab.* 3, 37, 13), a partire da Serv. *Georg.* 1, 8 (= Orph. 154 I).

sia verso il fluire, sia verso la stabilità. Quando cerca il piacere, però, si comporta come Epicuro che gode della caducità della bella e gradevole melodia (§§ 5-8).

Come intendere allora la *delectatio* razionale, legata a Calliope? Perché Epicuro dovrebbe essere condannato come colui che radica troppo alle miserie del mondo, se da tale prospettiva è ‘calliopeo’? La risposta sta nell’esegesi di Euridice quale simbolo del giudizio sul piacere, che Salutati spiega con delle paretimologie (§§ 9-12). Quella su cui l’umanista insiste è recuperata con un approfondimento di un’esegesi di Fulgenzio. Se questi legge Euridice come il simbolo del giudizio profondo («*profunda diiudicatio*») sull’arte della musica,³¹ Salutati aggiunge alla simbologia una sfumatura etica. Il nome della donna significa *bonorum fluentium iudicium*: giudizio sui beni che fuggono (*eu-rheo-dichi*).³² Euridice contiene così la duplice natura di Orfeo, il che spiega il suo innamoramento. Ella è come il fiume, perché il suo oggetto sono i piaceri; ma è anche come Calliope perché li giudica con ragione e virtù. Non è così un caso che Epicuro sia, come Orfeo, innamorato di Euridice, se è vero che egli giudica con il calcolo della saggezza e delle virtù come catturare più godimenti ‘fluidi’ possibili.

Il simbolismo della donna sembrerebbe a prima vista positivo e riconoscere che gli epicurei non predicavano sempre un piacere volgare. Ciò pare confermato poco più avanti (§ 16), quando Salutati scrive che qualunque persona onesta giudica come governare i piaceri dei sensi in vista della salute e dell’onestà, come facciamo quando riflettiamo come e quanto mangiare, senza eccedere la misura della sazietà e del conveniente. Senonché, l’umanista complica il quadro, accennando a un’altra simbologia di Euridice. Ella non fu amata soltanto da Orfeo, ma anche dal pastore Aristeo, il quale causò anzi la sua morte. Secondo il racconto letterale del mito, infatti, che Salutati stesso ricorda (*Lab.* 4, 6, 5), l’uomo fu preso da un potente desiderio di possedere la donna. Fuggendogli, quest’ultima pestò un serpente, che la morse e la uccise. Ora, però, Salutati attribuisce al racconto un senso spirituale, come già aveva tentato di fare sempre Boccaccio nelle *Genealogie*. Se il secondo pensava che il pastore sia la virtù, la quale cerca di portare la donna – o l’innata concupiscenza – a desiderare cose più alte

31 Fulg. *Myth.* 3, 10 (= Orph. 979 IV *partim*): «*Haec igitur fabula artis est musicae designatio. Orpheus [enim] dicitur oreafone, id est optima vox, Euridice vero profunda diiudicatio*».

32 Su questa pratica etimologica, cfr. Feraboli 1995.

(*laudabilia desideria*), che, a sua volta, fugge e viene uccisa dal serpente che simboleggia le attrattive del mondo,³³ il primo interpreta il pastore – in quanto figlio del dio Apollo e della ninfa Cirene – come l'uomo che eccelle nella pratica dell'ἄρετή divina (*ares-theos*). La serpe sarebbe, per converso, la vitalità della ragione nascosta (*«rationis latentis vivacitas»*), che fa sprofondare Euridice nell'inferno (*Lab.* 4, 7, 12-13).

L'allegoria del mito di Aristeo presenta adesso la donna in luce negativa. Salutati ritiene qui che il piacere non venga cercato dalla virtù incarnata dal pastore, bensì indirizzato verso il serpente per essere ucciso e cacciato nelle tenebre infernali. L'umanista considera a sua volta tale simbologia come una traduzione poetica di un complesso processo psicologico. La ragione dell'uomo virtuoso (= Aristeo) che giudica/ama la donna (= il piacere) viene morsa dalla coscienza (= il serpente) che prova pentimento/dolore per aver cercato dei beni illusori e brevi (= l'inferno). Tale simbologia spiega anche perché il giudizio incarnato da Euridice è profondo o nascosto. Se il giudizio sul piacere si spinge in profondità, o alle sue estreme conseguenze, l'edonista pentito sarà obbligato a concedere che i godimenti non valgono nulla.³⁴ D'altro canto, non avendo altro da cercare, egli preferirà farsi distruggere dal godimento, che, come si è visto, viene simboleggiato dalle Baccanti. L'immagine a cui Salutati ricorre è stavolta la testa di Orfeo che continua a cantare persino dopo essere stata staccata dal corpo, corrispondente all'epicureo che rinvanga i piaceri passati ed esercita ora un giudizio vuoto (*Lab.* 4, 7, 32-34).

Euridice concentra, dunque, due significati in tensione o persino incoerenti tra loro. Per un verso, la donna rappresenta il giudizio che cerca il piacere, per un altro lo *iudicium* che si pente del godimento. L'incoerenza può forse essere spiegata invocando, di nuovo, la doppia natura dell'essere umano. Si può amare Euridice (= usare la facoltà di giudizio) in due modi: in una forma sensibile, che ci trasforma in un Orfeo epicureo che cerca il godimento, e in una intelligibile, che al contrario respinge la *voluptas* carnale. L'oggetto di amore è lo stesso, mentre a cambiare è il tipo di eros: sensuale e peccaminoso l'uno, intellettuale e divino l'altro.

33 Bocc. *GDG* 5, 12, 7.

34 *Lab.* 4, 7, 10 (*«quod submersius et profundius est, secundum penitentiae morsum vel recordationis oblectamentum»*) e 13 (*«profunditatem iudicii nichil [sic] aliud esse quam penitentiae morsum vel recordationis oblectamentum»*).

Questa lunga ricostruzione può ora consentire di spiegare più precisamente chi sia l'Orfeo epicureo. Si tratta di un agente morale che usa la ragione e la virtù, a loro volta discendenti dalla facoltà di giudicare, non come un fine, bensì quali strumenti per godere. Costui si allontana così dalla figura positiva di Aristeo, che apprezza la condotta razionale/virtuosa come un fine in sé, perché investe la *delectatio* razionale con il fiume della sensualità. La razionalità si traduce nella mera *voluptas*, con il risultato che persino la soddisfazione di vivere razionalmente e virtuosamente travalica nel corporeo.³⁵ L'accostamento dappprincipio straniante tra orfismo ed epicureismo si rivela essere, così, un'ingegnosa critica in forma poetica alla dottrina epicurea dell'inseparabilità di virtù e piacere. L'agire virtuoso è in sé avverso alla sensualità, come dimostra il caso di Aristeo, altrimenti non accadrebbe mai che l'agente morale che giudica bene si penta di essersi fatto trascinare per lungo tempo dal fiume impetuoso della piacevolezza.

Mutatis mutandis, questo discorso di Salutati è molto probabilmente sulla tacita scia di Platone. È probabile, da un lato, che l'umanista ricorra al *Phaedo* platonico. Il dialogo contiene una proto-critica alla teoria epicurea dell'inseparabilità di virtù e piacere, precisamente nel punto in cui le ἀρεταί sono paragonate a una moneta di scambio con i godimenti. Un tale commercio svaluta l'attività virtuosa, perché a detta di Platone – e implicitamente di Salutati – si deve agire virtuosamente per 'comperare' la vera e suprema saggezza.³⁶ L'accostamento è in parte giustificato dall'esegesi del mito di Erifile, interpretato come la filosofia che svaluta le cose nobili di cui si occupa per arricchirsi (*Lab.* 4, 9, 8-10). Dall'altro lato, non si può neanche escludere che la divisione della musica in una specie sensibile e una intelligibile possa essere ripresa dal libro III della *Respublica*. Qui, infatti, si sostiene che certe melodie musicali indirizzino gli esseri umani verso l'euritmia e l'armonia, altre li facciano al contrario cadere nella lascivia e nel disordine morale. E questa seconda forma di musica è persino paragonata a un fluido che sommerge la parte animosa dell'anima e la rende disobbediente alla ragione.³⁷ La certezza su questo punto non è però assoluta.

35 Cfr. *Lab.* 4, 7, 15 e 17, ma specialmente 17. Cfr. anche *Saec.* 1, 10, e 1, 25, 4-8. Sulla teoria della virtù, cfr. Iannizzotto 1959, pp. 115-122, e Kessler 1968, pp. 47-52, 87-89, 104-122, 186-198.

36 69a-b. Per la conoscenza del dialogo da parte di Salutati, cfr. *Ep.* 8, 17, 444, con Ullman 1963, pp. 245-246, e Hankins 2010, pp. 285-290.

37 *Resp.* 3, 402a-403c e 411a-b, specialmente 411b, ll. 1-4: «ὅταν δ' ἐπέχων μὴ ἀνιῇ ἀλλὰ κηλῇ, τὸ δὴ μετὰ τοῦτο ἥδη τῇκει καὶ λείβει, ἕως ἂν ἐκτῆξῃ τὸν θυμὸν καὶ ἐκτέμῃ ὥσπερ νεῦρα ἐκ τῆς ψυχῆς καὶ

A parte il fatto che i riferimenti alla *Respublica* sono posteriori al 1391, *i.e.* all'epoca di composizione della seconda versione del *De laboribus Herculis*, non troviamo mai attestato un interesse per il libro III del dialogo. Salutati cita solo il libro I, forse tramite la traduzione latina del testo platonico di Crisolora e Decembrio,³⁸ mentre la conoscenza della tesi platonica che i filosofi devono andare al potere (*Resp.* 5, 473c-e) potrebbe dipendere dalla sintesi che troviamo nel *Timaeus*. Va poi notato che l'umanista non sarebbe stato d'accordo con la critica di Platone all'esegesi della poesia attraverso l'allegoria o ὑπόνοια.³⁹ D'altro canto, il notevole parallelo con la teoria della musica di Platone potrebbe essere spiegata attraverso la mediazione di altri autori, per esempio Macrobio.⁴⁰

Salutati sembra allora sostenere che Epicuro è stato solo in apparenza un uomo razionale e musicale, o un filosofo che cerca con la *delectatio* di portare fuori dall'inferno. La virtù o il giudizio di cui si fa promotore conduce alla perdizione e al pentimento. Al pari del demonio, a cui piace mascherarsi da angelo della luce, Epicuro radica nell'inferno spacciandolo per un agognabile paradiso e attirandoci in una facile ma dannosa delizia.⁴¹

3. Eracle, o l'Orfeo edonista cristiano

Si è constatato che l'accostamento di Orfeo con Epicuro risulta molto meno strano, se si segue l'esegesi allegorica del mito di Salutati. Resta nondimeno aperto il problema del perché egli abbia dedicato tanto spazio alla lettura del mito orfico, quando avrebbe potuto focalizzarsi sul suo programmatico oggetto di indagine, ovvero la catabasi di Ercole. Potremmo liquidare la questione sostenendo che ci troviamo davanti a un residuo del *De laboribus*

ποίησι «μαλθακὸν αἰχμητήν»». In generale, su Salutati e Platone, cfr. Oliver 1940. Si ringrazia, di nuovo, il secondo anonimo revisore per lo stimolante suggerimento.

38 Per essere più precisi, Salutati ricorda l'aneddoto su Temistocle di Plat. *Resp.* 1, 329e-330a (in *Ep.* 14, 11, p. 84 = 4 marzo 1405 ca.). Per approfondire, cfr. Hankins 2010, p. 292.

39 *Ep.* 8, 19, 454 (= 24 giugno 1393) con Plat. *Tim.* 17b-19a. Sulla conoscenza di quest'ultimo dialogo, cfr. *Ep.* 12, 10, 515 e 12, 24, 559. Cfr. qui Hankins 2010, pp. 287-288, il quale tuttavia a p. 292 pensa che questo riferimento possa essere «too vague in its wording for precise identification». Sull'idea che Salutati non avrebbe accolto la critica all'esegesi allegorica della poesia (*Resp.* 2, 378c-d), cfr. Oliver 1940, p. 327.

40 *Somn. Scip.* 1, 7-8, e 2, 1-4 (in *Lab.* 1, 9, 1, e 1, 10, 9). Il secondo estratto riporta peraltro l'etimologia del nome di Calliope.

41 *Saec.* 1, 33, 5-12; 2, 2, 18-19; *Lab.* 4, 4b, 13-15.

Herculis quale originario commentario all'*Hercules furens* di Seneca, precisamente dei versi del coro dedicati al mito di Orfeo ed Euridice (569-591 = Orph. 958 I e 992 I).

Vorrei però in sede conclusiva fare una proposta diversa. Salutati forse analizza la figura di Orfeo epicureo perché intende illuminare, per contrasto, in che modo la catabasi di Ercole si distingue dalla catabasi orfica, o perché essa sia un'impresa eroica di successo e non una fallimentare ridiscesa agli inferi da cui si sperava di uscire.

Per compiere quest'ultimo passaggio argomentativo, conviene fare un passo indietro. Il *focus* sulla ricezione di Orfeo/Epicuro ha mostrato la duplice e ambigua natura sia della musica che del giudizio. L'una e l'altro possono sollevare all'intelligibile, come abbassare alla sensualità. Ora, Salutati pensa che una simile ambiguità valga anche per il piacere. In fondo, anch'esso è una creazione di Dio, dunque è benefico perché proviene da un ente sommamente buono.⁴² I piaceri possono allora essere positivi, se si cambia il referente: sono un peccato se provengono dal mondo, non se li si ricava dalla causa prima di Dio.

Il punto figura già nel *De seculo et religione*. Dopo aver citato l'opinione degli epicurei, Salutati richiama il torrente della voluttà con cui Dio sommerge i fedeli che obbediscono alla sua volontà (*Sal.* 36, 7-11), con l'intento di mostrare che la religione cristiana attira quella piacevolezza che l'epicureismo cerca sul piano sensibile.⁴³ Se si accosta il *torrens* divino al fiume della materia di cui parla nel *De laboribus Herculis*, è difficile non pensare che le Sacre Scritture sostituiscano il fluido o piacere materiale con una sua controparte spirituale. Anche lo spunto in questione è di origine petrarchesca, forse persino agostiniana (cfr. *Aug. Hom. Io.* 15, 16), dal momento che Petrarca sostenne lo stesso concetto nel *De otio religioso*, citando con l'identico fine il salmo sul dolce torrente della voluttà di Dio.⁴⁴

42 *Saec.* 1, 13 e 36. Il punto è espresso anche in una lettera a Giuliano Zonarini, che accusa Salutati di negare con il *De seculo et religione* la bontà della creazione di Dio (*Ep.* 7, 18, 328-333). Sul problema, cfr. Sciacca 1954, pp. 159-166.

43 *Saec.* 2, 2, 7-9. Cfr. anche *Saec.* 1, 27, 1, e 2, 1, 10-11, e 2, 10, 32, dove però manca l'opposizione all'epicureismo. Sul primato della vita religiosa in Salutati, che pone dei problemi con il suo apprezzamento per la vita attiva in altre opere, cfr. Borghi 1934, pp. 94-102, Ullman 1963, pp. 85-92, Trinkaus 1964, pp. 21-34, Baron 1970, pp. 116-133, Lombardo 1982, Witt 1983, pp. 350-354, Garin 2009, pp. 193-197, Ebbersmeyer 2010, pp. 139-148.

44 Cfr. Bufano 1977, pp. 773-779. Esistono, nondimeno, anche delle differenze tra il *De seculo et religione* e il *De otio religioso*, su cui Lee 2012, pp. 113-117 e 153-157; Geri 2017, pp. 26-36.

Inoltre, nel *De nobilitate legum*,⁴⁵ Salutati sostiene che, sul piano secolare, la morte dei sensi è una *delectatio* che corrisponde alla buona *mors* predicata dalla teoria stoica della virtù. Gli stoici pongono l'attività virtuosa come un fine da cercare di per sé, e tuttavia aggiungono che, tra i concomitanti positivi, essa include la gioia razionale del sapere che la volontà è orientata al vero bene. Salutati certo corregge la dottrina stoica da numerosi punti di vista,⁴⁶ ma non su tale versante. Egli integra anzi tale prospettiva sostenendo che con questa integerrima vita attiva ci si sta dirigendo verso la fruizione del contatto beatifico presso Dio.

Ora, il *De laboribus Herculis* approfondisce il tema e identifica un altro tipo di catabasi negli inferi, di carattere positivo. Essa consiste nel movimento dell'anima virtuosa che scende nel mondo secolare per mostrare la pochezza dei presunti beni che si trovano al suo interno, nel tentativo di emancipare l'anima dal corpo e di rinviare a qualcosa di superiore.⁴⁷ Il risultato è un implicito sincretismo tra cristianesimo e paganesimo.⁴⁸ Gli esseri umani sono posti come in una linea di confine: possono calarsi nell'inferno, come fanno gli 'orfici epicurei', o, per così dire, possono scendere verso il paradiso, coltivando la buona morte di cui parlavano gli stoici.⁴⁹

Parlare di una discesa paradisiaca sembra una contraddizione in termini. Il paradiso è infatti collocato in alto ed è, quindi, una risalita. Il paradiso può però essere spiegato supponendo che Salutati stia riprendendo uno spunto offerto dal personaggio di Megara nell'*Hercules furens* di Seneca, secondo cui Ercole scese agli inferi per toccare le cose celesti (423: «*Inferna tetigit, posset ut supera assequi*»). La discesa sarebbe il momento in cui ci si abnega ai piaceri secolari; l'ascesa coincide con l'andare verso l'eternità nella volontà spirituale che è presso Dio. E sebbene non la citi mai con tale funzione, è probabile che Salutati riprenda la metafora della discesa-ascensione anche dalla *Divina commedia* di Dante, che mostra che per salire in paradiso si deve prima scendere fino ai recessi più neri dell'inferno.

45 Attingo di seguito a *Leg.* 14, pp. 100, 1-102, 13, e 23, pp. 191, 12-28, e 208, 22-210, 4. Cfr. anche *Lab.* 2, 6, 5-6.

46 Cfr. Borghi 1934, pp. 87-88, Sciacca 1954, pp. 77-79 e 152-159, e Iannizzotto 1959, pp. 116-118, Witt 1983, pp. 64-65, 358-365.

47 *Lab.* 4, 4, 7-8; *Lab.* 4, 5, 1-4; *Lab.* 4, 2b, 2; *Lab.* 4, 4b, 12-18.

48 Ipotesi già proposta da Ullmann 1963, p. 87.

49 Cfr. anche *Ep.* 3, 11; 3, 14; 3, 21; e 4, 17. Su questo tema, l'indagine più articolata è quella di Sciacca 1954, pp. 66-90.

Sarebbe allora forse semplicistico sostenere che Salutati condanni l'edonismo in modo radicale. Di certo egli crede che occorra pentirsi di aver assaporato il piacere sensibile e di aver dato tanto peso alle false gioie (*Saec.* 1, 3, 17, e 1, 8). E tuttavia, il riconoscimento di un divino torrente di voluttà suggerisce che, forse, Salutati ammetteva la possibilità di un edonismo cristiano. In altri termini, Ercole è in grado di portare Euridice davvero fuori dall'inferno, o di giudicare quale sia il piacere che non procura alcun pentimento.

Il punto sembra essere suffragato da due brani di Salutati che presentano l'allegoria di un episodio del mito finora taciuto: Orfeo che commuove Ade con la sua musica e, per un attimo, riesce a riabbracciare la sua amata. Il *De seculo et religione* usa tale immagine per descrivere il monaco che si riappropria della propria anima e si emancipa dalle tentazioni sia del corpo che dell'inferno del mondo secolare, grazie alla melodia della religione cristiana e alla corda dolce del battesimo. Il *De laboribus Herculis* vi accenna, invece, nel punto in cui si dice che Ade (= il possibile analogo pagano del Dio cristiano) consente a Orfeo di far ascendere al cielo la *delectatio* della virtù e della contemplazione, a condizione però che non si volti indietro, *i.e.* non dia ai godimenti razionali il primato rispetto all'ascesa. Quando ciò accade, non si dà più centralità e importanza al piacere in sé, bensì al giudizio della ragione che permette di sollevarsi piacevolmente al divino: «*Infatti, vitale e immortale è il giudizio del piacere non nel diletto che il senso percepisce, ma nel ragionamento sul diletto*». ⁵⁰ Sappiamo, però, che Orfeo si sarebbe voltato e, dunque, che la sua impresa sarebbe rimasta incompiuta.

A fronte della discesa orfica, Eracle svetta per contrasto come l'eroe che riesce a ricondurre in superficie la *delectatio*, senza esserne traviato e distrutto. O meglio, egli è simbolo del cristiano che gode della virtù e della contemplazione di Dio, diversamente da Orfeo ed Epicuro che promuovono una morale apparente: un'ombra del vero piacere.

A questa ipotesi finale forse osta il tradizionale ritratto di Ercole al bivio, risalente al sofista Prodicò di Ceo (88 B 2 DK = X. *Mem.* 2, 1, 21-34). Posto di fronte alla scelta se seguire la via dell'ἁρετή o quella del godimento, egli scelse la prima e fu dunque anti-edonista.⁵¹ La critica può essere

50 *Saec.* 2, 6, 4-6; *Lab.* 4, 7, 14-17, specialmente 14, ll. 12-14, trad. mia: «*Verum enim vivax et immortale iudicium voluptatis est, non in delectatione quam sensus percipit sed in ratione delectationis*». Ringrazio Gastón Javier Basile per l'aiuto nella comprensione di questo brano.

51 Si accenna al *topos* in *Lab.* 4, 9b, 3, ma cfr. anche Witt 1983, p. 216, Ullman 1951, pp. 622 e 635,

superata, di nuovo, precisando che il piacere che conduce alla perdizione è quello del mondo e non la *delectatio* positiva che deriva dalla vita morale-religiosa. A un certo punto, dunque, i due cammini possibili – quello a destra verso l'inferno, quello a sinistra verso il paradiso – si riuniscono in un unico percorso, al cui termine sta la voluttà divina che nessun oggetto secolare può dispensare.

4. Appendice. Un'eco dell'«*infernus viventium*» in Calvino?

L'esegesi di Ercole come l'eroe che riesce a salvare dall'*infernus viventium* un'Euridice o un piacere divino può essere riformulata nei termini seguenti. Salutati invitava il cristiano a sollevare, dal nostro inferno quotidiano, qualcosa che non è infernale, bensì paradisiaco e salvifico. Tale riformulazione sembra corrispondere, sorprendentemente, con la famosa chiusa de *Le città invisibili* di Italo Calvino (1972), in cui il personaggio di Marco Polo rivolge al Kublai Kan tali parole:

L'inferno dei viventi non è qualcosa che sarà: se ce n'è uno, è quello che è già qui, l'inferno che abitiamo tutti i giorni, che formiamo stando insieme. Due modi ci sono per non soffrirne. Il primo riesce facile a molti: accettare l'inferno e diventarne parte fino al punto di non vederlo più. Il secondo è rischioso ed esige attenzione e apprendimento continui: cercare e saper riconoscere chi e cosa, in mezzo all'inferno, non è inferno, e farlo durare, e dargli spazio.⁵²

Può senza dubbio trattarsi di un caso. Nessuno scritto di Calvino fa il nome di Salutati o menziona anche cursoriamente il *De laboribus Herculis* e altre opere dell'umanista. D'altro canto, non è da escludere un'altra possibilità. La chiusa de *Le città invisibili* potrebbe avere una remota origine o ascendenza in Petrarca, le cui *Seniles* costituiscono, come abbiamo visto nel § 1, una fonte di ispirazione della prospettiva di Salutati. Questa breve appendice tenta, con molta cautela, di vedere fino a che punto tale parallelismo sia difendibile.

Baggioni 2015, pp. 297-310.

⁵² Calvino 1992-1995, vol. 2, pp. 497-498.

Calvino non cita mai le *Seniles* di Petrarca. Egli conosce o ha familiarità, però, con i *Trionfi*, il *Canzoniere* e le epistole *Familiars*.⁵³ Ora, il secondo testo ricorre in due occasioni all'immagine della vita come un inferno. La troviamo, da un lato, nel sonetto CCXLVI, che descrive Roma come una comunità infernale «*ove 'l ben more e 'l mal si nutre e cria*» (vv. 6-7, cit. 7). Dall'altro lato, la prima terzina del sonetto CCCXLV (vv. 9-11) mostra Petrarca che dichiara di essere consolato dalla prospettiva che la sua amata Laura è salita al paradiso e, così, di non voler «*rivederla in questo inferno*» (v. 10). Queste due occorrenze suggeriscono almeno che Calvino potrebbe aver incontrato nel *Canzoniere* l'immagine dell'*infernus viventium*.

Di contro, i brani citati non confermano direttamente che anche l'invito a cercare «*chi e cosa, in mezzo all'inferno, non è inferno*» possa essere stata suggestionata dal *Canzoniere* petrarchesco. È vero che Petrarca si paragona, nei vv. 49-54 del sonetto CCCXXXII, a Orfeo che ha cercato di resuscitare Euridice dalla tomba o gli inferi. Ma si tratta di un paragone negativo, perché l'umanista ammette che la sua poesia non è capace di compiere ciò che ha fatto l'eroe mitico. Ci sono però due indizi positivi che suffragano in modo indiretto la seconda metà della mia ipotesi.

Il primo è uno spiccato interesse verso il mito orfico. Esso riceve ben tre riscritture nei racconti *Senza colori* (1964), *Il cielo di pietra* (1968), *L'altra Euridice* (1980), i quali tutti confluiranno in diverse versioni delle *Cosmicomiche*.⁵⁴ Negli ultimi due testi, si osserva un curioso rovesciamento, perché è Orfeo che sottrae Euridice (chiamata Ayl o Rdix) ad Ade (rinominato Qfwfq o Ofwfq). Malgrado la vistosa differenza, Calvino mantiene intatto il tema principale del mito, ossia il tentativo (fallimentare) di salvare la donna amata dall'inferno. Il rovesciamento comunica in più, però, che è il nostro mondo “di sopra” ad essere lo spazio infernale e che quello “di sotto” è uno spazio in cui fluttua la musica degli elementi, che si avverte grazie al buio e al silenzio del sottosuolo. Curiosamente, la discesa al para-

53 Cfr. *Una pietra sopra* del 1980, la *Collezione di sabbia* del 1984, il capitolo *Rapidità* delle *Lezioni americane* del 1988 (= Calvino 1995, vol. 1, pp. 258, 578 e 658-659). Altri riferimenti generici al poeta sono in Calvino 1995, vol. 1, pp. 361-362, e vol. 2, p. 1858. La versione dattiloscritta del capitolo *Rapidità* conteneva, in origine, una citazione della prima quartina del sonetto CCXLVI del *Canzoniere* (cfr. Marenghi in Calvino 1995, vol. 2, p. 2967).

54 Pubblicati ora rispettivamente in Calvino 1992-1995, vol. 2, pp. 124-134; vol. 2, pp. 1216-1223; e vol. 3, pp. 1177-1185. In realtà, il racconto *L'altra Euridice* non è che una riscrittura di *Il cielo di pietra*, dunque una “riscrittura della riscrittura” del mito orfico. Per approfondire il tema e la storia editoriale di questi tre racconti, rimando a Gachet 2013, Pasquini 2013, e Passione 2021, pp. 3-5.

diso che era immaginativa in Salutati diventa letterale nella riscrittura calviniana. Ne segue che il movimento attuato da Ade è appunto un tentativo di sottrarre dall'*infernum viventium* la bellezza non-infernale e di restituirla al suo luogo di origine.

Il secondo indizio è ricavabile guardando al contesto di uno dei riferimenti al *Canzoniere*. Nel reportage *Il rovescio del sublime*, originariamente pubblicato nel 1976 e in seguito incluso nella raccolta *Collezione di sabbia* del 1984, Calvino racconta una sua visita ai giardini della residenza imperiale del palazzo Sento di Kyoto (1630), in compagnia di uno studente giapponese che parla un po' di italiano e gli pone una domanda: a lei piace tutto questo? Più nello specifico, l'esistenza dei bei giardini imperiali è valsa l'infelicità di milioni di giapponesi che, all'epoca, avevano contribuito alla loro creazione patendo la miseria? Calvino risponde, realisticamente, che la bellezza è sempre stata realizzata da pochi privilegiati sostenuti dalla miseria o dall'oppressione di molti, ma allo stesso tempo aggiunge che, con tali creazioni belle, le persone di cultura hanno anche cercato di proiettarsi oltre l'ingiustizia che li circondava e di guardare a un mondo altro. Subito dopo, troviamo un rapido ma denso richiamo al *Canzoniere*:

Sta a noi vedere questo giardino come lo 'spazio d'un'altra storia', nato dal desiderio che la storia risponda ad altre regole – dico, ricordandomi d'aver letto di recente un'introduzione di Andrea Zanzotto in cui quest'idea è applicata al «Canzoniere» di Petrarca –, come la proposta d'uno spazio e d'un tempo diversi, la dimostrazione che il dominio totale del frastuono e del furore può essere messo in crisi...⁵⁵

Questo brano risuona con il finale de *Le città invisibili* non solo (e non tanto) per la comune ambientazione 'esotica' – l'uno in Giappone, l'altro nella Cina del Kublai Kan. Seppure con altre parole, la risposta allo studente giapponese è anche concettualmente prossimo alla battuta di Marco Paolo. Infatti, «il dominio totale del frastuono e del furore» può essere interpretato come una dimensione infernale – e una prova è che gli stessi "racconti cosmicomici" *Il cielo di pietra* e *L'altra Euridice* ricordati sopra qualificano l'*infernum viventium* o il nostro mondo come il luogo del

55 *Il rovescio del sublime*, in *Collezione di sabbia* = Calvino 1995, vol. 1, pp. 573-579, cit. p. 578. Per approfondire, cfr. Savio 2014.

rumore, dove non si ascolta più la musica paradisiaca del sottosuolo.⁵⁶ Per converso la ricerca dello «*spazio d'un'altra storia*» che risponde «*ad altre regole*» può essere letto come un movimento analogo alla ricerca di qualcosa che non è inferno dentro l'inferno dell'ingiustizia. Ciò che conta in tal sede è, poi, che tale prospettiva venga corroborata da Calvino con il richiamo a una prefazione al *Canzoniere* di Zanzotto, dal titolo *Petrarca fra il palazzo e la cameretta* (1976). Qui la poesia petrarchesca è presentata come una voce che dice 'no' al potere costituito, pur muovendosi al suo interno, e insieme come un anelito verso «*lo spazio di un'altra storia*».⁵⁷ La mia proposta finale è, dunque, che Calvino riconobbe, nella lettura dell'introduzione di Zanzotto al *Canzoniere*, il nocciolo della sua idea di fuga dall'inferno dei viventi e, per estensione, qualcosa di simile alla chiusa de *Le città invisibili*, scritta quattro anni prima. Tale riconoscimento sarebbe stato a sua volta suggestionato dalle sue pregresse letture petrarchesche e dal suo gioco di riscrittura del mito di Orfeo.

La mancanza di documentazione probante non permette di andare oltre l'ipotesi e la buona approssimazione. Allo stesso tempo, emergono comunque affinità concettuali tra il *Canzoniere* di Petrarca, il *De laboribus Herculis* di Salutati e *Le città invisibili* di Calvino. La più rilevante è che tutti sottolineano l'importanza di cercare il bello in un mondo connotato dall'orrore e dall'ingiustizia, o di assecondare il desiderio di discendere al paradiso.

56 Cfr. infatti Calvino 1992-1995, vol. 2, pp. 1222, e vol. 3, pp. 1184-1185.

57 Zanzotto 2001, pp. 268-269. Ringrazio Paolo Desogus e Paola Rossi per un utile consulto, oltre che per l'assistenza bibliografica.

BIBLIOGRAFIA

- Abardo 2010 = Rudy Abardo, *Dante in Coluccio Salutati*, in C. Bianca (ed.), *Coluccio Salutati e l'invenzione dell'umanesimo: atti del convegno internazionale di studi, Firenze, 29-31 ottobre 2008*, Roma, 2010, pp. 73-82.
- Aguzzi Barbagli 1965 = Danilo Aguzzi Barbagli, *Dante e la poetica di Coluccio Salutati*, «Italice» 42/1 (1965), pp. 108-131.
- Aurigemma 1975 = Marcello Aurigemma, *I giudizi sul Petrarca e le idee letterarie di Coluccio Salutati*, «AMArc» 6 (1975), pp. 67-145.
- Baggioni 2015 = Laurent Baggioni, *La forteresse de la raison. Lectures de l'humanisme politique florentin d'après l'œuvre de Coluccio Salutati*, Genève, 2015.
- Baldassarri 2014 = Stefano Baldassarri (ed.), *Coluccio Salutati: Political Writings*, Cambridge MA – London, 2014.
- Baron 1970 = Hans Baron, *La crisi del primo Rinascimento italiano*, edizione riveduta e aggiornata, trad. di Renzo Pecchioli, Firenze, 1970.
- Bernabé 2014-2015 = Alberto Bernabé (ed.), *Poetae epici graeci: testimonia et fragmenta. Pars II: Orphicorum et Orphicis similium testimonia et fragmenta. Fascicula 1-2*, Leipzig, 2014-2015.
- Bianca 1985 = Concetta Bianca (ed.), *Coluccio Salutati: De fato et fortuna*, Firenze, 1985.
- Bianca 2010 = Concetta Bianca (ed.), *Coluccio Salutati e l'invenzione dell'umanesimo*, in *Coluccio Salutati e l'invenzione dell'umanesimo: atti del convegno internazionale di studi, Firenze, 29-31 ottobre 2008*, Roma, 2010.
- Borghi 1934 = Lamberto Borghi, *La dottrina morale di Coluccio Salutati*, «ASNP» 3/1 (1934), pp. 75-102.
- Beiger – Ehlers – Fieger 2018 = Andreas Beriger, Widu-Wolfgang Ehlers, Michael Fieger (edd.), *Hieronymus: Biblia sacra vulgata*, 5 voll., Berlin-New York, 2018.
- Brown – Kallendorf 1987 = Virginia Brown – Craig Kallendorf, *Two Humanist Annotators of Virgil: Coluccio Salutati and Giovanni Tortelli*, in James Hankins – John Monfasani – Frederick Purnell (edd.), *Supplementum festivum. Studies in Honor of Paul Oskar Kristeller*, Binghamton-New York, 1987, pp. 66-148.
- Bufano 1997 = Antonietta Bufano (ed.), *Francesco Petrarca: Opere latine. Vol. I*, con la collaborazione di Basile Aracri e Clara Kraus Reggiani, Torino, 1975.

- Calvino 1992-1995 = Italo Calvino, *Romanzi e racconti*, 3 voll., 1992-1995.
- Calvino 1995 = Italo Calvino, *Saggi*, 2 voll., Milano, 1995.
- Cesareo 2014 = Alessandro Cesareo, *Facundissime vir, potentissime senex... Coluccio Salutati a Petrarca*, Perugia, 2014.
- Craven 1996 = Wilkinson Craven, *Coluccio Salutati's Defence of Poetry*, «Renaissance Studies» 10/1 (1996), pp. 1-30.
- D'Episcopo 1976 = Francesco D'Episcopo, *Retorica ciceroniana e poetica umanistica nella difesa della poesia di Coluccio Salutati*, «Esperienze Letterarie» 1 (1976), pp. 47-61.
- De Robertis – Tanturli 2010 = Teresa De Robertis – Giuliano Tanturli (edd.), *Tractatus ex epistola ad Lucilium prima*, in *Coluccio Salutati: De verecundia, Tractatus ex epistola ad Lucilium prima*, Firenze, 2010, pp. 174-191.
- Dotti 1974 = Ugo Dotti (ed.), *Petrarca: Sine nomine, lettere polemiche e politiche*, Roma-Bari, 1974.
- Ebbersmeyer 2010 = Sabrina Ebbersmeyer, *Homo agens. Studien zur Genese und Struktur frühhumanistischer Moralphilosophie*, Berlin-New York, 2010.
- Feraboli 1995 = Simonetta Feraboli, *Aspetti argomentativi in Coluccio Salutati a proposito del mito di Ercole*, «Studi Umanistici Piceni» 15 (1995), pp. 45-51.
- Gachet 2013 = Delphine Gachet, «*L'altra Euridice*» d'Italo Calvino: *entre réécriture et réinvention du mythe d'Orphée et Eurydice*, in Marie-Hélène Boblet (ed.), *Chances du roman, charmes du mythe. Versions et subversions du mythe dans la fiction francophone depuis 1950*, Paris 2013, pp. 103-112.
- Gagliardi 2002 = Paola Gagliardi, *Orfeo e Lucrezio nelle Georgiche*, «Atti della Reale Accademia Pontaniana» 51 (2002), pp. 75-90.
- Garin 1947 = Eugenio Garin (ed.), *Coluccio Salutati: De nobilitate legum et medicinae; De verecundia*, Firenze, 1947.
- Garin 1961 = Eugenio Garin, *La cultura filosofica del rinascimento italiano*, Firenze, 1961.
- Garin 2009 = Eugenio Garin, *I trattati morali di Coluccio Salutati*, in ID., *Interpretazioni del Rinascimento*, 2 voll., Roma, I, pp. 191-218.
- Geri 2017 = Lorenzo Geri, *Il "De saeculo et religione" di Coluccio Salutati e le opere in «stile monastico» di Francesco Petrarca*, «Rinascimento» 57 (2017), pp. 3-36.
- Hankins 2010 = James Hankins, *Salutati, Plato and Socrates*, in C. Bianca (ed.), *Coluccio Salutati e l'invenzione dell'umanesimo: atti del convegno internazionale di studi, Firenze, 29-31 ottobre 2008*, Roma, 2010, pp. 283-293.
- Iannizzotto 1959 = Matteo Iannizzotto, *Saggio sulla filosofia di Coluccio Salutati*, Padova, 1959.

- Jones 1992 = Howard Jones, *The Epicurean Tradition*, London-New York, 1992.
- Kessler 1968 = Eckhard Kessler, *Des Problem des frühen Humanismus: seine philosophische Bedeutung bei Coluccio Salutati*, München, 1968.
- Lee 2012 = Alex Lee, *Petrarch and St. Augustine. Classical Scholarship, Christian Theology and the Origins of the Renaissance in Italy*, Leiden-Boston, 2012.
- Lehmann 2017 = Yves Lehmann, «*Quisque suos patimur manes*» (Énéide, VI, 743): *réflexions sur l'eschatologie virgilienne*, in Nicole Belayche – Yves Lehmann (éds.), *Religions de Rome: dans le sillage des travaux de Robert Schilling*, Turnhout, 2017, pp. 175-189.
- Lombardo 1982 = Paul Lombardo, *Vita Activa versus Vita Contemplativa in Petrarch and Salutati*, «*Italica*» 59/2 (1982), pp. 83-92.
- Mainoldi 2003 = Ernesto Sergio Mainoldi (ed.), *Giovanni Scoto Eriugena: De praedestinatione liber*, Firenze, 2003.
- Marshall 2014 = Tina Marshall (ed.), *Coluccio Salutati: On the World and Religious Life*, Cambridge MA-London, 2014.
- Martelli 1991-1993 = Mario Martelli, *Petrarca epistolografo: le Senili*, «*Quaderni petrarcheschi*», 9-10 (1992-1993), pp. 641-667.
- Novati 1891-1911 = Francesco Novati (ed.), *Epistolario di Coluccio Salutati*, 5 voll., Roma, 1891-1911.
- Oliver 1940 = Revilo Oliver, *Plato and Salutati*, «*Transactions and Proceedings of the American Philological Association*», 71 (1940), pp. 315-334.
- Paratore 1977 = Ettore Paratore, *L'episodio di Orfeo*, in AA. VV., *Atti del convegno virgiliano sul bimillenario Georgiche*, Napoli, 1977, pp. 9-36.
- Pasquini 2013 = Gabriele Pasquini, *Calvino e il codice mitico: catabasi e riscatto di Orfeo*, in Anna Dolfi (ed.), *Il racconto e il romanzo filosofico nella modernità*, Firenze, 2013, pp. 355-368.
- Passione 2021 = Adriana Passione, *La metamorfosi del testo. Orfeo e Euridice: permanenza e variazione di un mito*, in Alberto Casadei – Francesca Fedi – Annalisa Nacinovich – Andrea Torre (ed.), *Letteratura e scienze. Atti delle sessioni parallele speciali del XXIII Congresso dell'ADI*, Roma, <https://www.italianisti.it/publicazioni/atti-di-congresso/letteratura-e-scienze> [data consultazione: 02/12/2024]
- Rizzo – Berté 2014 = Silvia Rizzo, Monica Berté (edd.), *Francesco Petrarca: Res seniles. Libri IX-XII*, Firenze, 2014.
- Ruini 2000 = Roberto Ruini, *Bruto e Cassio in Inf. XXXIV 55-69 e la riflessione politica fiorentina quattrocentesca*, in Simona Foà, Sonia Gentili (edd.), *Dante e il locus inferni*, Roma, 2000, pp. 145-178.
- Russo 2014 = Camilla Russo, *Dalla Sen. XI 11 del Petrarca al primo libro del*

- De seculo et religione di *Coluccio Salutati*, «Medioevo e Rinascimento», 27 (2014), pp. 29-62.
- Savio 2014 = Davide Savio, *Un'ipotesi di sublime nel Giappone di Italo Calvino*, in Marina Paino – Dario Tomasello (edd.), *Sublime e antisublime nella modernità*, Pisa, 2014, pp. 795-804.
- Sciacca 1954 = Giuseppe Maria Sciacca, *La visione della vita nell'umanesimo e Coluccio Salutati*, Palermo, 1954.
- Tinelli 2022 = Elisa Tinelli, *I giudizi su Petrarca latino da Salutati a Erasmo da Rotterdam*, in Veronica Bernardi – Valentina Zimarino (edd.), *Petrarca e l'Umanesimo Latino*, Bologna, 2022, pp. 111-129.
- Trinkaus 1964 = Charles Edward Trinkaus, *Humanist Treatises on the Status of the Religious: Petrarch, Salutati, Valla*, «Studies in the Renaissance», 11 (1964), pp. 7-45.
- Ullman 1951 = Berthold Luis Ullman (ed.), *Colucii Salutatis de laboribus Herculis*, 2 voll., Turici, 1951.
- Ullman 1963 = Berthold Luis Ullman, *The Humanism of Coluccio Salutati*, Padova, 1963.
- Urlings 2023 = Sam Urlings, *Coluccio Salutati and Augustine's City of God. Illuminating Intertextual Encounters in Florence at the Dawn of the Renaissance*, Gent, 2023.
- Usener 1887 = Hermann Usener (ed.), *Epicurea*, Leipzig, 1887.
- Witt 1983 = Ronald Witt, *Hercules at the crossroads: the life, works, and thought of Coluccio Salutati*, Durham, 1983.
- Zaccaria 1998 = Vittorio Zaccaria (ed.), *Boccaccio: Genealogie deorum gentilium*, in V. Branca (ed.), *Tutte le opere di Giovanni Boccaccio: Voll. VII-VIII*, Milano, 1998.
- Zanzotto 2001 = A. Zanzotto, *Petrarca fra il palazzo e la cameretta*, in ID., *Saggi sulla letteratura*, 2 voll., Milano, 2001, vol. 1, pp. 261-271 [edizione originale in G. Bezzola (ed.), *Petrarca: Rime*, Milano, 1976].