



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI ROMA "LA SAPIENZA"
FACOLTÀ DI LETTERE

Dipartimento di italianistica e spettacolo

*Corso di Dottorato "Il Rinascimento italiano
in prospettiva europea"*

***La città felice di Francesco Patrizi da Cherso
e le utopie del Cinquecento e del Seicento***

Relatrice: Chiar.ma Prof.ssa
Marina Beer

Tesi di dottorato di:
Márton Róth

ANNO ACCADEMICO 2008-2009

XXI. ciclo

Indice:

<i>Premessa</i>	4
Capitolo 1	8
<i>La vita di Francesco Patrizi da Cherso</i>	
1.1 Prologo	8
1.2 Il luogo di nascita	12
1.3 La data di nascita	17
1.4 La giovinezza di Francesco Patrizi da Cherso	18
1.5 Gli anni di Cipro	21
1.6 Gli anni Ferraresi	31
1.7 Gli ultimi anni Romani	34
Capitolo 2	36
<i>Utopia: alla ricerca di una definizione</i> (codificazione del genere, generi affini, diffusione dei testi, caratteri generali)	36
Capitolo 3	63
<i>La città felice</i> di Francesco Patrizi e altre utopie del Cinquecento e del Seicento: per un'enciclopedia del pensiero utopico	
3.1 La questione del sito della città	63
3.2 Proprietà privata e la comunità dei beni	80
3.3 Il commercio, ovvero il mito dell'economia naturale	94
3.4 Alimentazione	108
3.5 La questione dell'abbigliamento: utopie suntuarie	118
3.6 Libertà e schiavitù	135
3.7 Della generazione dei figli	142
3.8 Educazioni dei figli	163
3.9 Musica	187
3.10 Immortalità dell'anima	200
3.11 Religione	210
Bibliografia	235
Appendice:	244
1. Prologo all'appendice	244

2. La traduzione ungherese del testo: F. PATRIZI DA CHERSO, 247
La città felice in: AA. VV., *Utopisti e riformatori sociali del Cinquecento*, a cura di C. Curcio, Zanichelli, Bologna 1941, pp. 121-142)
3. La traduzione ungherese del testo: L. ZUCCOLO, 272
Il Belluzzi ovvero La città felice, in: ID., *Il Belluzzi ovvero La città felice*, a cura di A. A. Bernardi, Zanichelli, Bologna 1929
4. Versione digitalizzata del testo di G. BONIFACCIO, 285
La repubblica delle Api, Daniel Bissuccio, Rovigo 1627
5. Traduzione ungherese del testo di G. BONIFACCIO, 309
La repubblica delle Api, Daniel Bissuccio, Rovigo 1627

Premessa

La presente ricerca nasce dall'ampliamento della tesi di laurea da me realizzata nel 2004 presso il Dipartimento di Italianistica dell'Università degli studi di Szeged, sotto la guida della Professoressa Éva Víg: la tesi verteva sulla figura di Francesco Patrizi da Cherso e sulla sua opera giovanile *La Città Felice*. La durata triennale del Dottorato, in cui sono stato seguito dalla Professoressa Marina Beer, ha ampliato i confini dei miei studi alle Utopie Cinque e Seicentesche, non limitando più lo studio al solo Patrizi.

La prima parte dell'analisi è volta alla ricostruzione della vita del Chersino, lavoro basato sulla raccolta e sulla riorganizzazione dei pochi cenni biografici esistenti sul filosofo dalmata. Dando la giusta ma contenuta importanza alle date relative alla sua vita, ho ritenuto maggiormente significativo sottolineare alcuni aspetti della sua biografia, che inevitabilmente hanno influenzato il suo modo di concepire la realtà. Il suo essere suddito della Repubblica Veneziana (Cherso era territorio veneto), per esempio; la sua formazione intellettuale, i suoi molteplici interessi nei confronti della matematica, della filosofia, della storia e il suo non trascurabile collegamento all'Accademia Veneziana della Fama: questi sono solo alcuni degli aspetti biografici senza i quali non sarebbe possibile comprendere appieno il significato e la portata culturale della sua opera.

Il secondo capitolo della tesi di dottorato vuole disegnare un quadro generale delle utopie, che partendo dalla definizione stessa del termine "utopia" intende mettere in luce i caratteri peculiari di questo genere letterario. Ho cercato di seguire i cambiamenti semiotici del termine lungo l'arco degli anni e le conseguenti variazioni che si sono manifestate nelle varie opere. Inoltre ho esteso l'indagine anche ai generi letterari affini alle Utopie, per illustrare differenze e similitudini, sempre con l'occhio alla ricerca di una definizione quanto più nitida e precisa.

Il lavoro prosegue con una panoramica sulla tradizione e sulla circolazione delle diverse utopie, in Europa e prima di tutto in Italia e sullo sviluppo del genere fino alla Controriforma.

La scelta da me operata nei confronti dei testi esaminati è stata influenzata dal desiderio di poter fornire un quadro il più possibile completo di questo genere filosofico-letterario in questi due secoli: inevitabile punto di riferimento è l'opera di Tommaso Moro, senza la quale non si potrebbe comprendere neanche l'esistenza stessa del genere utopico. Ma, spaziando nei secoli, ho ritenuto altrettanto se non maggiormente obbligatorio fare riferimenti a quei testi che sono ritenuti la fonte primigenia del genere medesimo: Platone con la *Repubblica* e Aristotele con la *Politica* rappresentano un modello con cui confrontarsi ogni qualvolta si immagini la descrizione di una città ideale.

Per quanto riguarda la realtà italiana, ho voluto prendere in esame, accanto alla *Città Felice*, il *Mondo Savio e Pazzo* di Anton Francesco Doni, in quanto rappresenta un ottimo terreno di confronto. L'importanza di questo testo risiede nel fatto che la sua pubblicazione risale allo stesso decennio dell'opera di Patrizi ma offre la rappresentazione di una concezione radicalmente diversa della società ideale. Inoltre, il nome di Doni è strettamente collegato alla vicenda della diffusione della versione italiana dell'*Utopia* di Moro, in quanto fu lui a curare la stampa dell'opera, dopo che questa fu tradotta da Ortensio Lando nel 1548.

Certamente un'analisi che voglia essere esaustiva e completa non può non contemplare tra i testi esaminati *La Città del Sole* di Tommaso Campanella, opera di importanza capitale che da una parte chiude idealmente il periodo delle Utopie rinascimentali fornendoci il modello più compiuto delle medesime, paragonabile solo al modello Moriano; mentre dall'altra apre la strada alle utopie di stampo controriformistico, in quanto offre la visione di una società ormai improntata alla nuova spiritualità legata alla Riforma Cattolica.

Gli altri testi scelti servono per approfondire le osservazioni in merito alle utopie sorte durante il periodo della Controriforma. Uno di essi, la *Repubblica delle Api* di Giovanni Bonifaccio, riveste per me una duplice importanza, in quanto non solo offre una visione della società strutturata secondo gli ideali della chiesa cattolica rinnovata, ma soprattutto è un testo che non ha più visto edizioni sin dal 1628. Di questo testo, da me accluso integralmente in appendice alla tesi, potrebbe essere interessante proporre un'edizione commentata.

Nel caso di Ludovico Zuccolo i testi presi in esame sono due: il *Belluzzi o vero la Città Felice* e *Il Porto ovvero la Repubblica d'Evandria*. Non sarebbe stato possibile esimersi dal trattare il primo testo, data la quasi perfetta identità di titoli con l'opera di Patrizi, mentre *Il Porto* rappresenta la perfetta sintesi tra le istanze utopiche moriane e la ragion di stato appartenente al clima della Controriforma.

Il terzo ed ultimo capitolo ruota intorno a un'ipotesi di lavoro: quella che le Utopie si pongano come delle *enciclopedie*. I dodici argomenti passati al vaglio (*La questione del sito della città; La proprietà privata e la comunità dei beni; Il commercio, ovvero il mito, dell'economia naturale; Alimentazione; La questione dell'abbigliamento: utopie sontuarie; Libertà e schiavitù; Della generazione dei figli; Educazioni dei figli; Musica; Immortalità dell'anima; Religione*) sono presenti in tutte le Utopie sin qui esaminate. Tramite l'analisi comparativa ho cercato di evidenziare differenze e somiglianze tra testi diversi che appartengono ad un arco temporale alquanto esteso e di giungere a delle conclusioni sintetiche rispetto al funzionamento del trattato utopico in senso lato. L'idea che ho voluto esplicitare - e che spero sia una felice intuizione - è che questi diversi argomenti siano ipotetici *lemmi* di un volume enciclopedico che ha come tema la vita associata, da consultarsi qualora si volessero conoscere gli ideali che informano non solo le opere ma anche lo spirito dell'intera epoca.

In Appendice alla tesi, la versione digitalizzata del testo di Bonifaccio e le traduzioni ungheresi dell'opera di Bonifaccio, della *Città Felice* di Patrizi e del *Belluzzi o vero la Città Felice* di Zuccolo.

Capitolo 1

La vita di Francesco Patrizi da Cherso

1.1 Prologo

Per quanto riguarda la vita di Francesco Patrizi da Cherso, siamo forniti solo di pochissimi cenni autobiografici. I suoi contemporanei lo ritennero un personaggio rilevante e di grande prestigio della cultura rinascimentale il quale, oltre ai dibattiti filosofici, si occupò dei diversi campi della vita scientifica: infatti egli fu insieme politico, geometra, scrittore e astronomo. Con il passare del tempo, la sua vita tormentosa così come la sua opera caddero nell'oblio e non riuscì a ricevere un meritato riconoscimento nella letteratura italiana se non ai giorni nostri. Quest'affermazione viene confermata anche dal fatto che fino alla seconda metà del Novecento non ci furono opere che prestassero attenzione ai suoi dati biografici. Supplendo alle mancanze, fu Girolamo Tiraboschi, per la prima volta, a dedicare grande attenzione alla vita e alle opere di Patrizi nella sua *Storia della letteratura italiana*, pubblicata a Modena nel decennio 1772 e il 1782:

Un uomo di tal carattere meritava di aver un diligente scrittore della sua Vita. Ma egli finora non l'ha avuto, e io perciò sforzerommi di raccoglierne, come meglio mi venga fatto, le più sicure notizie.¹

Agli inizi dell'Ottocento, anche Pierre-Luis Ginguené dedica alcune pagine al filosofo patavino nella sua *Historie litteraire d'Italie* pubblicata a Parigi nel 1819 senza però aggiungere nuove informazioni alla biografia del Tiraboschi.

Da allora in poi ci furono altri contributi alla biografia del Patrizi. Tuttavia per la prima vera monografia si deve aspettare fino al 1879, quando Olindo Guerrini pubblicò un

¹ G. TIRABOSCHI, *Storia della letteratura italiana*, Molini, Landi, Firenze 1810, Tomo VII, Parte II, p. 449

saggio rilevante sulla vita e sulla «rarissima edizione della sua Nova Philosophia»² di Patrizi nel periodico bimestriale di filologia, di storia e di bibliografia intitolato *Il Propugnatore*.

La nascita di una biografia documentata, oltre che dalla scarsa attenzione verso questo autore, fu ostacolata anche da altre circostanze: il Chersino ebbe molti omonimi e ciò rese difficile il lavoro degli eruditi nelle loro indagini. Per la prima volta Jacob Brucker richiama l'attenzione agli errori causati dall'utilizzo dello stesso nome: nella sua *Historia critica philosophiae a tempore resuscitatarum in Occidente literarum ad nostra tempora* egli ammonisce a non confondere l'umanista senese con il filosofo patavino: «non confundendum cum FRANCISCO PATRICIO, episcopo Gaietano, Senensi, libris *De Regno et regis institutione, et De optima Ripublicae gubernatione claro*»³

Paolo Maria Arcari, nella sua opera *Il pensiero politico di Francesco Patrizi*, ribadisce l'affermazione di Brucker dicendo che sin dall'inizio cadono in tale errore non solo i ricercatori di Patrizi, ma anche «i compilatori di biblioteche, di onomastici e di cataloghi»⁴. In una nota del suo libro egli elenca un gran numero testi, nei quali il vescovo di Gaeta viene confuso con il nostro Patrizi: Arcari evidenzia le lacune del lavoro di M. Mart. Lipenio che nella *Bibliotheca realis philosophica omnium materiarum rerum et titularum* cita “il Chersino” mentre nell'altro suo libro *Bibliotheca realis juridica omnium metriarum rerum et titulorum in universo universi juris ambitu occurentium* riporta invece il Senese senza distinzione alcuna. La serie di errori viene continuata anche da Cristophorus Saxus: nel suo *Onomasticon literarium sive nomenclator historico-criticus* il filologo ottocentesco attribui i *Discorsi sopra cose appartenenti ad una citta libera e famiglie nobili* del vescovo al nostro Chersino. L'errore di Saxus viene provato anche dal fatto che nell'anno della pubblicazione

² O. GUERRINI, *Di Francesco Patrizio e della rarissima edizione della sua Nova Philosophia* in *Il Propugnatore*, Presso G. Romagnoli, Bologna 1879, volume XII, P. I. p. 172

³ J. J. BRUCKER, *Historia critica philosophiae a tempore resucitatarum in Occidente literarum ad nostra tempora*, Lipsia, Breitkopf, 1743, tom. IV, P. I, p. 430

⁴ P. M. ARCARI, *Il pensiero politico di Francesco Patrizi da Cherso*, Arti grafiche Zamperini & Lorenzini, Roma 1935, p. 16

del libro, cioè nel 1545, il nostro Patrizi aveva soltanto sedici anni. Come i precedenti anche il *Catalogue de la Bibliotheque de feu M. Falconet, médecin consultant du Roi* non effettua distinzioni tra i due filosofi e così l'operosità dei due scrittori viene riunita in un elenco indistinto. Per quanto riguarda i cataloghi del Bel Paese, Arcari ha notato anche lì alcune confusioni:

Ho constatato che l'errore si trova, ad esempio, nel *Catalogus librorum impressorum* della Casanatense in Roma, nel Catalogo manoscritto e rilegato della Estense in Modena, oltre che della Vittorio Emanuele in Roma.⁵

Anche se dalla pubblicazione dell'opera di Arcari sono già passati più di settant'anni, gli errori sono ancora presenti in questi cataloghi; e non solo in questi. Nel caso del trattato giovanile *Di m. Francesco Patritio La città felice. Del medesimo dialogo dell'honore, il Barignano. Del medesimo, Discorso della diuersita de' furori poetici. Lettura sopra il sonetto del Petrarca. La gola, e'l sonno, e l'ociose piume* quasi tutte le biblioteche fornite del libro, sul loro catalogo informatizzato, indicano come autore il filosofo senese anziché il Chersino: la Biblioteca Comunale Paroniana del comune Rieti, la Biblioteca Nazionale Centrale Vittorio Emanuele II di Roma, la Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze, la Biblioteca Universitaria di Genova, la Biblioteca Seminario Vescovile di Padova, la Biblioteca Civica di Padova, la Biblioteca Palatina di Parma, la Biblioteca dell'Università degli Studi di Urbino "Carlo Bo", la Biblioteca Universitaria Alessandrina.

Di errori nei cataloghi delle biblioteche se ne possono trovare diversi, e non soltanto a proposito della *Città felice*. Un esemplare del libro *Compendiosa epitome commentariorum Francisci Patritii ... in duas partes secta: quarum prior, nouem librorum de reipublicae institutione atque administratione summam complectitur*, pubblicato a Parigi nel 1577, attualmente collocato nella Biblioteca Centrale di Firenze, viene attribuito falsamente al

⁵ Ivi, p. 17

Chersino invece che al vescovo di Gaeta. Anche nel caso di altre due biblioteche, l'edizione del 1591 dello stesso libro pubblicato a Colonia figura registrato erroneamente: la Biblioteca comunale della Città della Pieve e la Biblioteca Palatina di Parma cadono nello stesso errore della Biblioteca fiorentina indicando erroneamente il Patrizi dalmata come autore del libro. L'unica biblioteca che dispone di entrambe le edizioni è la Biblioteca Universitaria Alessandrina di Roma. Deplorabilmente, anche nel catalogo di questa, viene ascritto al Chersino il trattato politico del Patrizi senese. La Biblioteca Alessandrina può vantare anche altri errori, poiché attribuisce erroneamente il libro del Chersino, *Franc. Patricii philosophiae, De rerum natura libri 2. priores. Alter De spacio physico, alter De spacio mathematico* al suo omonimo quattrocentesco.

Per quanto riguarda la Biblioteca Estense Universitaria, possiamo trovare esempi di errori causati sia dall'omonimia, sia da equivoche interpretazioni nate a causa dell'incompletezza delle informazioni: la monografia *Compendiosa rerum memorandarum descriptio, ex immensis Francisci Patritij Senensis, de regno, deque institutione reip. voluminibus deprompta ...*, pubblicata a Parigi nel 1552, viene attribuita al Chersino invece che al senese, mentre nel caso di *Della nuoua geometria di Franc. Patrici libri XV. Ne' quali con mirabile ordine; e con dimostrazioni a marauiglia piu facili, e piu forti delle vsate si vede che le matematiche per via regia, e piu piana che da gli antichi fatto non si e, si possono trattare* l'autore non è determinato, poiché non ne vengono specificate le date di nascita e morte, insieme al nome. Per quanto riguarda la biblioteca Casanatense - oltre all'errore della catalogazione della *Città felice* - possiamo trovare un'altra inaccuratezza nei riguardi dell'edizione spagnola del *De regno et regis institutione* del Francesco Patrizi quattrocentesco: Il libro *Francisco Patricio De Reyno, y de la institucion del que Ha de Reynar*, pubblicato a Madrid nel 1591, nel catalogo della biblioteca viene esibito come opera del Chersino.

Purtroppo questi errori dei diversi cataloghi delle Biblioteche nazionali approdano allo schedario dell'*Istituto Centrale per il Catalogo Unico delle Biblioteche Italiane e per le Informazioni Bibliografiche*, nel quale sono riportati in modo analogamente errato, senza alcuna verifica.

1.2. Il luogo di nascita

Patrizi nacque nel 1529 fra le coste dell'Istria e della Dalmazia, nell'isola di Cherso, oggi Cres (Croazia) come un

figlio, con grande probabilità bastardo, di una famiglia di piccola nobiltà provinciale, non estraneo alla crisi religiosa del tempo e dalla quale è addirittura uscito uno dei più interessanti protagonisti del movimento anabattista veneto, Gian Giorgio Patrizi⁶.

Benché oggi non si possa più mettere in dubbio la validità dell'affermazione di Vasoli, circa 400 anni sono dovuti passare per poter essere in possesso di un tale documento, che può verificare con certezza il preciso luogo di nascita di Patrizi. Nel 1886 Angelo Solerti⁷ ha dissipato i dubbi quando «scorrendo le filze Rinucci della Biblioteca Nazionale di Firenze»⁸ aveva trovato otto lettere autografe dal Patrizi.

In una di queste lettere, destinata a Baccio Valori⁹, scritta da Ferrara il 12 gennaio 1587, il filosofo dalmata viene ad «appagare il desiderio»¹⁰ di Valori ed «a pagare la promessa [...] [sua] di dirle i particolari di [...] vita»¹¹ anche se secondo la sua opinione

⁶ C. VASOLI, *Francesco Patrizi da Cherso*, Roma, Bulzoni 1989, p. IX

⁷ A. SOLERTI, *Autobiografia di Francesco Patrizi* in: "Archivio storico per Trieste, l'Istria e il Trentino", Roma, 1884, vol III, fasc. 3-4, pp. 275-281

⁸ ARCARI, *Il pensiero politico di Francesco Patrizi da Cherso*, cit., p. 20

⁹ Baccio Valori (1535-1606), umanista, letterato, politico e mecenate italiano, personaggio ben noto nella vita politica e culturale fiorentina del Cinquecento.

¹⁰ F. PATRIZI DA CHERSO, *Lettere ed opuscoli inediti*, Nella sede dell'istituto Palazzo Strozzi, Firenze 1975, p. 45

¹¹ *Ibidem*

«molti [ne] saranno di niuna stima»¹². In questo carteggio Patrizi, oltre alle altre informazioni autobiografiche rivela anche il suo vero luogo e data di nascita:

L'anno 1529, a' 25 d'aprile, nacque Francesco Patrizi in Cherso terra d'una delle antiche Absirtidi, in Liburnia nel Quarnaro, la qual terra, o isola, Plinio chiama Crexa, Tolomeo Crepsa¹³.

Il tono sincero della lettera è sorprendente, poiché lo stesso Patrizi aveva sempre custodito il segreto del suo lignaggio. Sicuramente non è casuale, che nel *Paralleli Militari*, libro dedicato ad un vasto pubblico e pubblicato sette anni dopo la datazione della lettera, Patrizi chiama la città di Siena «l'antica patria mia»¹⁴ sua, professandosi discendente della famiglia senese de' Patrizi. L'affermazione della sua origine senese fu diffusa anche tra i contemporanei, anzi, forse per la prima volta quest'ipotesi fu lanciata non da Patrizi, ma dal Cavalier Lionardo Salviati come argomento nella *querelle* su Ariosto e Tasso. Infatti Patrizi nel 1587 diventò membro dell'Accademia della Crusca e dall'ora in poi anche lui partecipò «in quelle battaglie disgraziate che la Crusca ed i suoi ispiratori combatterono contro Torquato Tasso e la *Gerusalemme*, per la egemonia della lingua toscana»¹⁵. Il fondatore dell'Accademia, Lionardo Salviati, in una delle sue scritture polemiche sulla *Gerusalemme liberata* di Tasso, intitolata *Lo 'nfarinato secondo, ovvero dello 'nfarinato accademico della Crusca*, difende Patrizi dalle accuse di Camillo Pellegrino. Secondo quest'ultimo, Patrizi, essendo ferrarese, protegge l'Ariosto per ragion di patria:

¹² *Ibidem*

¹³ *Ibidem*

¹⁴ PATRIZI DA CHERSO, *Paralleli militari di Francesco Patrizi. Ne' quali si fa paragone delle Milizie antiche, in tutte le parti loro, con le moderne*, Appresso Luigi Zanetti, Roma 1594, Libro III, Capitale III, p. 49.

¹⁵ GUERRINI, *Di Francesco Patrizio e della rarissima edizione della sua Nova Philosophia*, cit., pp. 175-176

Il Patrizio, per propria nascita, e del felicissimo stato de' Veneziani, e per antica discendenza d'orreuolissima famiglia della nobilissima Citta di Siena: niuna delle quali (mi credo io) non fu la patria dell'Ariosto.¹⁶

Anche Patrizi stesso fu propenso a convalidare questa genealogia, visto che la menziona nella lettera a Baccio Valori: «per lo cognome credono venir da Siena»¹⁷. Un'altra idea suggerita da Patrizi circa il suo lignaggio è quella di essere di «Bosina del sangue reale»¹⁸, discendenza di cui farebbe testimonianza lo stemma del suo casato che «è un quartiere azzuro e bianco, attraversato di una croce rossa»¹⁹. Però le ipotesi non finiscono qui, perché anche altri contemporanei hanno esposto la loro opinione sulla discendenza di Patrizi. Annibale Romei, che conobbe anche personalmente Patrizi, nei suoi *Discorsi, nei quali dame e cavalieri ragionano su sette temi diversi*, rievocò lo spirito del filosofo patavino mettendolo in scena come protagonista dell'opera. Nell'introduzione del primo ragionamento sulla bellezza il «gentil'huomo ferrarese»²⁰, descrive Patrizi come un «nobile di Dalmatia, uomo molto dotto, e massime nella Filosofia Platonica»²¹. La validità dell'affermazione di Romei è certamente indiscutibile, poiché entrambe le isole, Chres e Ossaro, che vengono prese in considerazione come luoghi possibili della sua nascita, si trovano sulle coste dalmate. Però non sbaglia nemmeno chi come Gian Vittorio Rossi²² e Giacinto Gimma²³ dichiara il nostro Patrizi veneto, perché le due isole fino al trattato di Campoformio, firmato il 17 ottobre 1797 appartennero alla Repubblica Veneta. Per quanto riguarda la determinazione della città natale,

¹⁶ L. SALVIATI, *Lo 'nfarinato secondo, ovvero dello'nfarinato accademico della Crusca*, Per. Anton Padouani, Firenze 1588, In principio

¹⁷ PATRIZI DA CHERSO, *Lettere ed opuscoli inediti*, cit., p. 45

¹⁸ *Ibidem*

¹⁹ *Ibidem*

²⁰ A. ROMEI, *Discorsi del conte Annibale Romei gentil'huomo ferrarese ecc.*, Per Girolamo Discepoli, Verona 1586, p. 4

²¹ *Ibidem*

²² «Iam vero prodeat in medium Franciscus Patritius Venetus, non hujus modo sed longo superioris aevi Italarum fere omnium multo doctissimus, in omni praestantissimarum artium genere; qui occupatissima in vita ac summorum virorum negotiis pene omnibus, ac fere perpetuo iterum labore districtus, nunquam literarum studia intermisit, & egregia multa composuit, quae summis literatorum omnium laudibus esseruntur» in G. V. ROSSI, *Iani Nicii Erithraei, Pinacoteca imaginum, illustrivm, doctrinae vel ingenii laude, virorum, qui, auctore superstite, diem suum obierunt*, Colon. Agrippinae, apud Cornelium ab Egmond 1643, p. 203

²³ G. GIMMA scrive nel II tomo (p. 500) del suo libro *Idea della storia dell'Italia letterata*, pubblicata a Napoli nel 1723, che Patrizi «nacque in Venezia».



Jacob Brucker, scrittore della *Historia critica philosophiae*, - che comunque è stato il primo a richiamare giustamente l'attenzione agli errori derivati dall'omonimia – indica come luogo di nascita la città di Clissa dell'Illiria (Tom IV, P. I.). Questa volta però la menzione di Clissa potrebbe non essere un errore, ma soltanto la deformazione della denominazione pliniana Crexa. Ribadisce quest'ipotesi anche il fatto che Brucker colloca la città di Clissa in Illiria, religione dalmata, compresa dell'interno, dove si trova anche l'isola di Cherso.

Alberto Fortis, studioso settecentesco, (a cui si richiama anche Tiraboschi) nel suo *Saggio d'osservazioni sopra l'isola di Cherso ed Osero*, oltre ad esaminare il problema in questione²⁴, dimostra per la prima volta quell'ipotesi, attraverso testi autobiografici, che Patrizi fu veramente della famiglia de Petris detta poi Petrizia o Patrizia:

Nel Dialogo intitolato *il Contarino* Francesco Patrizio dice, che Frate Antonfrancesco Marcello Patrizio , Generale de'Minori , poi Arcivescovo di Patrasso , e finalmente Vescovo di Cittanova, era fratello del suo Avolo. Ora questo Frate , che fu Oratore della Città di Cherso all'Eccellentissimo Senato , ed ottenne che fosse la Città circondata dalle Mura , ch'ella à presentemente , è nominato nello Statuto della sua patria , e nelle Ducali inseritevi F. Antonio Marcello DE PETRIS , onde Petrizio, e Patrizio sfiguratamente ne vennero.²⁵

Per quanto riguarda la famiglia di Patrizi non tutti gli studiosi furono convinti della sua discendenza nobile. Già Fortis richiama l'attenzione ad un certo Tomco Marnavich, in ungherese János Tomkó, vescovo di Bosnia, che nel suo *Ex Dialog. mss. de Illyrico, Cæsarbusque Illyricis* attribuisce al nostro Patrizi un casato ignobile:

Edidit Crexana Civitas ætate nostra præstantissimum virum politicarum literarum, & Platonicæ doctrinæ in Europa facile Principem, qui dum Romanæ Academiæ a Clemente VIII. præpositus omnium in se oculos converteret , ibidem diem extremum clausit , Franciscuc <sic> Patritius appellatus ; qui tamen maximo Philosophici animi præjudicio, ex eo, quod humilissimo loco apud suos nasceretur, natales occultare

²⁴ «Francesco Patrizio, Filosofo, Poeta, e Filologo di gran nome, che fece assai bella figura nel Secolo suo , ed ebbe delle viste superiori agli studj di que' tempi, nacque veramente nell'Isola di Cherso» in: A. FORTIS, *Saggio d'osservazioni sopra l'isola di Cherso ed Osero*, G. Storti, Venezia 1771, p. 153

²⁵ FORTIS, *Saggio d'osservazioni sopra l'isola di Cherso ed Osero*, cit., p. 157

studens Senensem se civem maxima cordatorum virorum admiratione in fronte lucubrationum suarum scripsit. Audivi etiam a fide digno viro id non tantum egisse occultandæ humilitatis quam sacrilegorum natalium gratia ; fertur enim rurali Sacerdote agri Crexani patre genitus etc.²⁶

Ricordiamo che, oltre alla sua ricerca su di Patrizi, l'attività del vescovo gioca un ruolo importante anche nella storiografia ungherese. Il 15 luglio 1631 egli ottenne la carica episcopale di Bosnia tramite la raccomandazione dell'arcivescovo Péter Pázmány, la figura più importante della Controriforma ungherese. Quando nel XVII secolo la corte degli Asburgo, per motivi di politica ecclesiastica, ebbe bisogno della certificazione che i diritti di legato spettanti ai re ungheresi, il vescovo di Bosnia falsificò una bolla papale per sostituire quella perduta di Silvestro II. Secondo questa nuova versione della bolla, il 27 marzo 1000, il papa Silvestro II, alla richiesta di Asztrik vescovo di Kalocsa, manda la corona reale e lascia il diritto d'istituire l'arcidiocesi di Esztergom e i vescovati al principe Stefano e, allo stesso tempo, autorizza lui e i suoi eredi, come legati, a portare la croce apostolica. Secondo le ricerche degli storiografi l'argomento storico della bolla falsificata è basata sulla leggenda Hartvik, e contiene diritti maggiori di quell'originale.

Il fatto che Tomco Marnavich abbia svolto un indiscutibile ed importante ruolo nella vita politica e culturale ungherese cinquecentesca e che conosceva Patrizi ci permette di supporre che l'opera di Patrizi sia arrivata in Ungheria in qualche modo.

Non soltanto lo studioso seicentesco, però, fu interessato alle origini di Patrizi. Anche Paola Maria Arcari nei suoi studi su Patrizi esamina la genealogia del filosofo. Per quanto riguarda la supposizione di Tomco Marnavich le pare «accertato che se pure Stefano Patrizi fu sacerdote, la nascita di Francesco risalga a prima della di lui ordinazione»²⁷. Però, oltre al ramo maschile dell'albero genealogico del patavino l'Autrice prende in considerazione anche quello materno. Patrizi non dichiara nella lettera autobiografica il nome della madre –

²⁶ Ivi, pp. 153-154

²⁷ ARCARI, *Il pensiero politico di Francesco Patrizi da Cherso*, cit., p. 22

continua Arcari – forse perché avrebbe avuto due ragioni psicologiche per tacerne: il primo sarebbe l’illegittimità delle origini, mentre il secondo una possibile parentela di essa col frate Lupetino, eretico dell’epoca.

1.3 La data di nascita



Più facile risulta precisare la sua data di nascita, poiché egli stesso scrive al principio della sua *Nova De Vniuersis Philosophia*: «Salutis an. 1588, aetatis suae 58»²⁸ Oltre a ciò, anche nella cornice circolare intorno al ritratto collocato al *versus* del frontespizio delle *Discvssionvm Peripateticarum* si può leggere il testo seguente: «Salutis MDLXXX, Franciscvs Patricivs anno aetatis LI»²⁹. L’esattezza della data viene confermata anche nelle diverse opere di Patrizi: nell’*Eridano* Patrizi rende testimonianza di averlo scritto all’età di 28, mentre nelle *Discvssionvm* rivela anche il giorno preciso della sua nascita:

«natus sum post Aristotelê annis mille noningêtis sexaginta. Post Christum MDXXIX. Illud nunc quo natus sum, hora circiter quarta noctis diei XXV. Aprilis, tempus infinitum praecessit, ait ipse.»³⁰

Patrizi oltre a queste testimonianze ribadisce la validità di questa sua affermazione anche nella lettera autobiografica mandata a Baccio Valori: «L’anno 1529, a’ 25 d’aprile, nacque Francesco Patrizi in Cherso...»³¹

²⁸ PATRIZI DA CHERSO, *Francisci Patricii Nova De Vniuersis Philosophia. In qua aristotelica methodo, non per motum, sed per lucem, & lumina, ad primam causam ascenditur. Deinde propria Patricii methodo; tota in contemplationem venit Diuinitas: Postremo methodo Platonica, rerum vniuersitas; à conditore Deo deducitur. Opvs rerum copia, & vetustissima nouitate, Dogmatum varietate & veritate, Methodorum frequentia & raritate, ordinis continuitate, Rationum firmitate, Sententiarum grauitate, Verborum breuitate, & claritate, maxime admirandum*, Apud Benedictum Mammarellum, Ferrariae 1591, p. 2.

²⁹ PATRIZI DA CHERSO, *Francisci Patricii Discvssionvm Peripateticarum Tomi IV. Quibus Aristotelicae Philosophiae vniuersa Historia atque Dogmata cum Vetervm Placitis collata, eleganter & eruditè declarantur*, ad Perneam Lecythvm, Basileae 1581, *versus* del frontespizio

³⁰ Ivi, Tomi IIII, Liber V, p. 415

Per quanto riguarda l'aspetto di Patrizi è possibile basare le nostre constatazioni solo su informazioni assai scarse. L'unica fonte attendibile è la *Pinacoteca imaginum*, nella quale Gian Vittorio Rossi fece la relazione sul fisico del filosofo:

Hujus si virtuti par data esset corporis statura, proceritate infra se ceteros reliquisset; sed brevis , neque ita venusta, à natura contigit; neque tamen minus fuit illustris & honoratus; quod magnos homines virtute metimur, non corporis mole³²

Come Rossi, anche Olindo Guerrini giunse ad una opinione affine:

Era brutto e di piccola statura. (...) [Il ritratto] ci mostra un capo enorme, calvo, coi zigomi sporgenti e la mascella inferiore prominente e povera di peli. Da quanto appare, se il Patrizio non fu gobbo, certo ebbe il collo corto e le spalle grosse.³³

Ma tuttavia nessuna di queste descrizioni è basata su commenti dei contemporanei, in quanto esse prendono tutte spunto dal ritratto del filosofo, pubblicato sul frontespizio delle *Discvssionvm Peripateticarum*.

1.4 La giovinezza di Francesco Patrizi da Cherso

A causa del numero esiguo delle notizie autobiografiche, non si può sapere molto dell'infanzia di Patrizi. I pochi cenni disponibili intorno ai suoi primi anni sono ricavabili soltanto dalla sua lettera autografa. Il futuro filosofo parla con poche parole della sua età infantile e menziona solamente due particolari: «Mandato fanciullo alla scuola, il primo

³¹ PATRIZI DA CHERSO, *Lettere ed opuscoli inediti*, cit., p. 45

³² ROSSI, *Iani Nicii Erithraei, Pinacoteca imaginum etc.*, cit., p. 205

³³ GUERRINI, *Di Francesco Patrizio e della rarissima edizione della sua Nova Philosophia*, cit., pp. 190-191

giorno con gran meraviglia del maestro imparò a leggere»³⁴ e che «fu sempre il primo nelle classi di scolari»³⁵.

La prima informazione certa sulla sua vita è che all'età di nove anni «si imbarcò con lo zio, capitano della galea di Cherso, nella flotta veneziana»³⁶. Così, per volere di suo padre, anche il giovane Patrizi salì a bordo e durante le sue prime esperienze «si trovò alla fattione della Prevesa, e di Castelnuovo»³⁷ e «vide la rendita di Napoli»³⁸ e di Malvasia³⁹, e attendato il campo turchesco»⁴⁰. Nel 1542 lo zio disarmò e così anche Patrizi finì la sua vita marinaresca. Secondo la sua testimonianza fra «questo tempo si scordò da prima di leggere»⁴¹, però grazie ad un libro - «detto *Fior di virtù*»⁴² - trovato sulla galea «da sè imparò, e poi del continuo di propria inclinazione leggeva libri di battaglia»⁴³. Giunti a Venezia lo zio, stupito dai continui e spontanei studi del fanciullo, volle farlo diventare mercante, così lo mandò a scuola «d'abaco e quaderno»⁴⁴. Probabilmente il padre intuì le ambizioni diverse del figlio, togliendolo dalla scuola di matematica e mandandolo da un prete ad imparare grammatica. Anche se lo studio fece «tosto profitto»⁴⁵ al giovane Patrizi, il capofamiglia lo richiamò a casa, tuttavia con il nascere di una nuova occasione lo mandò a studiare ad Ingolstadt in

³⁴ PATRIZI DA CHERSO, *Lettere ed opuscoli inediti*, cit., p. 46

³⁵ *Ibidem*

³⁶ AA.VV. *Dizionario letterario Bompiani degli autori di tutti i temi e di tutte le letterature*, III, Bompiani, Milano 1963, p. 104

³⁷ PATRIZI DA CHERSO, *Lettere ed opuscoli inediti*, cit., p. 46. La «fattione della Prevesa» si riferisce alla battaglia navale del settembre 1538, tra la flotta ottomana e quella dell'alleanza cristiana organizzata da Papa Paolo III. Castelnuovo (Herceg Novi) ora è una città del Montenegro situata lungo la costa adriatica. Il paese nel 1482 fu conquistata dai Turchi che la tennero per ben due secoli. La resistenza turca, salvo la breve interruzione - riferita da Patrizi - nel periodo 1538-1539, piegò solo nel 1687, quando Gerolamo Comaro, provveditore generale in Dalmazia, riconquistò la città per conto della Repubblica di Venezia.

³⁸ «Napoli» si riferisce alla città di *Ναύπλιο*, lungo le coste del Peloponneso. Nel 1540 Nauplia (Napoli di Romania, Napoli di Morea) fu strappata ai veneziani dai Turchi dopo un assedio durato tre anni.

³⁹ Il nome «Malvasia» alluda a Monemvassia, a uno storico porto del Peloponneso occidentale. La vicenda che menziona Patrizi si svolse il 2 ottobre 1540, quando la Serenissima, in conseguenza di attacco turco, ha perso il dominio della città.

⁴⁰ PATRIZI DA CHERSO, *Lettere ed opuscoli inediti*, cit., p. 46

⁴¹ *Ibidem*

⁴² *Ibidem*

⁴³ *Ibidem*

⁴⁴ *Ibidem*

⁴⁵ *Ibidem*

Baviera, «dove stette fino alla guerra di Carlo V contro a' Protestanti»⁴⁶. Questa data ricorre all'anno 1546 quando dopo la dieta di Ratisbona che durò dal cinque giugno al luglio ventiquattro del 1546, Carlo V si trovò costretto a scendere in campo contro i principi protestanti della lega di Smalcalda. Grazie al disagio causato dalla presenza delle truppe imperiali Patrizi, dopo una permanenza di 15 mesi, «tornò a casa, frequentò la scuola»⁴⁷. Nel maggio di 1547 si trasferì a Padova per continuare i suoi studi. Fu circondato sempre da condiscipoli illustri come Lazzaro Buonamici, o Niccolo Sfondrati, il quale poi fu pontefice con il nome di Gregorio XIV. Oltre a Sfondrati si legò d'amicizia anche con Ippolito Aldobrandini, altro futuro papa, con il nome di Clemente VIII.

Ebbe per amici Agostino Valiero , e Scipione Gonzaga che furon poi Cardinali , e il Cardinal Girolamo della Rovere che gli fè dono in partendo d' un bell'esemplare Greco dei discorsi d' Ermete Trismegisto; cui 'l Patrizio pubblicò tradotto, e illustrato essendo in età avanzata.⁴⁸

Tra i suoi professori possiamo trovare il famoso filosofo loico Bernardino Tomitano (1517-1576) però, come dice Patrizi, quando andò ad udirlo «non gli pose mai piacere, senza saper dire perchè, onde studiò loica da se»⁴⁹. Quando nell'anno seguente il giovane dalmata andò a seguire le lezioni di filosofia «di un certo Alberto»⁵⁰ e di Marcantonio Passero detto Genoa la situazione si ripeté, perchè «ne' anco questi gli poterono piacere»⁵¹. La mancanza di ammirazione di Patrizi nei confronti di questi professori si rivela anche nel fatto, che nelle sue opere - con una sola eccezione⁵² - questi maestri non vengono mai menzionati. Durante gli anni patavini, oltre a loro, Patrizi ebbe sicuramente come professori anche il famoso grecista e

⁴⁶ *Ibidem*

⁴⁷ *Ibidem*

⁴⁸ FORTIS, *Saggio d'osservazioni sopra l'isola di Cherso ed Osero*, cit., p. 158.

⁴⁹ PATRIZI DA CHERSO, *Lettere ed opuscoli inediti*, cit., p. 47

⁵⁰ *Ibidem*

⁵¹ *Ibidem*

⁵² Patrizi nelle *Discvssionvm Peripateticarum* menziona una volta Marcantonio Genova: «Libros verò de Plantis, quia adhuc non exierant, nullo ordine locauit: quos tamen, in reliquis omnibus eum fecutus Marcus Antonius Ianua quem nos aliquot annis audiuius, post omnes de Animalibus collocauit.» in: PATRIZI, *Francisci Patricii Discvssionvm Peripateticarum Tomi IV.*, cit., Tomi I, Liber IX, p. 113

latinista Lazzaro Buonamici e Francesco Robortello, che ricorda con parole affettuose sulle pagine del suo libro *Della Historia Diece Dialoghi*:

Il Robortello mi fu maestro, & io gli son compare. & è huom senza alcun fallo di eccellentißima dottrina, e puo molto bene sapere cio che sia l'istoria. Ma io non uoglio hora entrare nelle sue cose, per timore, che questa stranezza dell'animo mio, non mi facesse dire alcuna strana cosa, onde s'offendesse la molta riuerenza, & il molto amore ch'io gli porto.⁵³

Forse lo stimato Robortello fu il più caro tra tutti per Patrizi, il quale però non dimentica nemmeno di menzionare nell'autobiografia altri due professori della scuola patavina: il medico Monti che «gli piacque per il metodo di trattare le cose»⁵⁴, e Bassiano Lando «di cui fu scolare mentre stette in istudio»⁵⁵. L'esperienza decisiva a livello della formazione intellettuale fu invece una nuova amicizia con un frate Francescano, a cui Patrizi rimase sempre grato per avergli fatto conoscere le dottrine di Platone, la Teologia di Ficino, cioè «il principio di quello studio che poi sempre ha seguitato»⁵⁶. Nel 1551 morì suo padre e così riuscì a liberarsi da un carico inflitto dal capofamiglia: poiché per la medicina era rimasto sempre privo di autentico interesse, non tardò a cambiare facoltà dedicandosi finalmente alle sue vere passioni ovvero gli studi filosofici e quelli letterari.

1.5 Gli anni di Cipro

Dopo la morte di suo padre si ripresentò in patria per sistemare gli affari di famiglia. Non passò molto tempo a casa, poiché non appena risolti, prese subito congedo dalla città natale e tornò a Padova. Degli anni seguenti abbiamo informazioni scarse: a Padova nel 1552

⁵³ PATRIZI DA CHERSO, *Il Gigante overo della historia in Della Historia Diece Dialoghi di M. Francesco Patritio, ne' quali si ragiona di tutte le cose appartenenti all'istoria, & allo scriuerla, & all'osservarla*, Appresso Andrea Arrivabene, Venezia 1560, p. 6

⁵⁴ PATRIZI DA CHERSO, *Lettere ed opuscoli inediti*, cit., p. 47

⁵⁵ *Ibidem*

⁵⁶ *Ibidem*

fu eletto presidente della Congrega dei Dalmati e poi rieletto nel 1554. Soltanto le lettere dedicatorie delle opere giovanili rivelano alcuni cenni biografici di quest'epoca: grazie all'opuscolo della *Lettura sopra un Sonetto del Petrarca* sappiamo che nel settembre del 1551 Patrizi si presentò a casa di Ercole Strozzi a Ferrara, mentre un trattato politico il *Dialogo dell'onore* ci rivela, che nel maggio di 1552 Patrizi fu ospite del conte da Gambara in Lombardia. Per quanto riguarda la sua attività letteraria, oltre a questi testi, in quest'epoca Patrizi scrisse altre due opere: *La città felice*, un'utopia aristocratica, ed il *Discorso della diversità de' furori poetici*, una discussione di critica estetica col signor Mariano Savello. Nel 1553 Patrizi raccolse i quattro opuscoli e li portò a Venezia per pubblicarli presso Giovanni Griffò. Sebbene Patrizi tornasse sia tornato successivamente su questo argomento, in queste opere illustrò per la prima volta la sua opinione autonoma sulla poetica e – anche per mezzo di questa – sulla sua concezione del mondo. Accanto al problema del furore – il quale è uno dei temi centrali di questi saggi – propose anche le questioni più generali della poetica: oltre alle affermazioni filosofiche, ha esaminato qui la posizione della poetica nella cultura, compiuto diverse indagini riguardante il metro e i generi diversi, e analizzato la natura del poeta.

Nel 1554 tornò di nuovo a casa dove si mise «in lite con quel zio, che l'havea guidato in galea per lo mondo»⁵⁷. Il litigio durò per alcuni anni ed intanto ebbe anche altri conflitti con un cavaliere suo cugino il quale, però, come dice lui «rimase su l'honor suo»⁵⁸. L'altro motivo del suo così lungo soggiorno fu una malattia che lo mise a letto per più di un anno. Di questa infermità prolungata e della convalescenza parla Patrizi stesso nelle pagine *Della Historia Diece Dialoghi*, quando racconta la cronaca di un dialogo svoltosi tra lui e Camillo Strozzi a Bologna nel 1556:

⁵⁷ *Ibidem*

⁵⁸ *Ibidem*

„gli narraï, che partito da Padoa, & ito à casa, assalito da maninconia, era stato preso da febbre quartana, & che dopo undici mesi guaritone, per consumare le rimanentie di quel maligno humore, haueua cercato (non mi intendendo di medicina) non conueniente rimedio a lui. Che fu il ritirarmi in solitudine. Nellaquale m'era uiuuto romito piu d'un'anno. Et che quiui in consolatione di quegli humori mordenti, hauea studiato alquanto”⁵⁹.

Nel 1556 si stancò della sua vita noiosa e «varcando ottanta miglia di mare»⁶⁰ arrivò a Roma per ottenere un beneficio. Benché fosse riuscito ad acquistare una retribuzione sufficientemente significativa, la sua felicità fu turbata da una nuova lite con lo zio per la ripartizione del beneficio. Comunque, per quanto riguarda la data del suo viaggio, Patrizi entrò in contraddizione con se stesso: nella lettera autobiografica l'anno della partenza è il 1557⁶¹, mentre nei *Dieci dialoghi della storia* la data del ritorno da Roma è il 1556. Secondo Arcari è «più probabile che sia esatta la versione della *Historia*»⁶², perché Patrizi nel 1557 pubblicò a Ferrara *L'Eridano* sotto la protezione del cardinale Ippolito d'Este e altrimenti avrebbe dovuto passare a Cherso tre anni anziché due.

Questo poema eroico che è un panegirico della casa d'Este, è stato uno dei primi tentativi di metrica barbara⁶³. Nella metrica italiana, grazie alla denominazione di Carducci, la metrica barbara indica una versificazione che

si propone di imitare i metri della poesia greco-latina su base accentuativa, prescindendo cioè da una impossibile riproduzione della quantità che i moderni, almeno quelli che usano lingue accentuative, non avvertono più.⁶⁴

Contrariamente a questa definizione però, i primi esperimenti della metrica barbara che si tentarono in Italia nel Quattrocento da parte di Leon Battista Alberti, Lorenzo Dati e poi di

⁵⁹ PATRIZI DA CHERSO, *Lo strozza overo della degnità dell'istoria* in *Della Historia Diece Dialoghi etc.*, cit., pp. 54 v.-55 r.

⁶⁰ „Del 1557, passato il mare in Ancona, fu a Roma” in: PATRIZI DA CHERSO, *Lettere ed opuscoli inediti*, cit., p. 48

⁶² ARCARI, *Il pensiero politico di Francesco Patrizi da Cherso*, cit., p. 32

⁶³ AA.VV., *Dizionario letterario degli autori*, Bompiani, Milano 1963, Volume III, p. 104

⁶⁴ M. RAMOUS, *La metrica*, Garzanti, Milano 1984, p. 89

Claudio Tolomei e Girolamo Fracastoro seguirono un'altra strada: essi si proposero di restituire alla versificazione accentuativa la sensibilità quantitativa delle sillabe lunghe e brevi. Patrizi nell'*Eridano* segue questa seconda tradizione, in quanto in un verso di tredici sillabe, senza cesura, cerca d'imitare il ritmo dell'esametro per «riportare in vita le forme poetiche dell'antichità classica»⁶⁵. Tuttavia il poemetto celebrativo non riscosse il successo sperato. Fu per questo che Patrizi prese congedo da Ferrara e andò a Venezia, città in cui, non scoraggiandosi, compose un'altra opera celebrativa con titolo *Badoaro*. In questa esaltò il fondatore dell'Accademia Veneziana della Fama, Federico Badoer, di cui parlò sempre con parole di lode. Le sue fatiche però non trovarono riconoscimento nemmeno in questo caso: il *Badoaro* rimase inedito per sempre.

Nonostante l'insuccesso dell'opera, il soggiorno Veneziano contribuì, in grande misura, alla formazione intellettuale di Patrizi. L'ambiente intellettuale della Fama - oltre a destare la sua curiosità verso la filologia - gli assicurò la possibilità di apprendere una cultura vasta. L'attività dell'Accademia, che nasce nel 1557 per iniziativa di Federico Badoer, membro di una famiglia patrizia, non si limitava solo all'indagine della letteratura, ma in accordo con la tradizione enciclopedica dell'umanesimo includeva anche le altre discipline dell'epoca: garantiva l'opportunità allo sviluppo degli studi scientifici e cominciò ad utilizzare un approccio scientifico anche nell'erudizione umanistica, formando la possibilità di una concezione più matura dell'arte. L'importanza primaria dell'Accademia nasce dal fatto che si separa dal mondo universitario e offre allo stato un nuovo modo di ordinare e visualizzare il sapere: la sua attività - che cerca di costruire un legame organico anche con lo stato per far valere la sua politica culturale - comprende non solo le lezioni pubbliche, ma anche la gestione di una biblioteca e di una casa editrice. Grazie a queste attività, sviluppatasi su piani diversi, l'Accademia si inserisce da protagonista in

⁶⁵ W. T. ELWERT, *Versificazione italiana dalle origini ai giorni nostri*, Felice Le Monnier, Firenze 1979, p. 176

«quel processo che trova piena attuazione proprio a Venezia, tra il '50 e il '60: il volgare acquista forte autocoscienza della propria dignità e autonomia, [...] [mentre la] grande quantità di testi classici volgarizzati è il risultato e insieme la causa di un estendersi della "alfabetizzazione" che permette l'accesso alla lettura da parte di un pubblico più ampio»⁶⁶.

Nella riforma logica-pedagogica dell'Accademia assume un incarico molto importante anche Patrizi, perché a lui era affidata la libreria dell'Accademia. Questa libreria, come l'*Instrumento* del Badoer o la *Somma* delle opere che l'Accademia intendeva pubblicare è una specie di manifesto programmatico che tramite un progetto editoriale stabilisce anche nuovi valori: il rilancio della lingua e della letteratura volgare, la ripartizione delle discipline, la rielaborazione della gerarchia classica dei generi, la concezione della poesia «come depositaria di una sapienza riposta»⁶⁷.

Gli elementi culturali nuovi che l'Accademia aveva saputo percepire sono importanti anche dal punto di vista dell'operosità di Patrizi. Secondo Bolzoni, «il quadro delineato nella giovanile *Città felice* ha molti punti comuni di contatto con il rapporto tra politica e cultura che l'Accademia Veneziana cercherà di costruire»⁶⁸. Oltre a ciò l'utopia di Patrizi mostra somiglianza anche con l'enciclopedismo dell'Accademia, poiché l'esigenza della riduzione all'ordine e del nuovo orientamento del sapere svolgono in entrambi una funzione importante.

Benché questo soggiorno nella Serenissima gli risultasse utile, Patrizi non lo menzionò nella sua autobiografia. L'unico cenno ad un soggiorno veneziano si trova nel dialogo del primo libro del suo *Della Historia*, pubblicato nel 1560:

Io entrai questa mattina in S. Francesco alla uigna per udir messa , e trouai quiui tre de nostri piu cari amici,messer Benedetto Barisello,messer Camillo Saibanti, & messer Alessandro Priamo;i quali medesimamente per udirla aspettauano.Et io accompagnatomi con esso loro,& uditala dopo alquanto,ce n'uscimmo,& paßo passo ne

⁶⁶ L. BOLZONI, *La stanza della memoria*, Einaudi, Torino 1999, pp. 7-8

⁶⁷ Ivi, p. 8

⁶⁸ Ivi, p. 21

uenimmo inuer. S. Marco, di belle e di uarie cose ragionando e di alcune historie; spetialmente.⁶⁹

Conferma il soggiorno veneziano di Patrizi anche il luogo dell'edizione del libro, stampato a Venezia. Per quanto riguarda la durata di questa permanenza, possiamo supporre che il filosofo abbia trascorso due anni nella città lagunare, perché il suo *Della retorica* fu pubblicato da una tipografia veneta nel 1562.

Oltre a dedicarsi alla scrittura dei libri, in questi anni Patrizi lesse l'*Etica* di Aristotele al primogenito di conte di Zaffo, Giorgio Contarini, senza il cui aiuto non sarebbe riuscito a difendere le sue ragioni nella lite prolungata contro lo zio. Però il rapporto tra Patrizi e la famiglia Contarini non si interruppe con la fine del soggiorno veneziano. Nel 1560 morì il conte Tommaso Contarini e così il primogenito «rimase successore della contea, che era in Cipri in governo del Signor Giovanni Contarini, suo fratello»⁷⁰. Giorgio Contarini, dopo aver richiamato il fratello a Venezia, nei «primissimi mesi del 1561»⁷¹ mandò Patrizi nell'isola di Cipro per fargli fare un resoconto dei suoi beni mobili e immobili. Patrizi scrisse la sua relazione, però la troppa diligenza dispiegatasi non piacque né ai fratelli Contarini né al loro cugino Giorgio Gradonico, che aveva governato precedentemente l'isola per dieci anni. Il conte, rimasto insoddisfatto delle più dettagliatissime lettere, richiamò Patrizi a Venezia per un'udienza personale. Il ritorno di Patrizi viene confermato anche da Luca Contile, con il quale il nobile dalmata fu in corrispondenza in questi anni. Il membro dell'Accademia degli Affidati, con riferimento ad una lettera precedente, menziona infatti la partenza di Patrizi dall'isola di Cipro⁷².

Quando Patrizi tornò a Venezia, malgrado l'insuccesso apparente, riuscì a convincere così bene Giorgio Contarini della possibilità di un accrescimento delle entrate che il conte,

⁶⁹ PATRIZI DA CHERSO, *Il Gigante overo della historia in Della Historia Diece Dialoghi etc.*, cit., p. 1r.

⁷⁰ PATRIZI DA CHERSO, *Lettere ed opuscoli inediti*, cit., p. 48

⁷¹ ARCARI, *Il pensiero politico di Francesco Patrizi da Cherso*, cit., p. 35

⁷² «voi dopo il ritorno da Cipri mi havete scritto» in PATRIZI DA CHERSO, *Lettere ed opuscoli inediti*, cit., p.

riacquistando fiducia in lui, gli affidò il governo della contea. Patrizi scrive di questo ritorno del 1562 a Cipro oltre che nella lettera autobiografica anche nelle pagine di *Nova De Vniversis Philosophia*:

Anno M.D.LXII. nos in Cyprum nauigaturi e nauì magna, adhuc ad Venetum litus, anchoris alligata, sub solis ortum, supra maris superficiem, montem in Liburnia Aussero imminentem, clarissime conspeximus nigricantem.⁷³

Con la bonifica di un grosso villaggio presso Famagosta Patrizi ottenne subito grandi successi: con la costruzione del canale idraulico rende fertile la terra e comincia a coltivare cotone triplicando il valore della proprietà. Ripeté gli stessi risultati anche nel caso di un'altra cascina, detta Matoni, ma i suoi nemici - sfruttando l'occasione che gli anni si fecero scarsi e che Patrizi dovette inviare a Contarini un reddito meno del previsto⁷⁴ - lo calunniarono davanti al Conte. Il filosofo cercò di difendersi dalle false accuse ma il conte non accettò le ragioni addotte a sua difesa e chiese il suo licenziamento.

Inizialmente il Chersino avrebbe preferito tornare a Venezia, ma alla fine rimase sull'isola come segretario e governatore di tutti i villaggi sottoposti all'Arcivescovato su proposta dell'arcivescovo Filippo Mocenigo. Così Patrizi «fece alcuni ordini per bonificazioni loro»⁷⁵, poi nel 1568 lasciò l'isola di Cipro: «Illud vero prius, cum apud vtrosque viros hosce in Cypro legissem, cum inde anno M.D.LXVIII. nauigatione redirem...»⁷⁶. Insieme all'arcivescovo Mocenigo tornò a Venezia, poi a Padova, dove dopo una sospensione di 6 anni si rimise di nuovo nei suoi studi. Il filosofo nella lettera dedicatoria delle *Discvssionvm Peripateticarum*, indirizzata al nipote dell'arcivescovo, Zaccaria Mocenigo, rese conto di questi anni passati sull'isola e del suo ritorno a Venezia:

⁷³ PATRIZI DA CHERSO, *Francisci Patricii Pancosmias Liber Vigessimvs Qvintvs* in *Francisci Patricii Nova De Vniversis Philosophia*, cit., p. 130 r.

⁷⁴ Cfr. ARCARI, *Il pensiero politico di Francesco Patrizi da Cherso*, cit., p. 42

⁷⁵ PATRIZI DA CHERSO, *Lettere ed opuscoli inediti*, cit., p. 49

⁷⁶ PATRIZI DA CHERSO, *Francisci Patricii Pancosmias Liber Vigessimvs Qvartvs* in *Francisci Patricii Nova De Vniversis Philosophia*, cit., p. 126 v.

„Postea verò quàm frustra me multo alieno, meo nullo fructu, nullaque gratia laborare sensi: patruo tuo adhaesi, apud cum ibi fui, cum eo Venetias veni, cum eo etiam Patauium sum profectas: quaeres mihi, post tàm longum studiorum meorum exfilium optatissima omnium contigit”⁷⁷.

Per quanto riguarda il soggiorno cipriota di Patrizi gli studiosi hanno proposto la possibilità di un suo terzo ritorno sull'isola. Infatti Tiraboschi supponeva che Patrizi si trovasse a Cipro quando questa cadde in potere dei Turchi⁷⁸ e questo sarebbe stato possibile solo se il Chersino fosse tornato sull'isola ancora una volta. Benché il fatto di questo terzo ritorno sull'isola non venga ribadito esplicitamente nell'autobiografia, anche Fortis condivise l'opinione del Tiraboschi, perché Patrizi «si duole in più d' un luogo d' aver perduto assai nelle rivoluzioni di quel Regno.»⁷⁹ Invece a proposito di questo terzo eventuale viaggio Olindo Guerrini giunse a una conclusione diversa:

le turbolenze alle quali [Patrizi] allude non siano quelle che succedettero alla espugnazione di Cipro per opera del Sultano Selim, ma qualche altra precedente; e il dominio veneto in Cipro⁸⁰, che non fu certamente de' più pacifici, fu spesso funestato da stragi e ribellioni alle quali il Patrizio può avere benissimo alluso.⁸¹

Dopo il suo ritorno a Padova, oltre ai suoi studi insegnò privatamente filosofia a Zaccaria Mocenigo⁸², al quale tre anni dopo avrebbe dedicato il primo volume delle *Discvssionvm Peripateticarum* pubblicato a Venezia. Nello stesso tempo Patrizi tentò di

⁷⁷ PATRIZI, *Francisci Patricii Discvssionvm Peripateticarum Tomi IV.*, cit., Lettera dedicatoria, p. 4

⁷⁸ L'assedio turco contro l'isola di Cipro - a cui si riferisce Tiraboschi - prende inizio a Limassol nel luglio del 1570 e finisce con la resa di Famagosta il 4 agosto 1571. Benché con la caduta di Αμμόχωστος l'isola di Cipro cadde nelle mani dell'Impero Ottomano, l'eroica resistenza di Famagosta non è stata vana. Essa ha contribuito organicamente alla vittoria dell'armata della Santa Lega a Lepanto (il 7 ottobre 1571), perché, tenendo impegnata l'immensa flotta ottomana, ha fatto guadagnare tempo alle forze cristiane.

⁷⁹ FORTIS, *Saggio d'osservazioni sopra l'isola di Cherso ed Osero*, cit., p. 159.

⁸⁰ Il dominio veneto in Cipro comincia il 26 febbraio 1489, quando Caterina Corsaro, regina di Cipro, abdica ai propri diritti reali in favore della Repubblica Veneta.

⁸¹ GUERRINI, *Di Francesco Patrizio e della rarissima edizione della sua Nova Philosophia*, cit., p. 187

⁸² «Biennivm iam cum dimidio, Zacharia Mocenice nobilissime, est exactum, ex quo cum Philippo patruo tuo, Cypriorum Archiepiscopo, viro omni doctrinarum virtutumque genere ornatissimo, è Cypro Venetias sum reuerses» in PATRIZI, *Francisci Patricii Discvssionvm Peripateticarum Tomi IV.*, cit., Lettera dedicatoria, p. 4

svolgere un'attività editoriale, ma non fu ripagato per le sue fatiche. Le sue pessime condizioni finanziarie, provocate dal fallimento e dal declino dell'amicizia con l'arcivescovo spinsero Patrizi ad accettare l'offerta di «andare a servire per filosofo il Duca di Francavilla, Vice Re di Catalogna»⁸³.

Nel 1574 si imbarcò per Barcellona⁸⁴ per dedicarsi all'insegnamento della filosofia. Allo stesso tempo la Repubblica Veneta «lo incaricò di due importanti missioni, l'una a Genova, a Madrid l'altra, nella quale occupossi per lo spazio di sei mesi»⁸⁵. Arrivando in Spagna Patrizi dovette fronteggiare una situazione spiacevole: il Duca non aveva abbastanza denaro di adempiere l'intesa raggiunta con Patrizi. Così il filosofo non volendo «incomodarlo»⁸⁶ fu costretto a tornare in Italia. Eppure il viaggio non fu del tutto inutile, perché destò «il suo animo di mercante della Serenissima»⁸⁷. Poiché non volle riportare in Italia i libri portati con sé, «nel vendergli s'accorse che vi si guadagnava assai»⁸⁸. Fu così che lasciò due servitori – uno di Famagosta, l'altro di Reggio - in Spagna, tramite i quali riuscì a convertire in denaro altri libri mandati da Venezia. Sebbene nel primo anno il traffico fosse andato a gonfie vele, nell'anno seguente Patrizi dovette di nuovo restare deluso nelle sue aspettative: i due nipoti di una sorella vedova a cui Patrizi aveva voluto destinare il ruolo di intermediari, «venuti in discordia tra loro»⁸⁹, non mandarono più al Chersino né il denaro né i libri.

Le sue peripezie finanziarie non finirono qui: con l'assalto dell'armata turca a Cipro si dissolsero 3500 ducati che Patrizi aveva investito in un affare di cotone. La perdita del Chersino fu enorme, dato che i «sacconi di gottone»⁹⁰ una volta arrivati a Venezia avrebbero

⁸³ PATRIZI DA CHERSO, *Lettere ed opuscoli inediti*, cit., p. 49

⁸⁴ «Anno deinde M. D.LXXIII. e Ienua in Hispaniam nauigabamus» in PATRIZI DA CHERSO, *Francisci Patricii Pancosmias Liber Vigesimo Quintus in Francisci Patricii Nova De Vniuersis Philosophia*, cit., p. 130 r.

⁸⁵ S. GLIUBICH, *Dizionario degli Uomini illustri della Dalmazia*, Vienna 1856, p. 241

⁸⁶ PATRIZI DA CHERSO, *Lettere ed opuscoli inediti*, cit., p. 49

⁸⁷ ARCARI, *Il pensiero politico di Francesco Patrizi da Cherso*, cit., p. 47

⁸⁸ PATRIZI DA CHERSO, *Lettere ed opuscoli inediti*, cit., p. 49

⁸⁹ *Ivi*, p. 50

⁹⁰ *Ibidem*



avuto un valore tre volte superiore a quello dell'investimento, assicurando così al filosofo un costante benessere materiale. Oltre a ciò, anche un'altra circostanza pregiudicò la situazione: soltanto con grande fatica Patrizi riuscì a riavere i 725 ducati che aveva dato ad un amico per farli trafficare in Spagna. Benché alla fine il denaro gli venisse restituito, la mancanza di profitti non gli permise nemmeno di ripagare il prezzo dei libri inviati in Spagna. Così, nelle sue condizioni ristrette, Patrizi si rivolse al conte di Zaffo per chiedergli 200 ducati che il conte gli aveva promesso per i miglioramenti arrecati alle sue terre. Il conte però, invece di pagare il suo debito, iniziò una lite con Patrizi.

La necessità finanziaria lo costrinse a tornare in Spagna dove per assestare gli affari familiari entrò in lite con i suoi nipoti. L'altro motivo del suo viaggio nasceva dal fatto che Diego Guzman di Silva, «ambasciatore a Venezia per lo Re»⁹¹ gli affidò «settantacinque pezzi di libri greci scritti a mano, tratti di Cipri, rari e non stampati»⁹² per farli vendere a favorevoli condizioni «al Re, per la sua libreria di S. Lorenzo del Scuriale»⁹³. Con la vendita dei libri Patrizi guadagnò solo mille reali ed un «despacchio per Milano di ducati seicentosessanta»⁹⁴, che gli saranno pagati solo nel 1579⁹⁵. Anche dal punto di vista diplomatico Patrizi cercò di sfruttare l'occasione di essere alla corte spagnola: propose al «Re con util suo, e senza aggravio de' popoli di far un'armata di trecento galere»⁹⁶. Benché sia stato ascoltato, il premio anche in questo caso mancò. Accompagnato dalle nuove delusioni tornò a Barcellona per rinnovare le liti con il servitore di Reggio, a cui prima aveva affidato la vendita dei libri mandati dall'Italia. Patrizi fu perseguitato dalla sfortuna anche questa volta: «in capo di tredici mesi nacque sentenza che si dovesse citar anco il suo compagno, che era in Italia»⁹⁷. Così Patrizi, stremato, decise di tornare in Italia: trovò la peste a Milano ed in tutta la

⁹¹ *Ibidem*

⁹² *Ibidem*

⁹³ *Ibidem*

⁹⁴ *Ibidem*

⁹⁵ ARCARI, *Il pensiero politico di Francesco Patrizi da Cherso*, cit., p. 49.

⁹⁶ PATRIZI DA CHERSO, *Lettere ed opuscoli inediti*, cit., p. 50

⁹⁷ *Ibidem*

Lombardia, così si fermò a Modena dove finalmente trovò «dolce compenso alle sue passate sventure»⁹⁸.

1.6 Gli anni Ferraresi

Nel 1577 il Chersino, per mezzo del segretario Montecatino che l'aveva conosciuto a Ferrara nel 1556, accolse l'invito di Alfonso d'Este e si mise al suo servizio. Così, dopo i lunghi e tormentosi viaggi e le tribolazioni economiche, a Ferrara trovò il rifugio e la pace desiderata. Nel 1578 il duca gli offrì la cattedra di filosofia platonica dell'Università di Ferrara, dove Patrizi, a quasi cinquant'anni, cominciò il suo magistero universitario. Oltre all'istruzione, gli anni ferraresi risultarono fruttuosi anche dal punto di vista letterario. Benché il primo libro di una critica dell'aristotelismo fosse pubblicato già nel 1571 a Venezia, l'edizione finale del volume si fece aspettare ancora. Nel 1581 a Basilea Patrizi, con un coraggioso tentativo di rovesciare dalle basi la filosofia aristotelica, pubblicò le sue *Discvssionvm Peripateticarum*, uno dei suoi più importanti contributi filosofici alla cultura rinascimentale. L'opera ebbe subito una vastissima eco e mise Patrizi al fuoco incrociato degli impeti. Poiché tanti non condivisero la sua presa di posizione, il filosofo fu costretto a proteggersi dalle accuse: la critica più aspra nacque dalla penna di Teodoro Angelucci che nella *Sententia quod Metaphysica sint eadem quae Physica* riprovò il giudizio patriziano e argomentò la validità dei principi aristotelici. Patrizi, in quello stesso anno, replicò al peripatetico nella sua *Apologia contra calumnias Theodori Angelutti eiusque novae sententiae quod Metaphysica eadem sint cum Physica eversio* però il duello letterario si interruppe presto, perché Patrizi non rispose più ai nuovi insulti di Angelucci, pubblicati in *Exercitationum cum F. Patritio liber*. Oltre ad Angelucci la sua critica dello Stagirita lo costrinse a liti con altri

⁹⁸ TIRABOSCHI, *Storia della letteratura italiana*, cit., volume III, p. 482.

famosi contemporanei dell'epoca. Poiché Patrizi rimase coinvolto nella discussione dell'Accademia della Crusca sull'egemonia della lingua toscana si mise in confronto anche con Tasso. Durante il loro litigio Patrizi difese sempre Ariosto nei confronti di Tasso, perché lo scrittore dell'*Orlando* nel seguire dei criteri estetici – similmente a lui - rifiutò sempre i principi aristotelici. Patrizi pubblicò a Ferrara nel 1583 le proprie opinioni con titolo *Parere del s. Francesco Patrici*. Una copia della risposta di Tasso sul parere di Patrizi «in difesa di Lodouico»⁹⁹, pubblicato a Mantova nel 1585, si trova nella Biblioteca Universitaria di Szeged.

Nel 1583, seguendo forse l'esempio di Machiavelli, Patrizi pubblicò uno studio sull'antico esercito romano, basato sulla sua lettura di Polibio, di Tito Livio e di Dionigi di Alicarnasso. Il libro che porta il nome *Milizia Romana* fu accolto con grande successo alla sua uscita, però a livello teoretico non raggiunse la profondità dei *Paralleli Militari*, altra sua opera in materia militare, pubblicata undici anni più tardi. Sebbene l'anno della pubblicazione della *Milizia Romana* fu il 1583, una lettera di Patrizi, inviata a Giovan Battista Pigna, rivela che l'opera già esisteva anche dieci anni prima. Nella missiva datata 12 settembre 1573 Patrizi si rivolgeva a Pigna così:

Mi trovo al presente, fatto da me, un commentario sopra la *Militia Romana* di Polibio illustrato con figure di rame, per maggiore intelligentia di tutte quelle cose, che di detta militia si sono potute rappresentare alla vista¹⁰⁰.

Il motivo della lettera prende origine dal fatto che Patrizi servendosi del tramite del Pigna avrebbe voluto ottenere un beneficio dal Duca per poter «darlo alla stampa»¹⁰¹ il suo trattato. Benché il sussidio da parte del Duca in quell'occasione non si realizzasse, Patrizi,

⁹⁹ T. TASSO, *Risposta del s. Torqvato Tasso, alla lettera di Bastian Rossi, academico della Crusca. In difesa del suo Dialogo del piacere honesto, et detta lettera. Et un discorso del medesimo Tasso, sopra il parere fatto dal s. Franc. Patricio, in difesa di Lodouico*, Per Francesco Osanna, Mantova 1585 [1586]

¹⁰⁰ PATRIZI DA CHERSO, *Lettere ed opuscoli inediti*, cit., p. 10

¹⁰¹ *Ibidem*

passati dieci anni, riuscì a pubblicare il libro a Ferrara, dedicandolo ad Alfonso II d'Este. Nel 1586 Patrizi lasciò il campo della filosofia e si rivolse con i suoi interessi alla questione dell'estetica. Come frutti di questa nuova assiduità in quell'anno vennero a luce due ulteriori opere intitolate *Della Poetica-La Deca historiale* e *Della Poetica-La Deca disputata* nei quali il filosofo platonico cercò di demolire la teoria di Aristotele sui principi dell'estetica. Con questa critica Patrizi si procura di nuovo alcuni nemici: entrò in litigio con lo scrittore Jacopo Mazzoni che nella sua opera più conosciuta - *Discorso in difesa della Commedia della Divino Poeta Dante* – fustigò Patrizi per una questione di drammaturgia, collocata nel primo libro della *Poetica*. Patrizi non potendo accettare questo affronto, cercò di difendersi dalle accuse di Mazzoni e pubblicò due scritti polemici a Ferrara nel 1587: la *Difesa di Francesco Patrizi; dalle cento accuse dategli dal signor Iacopo Mazzoni* e la *Risposta di Francesco Patrizi; a due opposizioni fattegli dal sign. Giacompo Mazzoni*. Patrizi, voltando le spalle anche alla teoria estetica, estese il campo della sua indagine sulle scienze naturali.

Nell'anno 1587 terminò un libro sulla filosofia della geometria intitolato *Della nuova geometria*, dedicato a Carlo Emanuele di Savoia ed un altro con intestazione *De rerum natura libri ii. priores. Aliter de spacio physico; aliter de spacio matematico* nel quale da diversi aspetti si possono vedere elementi precursori della *Nova De Vniversis Philosophia*. Oltre a dedicarsi alla scrittura, Patrizi partecipò intensamente anche alla vita culturale della corte ferrarese: infatti insieme alle discussioni accademiche, il Duca si valse di Patrizi anche nelle questioni politiche. Nel caso di feudi di Ferrara e Comacchio la Santa Sede non volle confermare l'investitura della famiglia d'Este per la mancanza di legittimi eredi. Così, dietro domanda di Alfonso II, Patrizi rappresentò gli interessi della famiglia d'Este durante i negoziati relativi alla successione.

In questi anni ferraresi Patrizi mise a disposizione del Duca non soltanto la sua capacità diplomatica ma anche le sue cognizioni pratiche. Poiché nel lungo arco del Cinquecento le

rottore della diga e lo straripamento continuo dei bracci del fiume richiesero urgentemente la regolarizzazione delle bocche del Po, l'attenzione di Patrizi si rivolse anche ai problemi di rafforzamento degli argini. Nel 1578 in un lettera indirizzata a Bentivoglio e in un'altra inviata al Duca, svolse discorsi sopra lo stato del Po di Ferrara. Nella sua *diagnosi idraulica* il filosofo giunse alla conclusione che l'arenamento di questo fiume era dovuto al continuo apporto di limo fatto dal Reno dopo che si era immesso nel Po.¹⁰² Patrizi rielaborò come soluzione un progetto per la separazione dei due fiumi, purtroppo l'esecuzione di essa urtò contro la resistenza di Don Scipio de Castro il quale in nome dei Bolognesi si opponeva alla realizzazione del progetto.

1.8 Gli ultimi anni romani

Nel 1591, nell'ultimo anno del suo soggiorno ferrarese, pubblicò il capolavoro della sua vita, la *Nova De Vniversis Philosophia*, con cui volle combattere l'aristotelismo e la scolastica per affermare nella sua pienezza il platonismo. Le polemiche, le critiche, le accuse intorno a quest'ultima opera degenerarono a tal livello che la *Nuova Filosofia* pervenne alla sorta dei libri proibiti. Nel frattempo, all'invito dell'appena eletto pontefice Ippolito Aldobrandini, Patrizi lasciò Ferrara e si trasferì a Roma: nel 1592 il nuovo papa, con il nome Clemente VIII, con cui Patrizi ebbe una stretta amicizia dagli anni patavini, nominò il filosofo, di grande fama, al ruolo di professore presso l'Università di Roma.

Nel 1585 con l'aiuto del Duca Guglielmo Gonzaga Patrizi avrebbe voluto pubblicare un libro, intitolato *Magia Philosophica*, però l'impresa allora non si realizzò. Solo otto anni più tardi, lo stipendio onorevole (660 ducati annuali), ricevuto per il servizio svolto, gli rese possibile, ad Amburgo, la pubblicazione indipendente dell'opera. Nell'anno seguente Patrizi

¹⁰² ARCARI, *Il pensiero politico di Francesco Patrizi da Cherso*, cit., p. 58

ritornò agli studi militari, per incoraggiamento del Duca Giacomo Buoncompagno, e fece apparire un libro sull'esercito romano dal titolo *Paralleli Militari*. Benché Patrizi si sia sempre sentito attratto dall'arte militare, il vero motivo dell'abbandono degli studi filosofici deve essere ricercato nella delusione ricevuta dalla sfavorevole accoglienza della *Nova De Vniversis Philosophia*.

Nel 1596 Patrizi, in una lettera indirizzata a Baccio Valori, diede notizia della richiesta del destinatario: «Mi richiede ch'io scriva la vita del Ficino»¹⁰³. Benché inizialmente rinunciasse al lavoro appellandosi agli impegni, i suoi progetti a lungo termine furono sconvolti dalla morte: dopo una febbre continua Francesco Patrizi «morì in Roma del 1597. il dì 7. di Febbrajo»¹⁰⁴. L'estrema dimora fu per lui la chiesa di Sant'Onofrio, la stessa del Tasso.

¹⁰³ PATRIZI DA CHERSO, *Lettere ed opuscoli inediti*, cit., p. 120

¹⁰⁴ FORTIS, *Saggio d'osservazioni sopra l'isola di Cherso ed Osero*, cit., p. 160

Capitolo 2

Utopia: Alla ricerca di una definizione

Nella storia della letteratura succede raramente di poter datare con precisione la nascita di un termine. Nel caso della parola *utopia* invece lo studioso può vantarsi di questa fortuna, perché la circostanza della nascita del termine é ben nota. L'origine di essa risale a un neologismo di Tommaso Moro, che per la prima volta apparve a Lovanio, verso la fine del 1516, nel titolo del suo testo *Libellus vere aureus, nec minus salutaris quam festivus de optimo rei publicae statu, deque nova insula Utopia*. Il termine coniato da Moro, «con cui sostituisce il vocabolo latino *nusquam* utilizzato nella corrispondenza con Erasmo»¹⁰⁵, é fortemente polisemico e ambiguo: esso viene creato dai vocaboli greci ού-τόπος (la regione che non esiste), e εὖ-τόπος (il paese della felicità e della perfezione) per segnare «l'oscillazione fra la rivelazione di una realtà alternativa, comunque positiva, e l'epifania di un'alterità confinata nell'astrazione dell'irrealtà»¹⁰⁶. Quest'intenzionalità di carattere ambiguo della parola viene ribadita anche da una sestina aggiunta all'edizione di Basilea e firmata da un certo Anemolio, «poeta laureato, nipote di Itlodeo per parte di sorella»¹⁰⁷, la cui personalità fittizia potrebbe nasconde lo stesso Moro:

Gli antichi mi chiamarono Utopia per il mio isolamento; adesso sono emula della repubblica di Platone, e forse la supero (infatti ciò che quella a parole ha tratteggiato, io sola lo attuo con le persone, i beni, le ottime leggi), sicché a buon diritto merito di esser chiamata Eutopia¹⁰⁸.

¹⁰⁵ R. TROUSSON, *Viaggi in nessun luogo*, Longo, Ravenna 1992, p. 13

¹⁰⁶ C. FORNO, *Fra realtà e utopia. Dialoghi e trattati del Cinquecento sulla città ideale in: I mondi possibili: l'utopia*, a cura di G. Barberi Squarotti, Tirrenia, Torino 1990, p. 112

¹⁰⁷ T. MORE, *De optimo reipublicae statu deque nova insula Utopia*, Froben, Basel (trad.it. Utet, Torino 1971), p.

49

¹⁰⁸ *Ibidem*

Grazie a questo gioco semantico Moro riesce a sintetizzare in un solo termine l'obiettivo principale del suo «Libretto veramente aureo»: includere al tempo stesso sia il carattere di creazione fittizia e di chimera sia la descrizione della felicità di uno Stato modello.

Con il passare del tempo però il significato del termine ha subito notevoli modificazioni. Nel Seicento il suo significato originario si amplia e, diventando un nome comune, include anche l'accezione di un genere letterario: d'allora in poi *utopia* si chiama qualsiasi tipo di narrazione che segua il modello proposto da Moro. Quest'estensione del significato continua anche nel Settecento quando, a seguito del carattere valorizzante del termine e dello «spostamento dal significato pseudo-geografico verso la portata istituzionale», si dà il nome di utopia anche a quei testi che vanno intesi come i progetti di legislazione ideale.

All'ambiguità originaria e all'estensione semantica si aggiungono nuovi significati anche nel XIX e nel XX secolo, quando vengono associati nuovi paradigmi alla concezione utopica. Grazie alla fortuna di Fourier, Sant-Simon, Enfantin, Considérant le visioni di società ideali non vengono più considerate come «conseguenze di teorie sociali, ma come verità scientificamente fondate»¹⁰⁹. Questo nuovo modo di vedere che concepisce le utopie - sulla scia di Lamartine - come “verità premature” estende il campo di ricerca delle utopie oltre i limiti di un genere letterario. Ma nel frattempo anche l'utopia stessa diventa oggetto di analisi sistematiche. «La presa di coscienza della complessità del fenomeno utopico - come afferma Baczko - si traduce nell'approntamento di un meta-discorso sulle utopie, caratterizzato da tentativi di ridefinizione del concetto stesso di utopia»¹¹⁰. È questa la ridefinizione in cui germoglia la tradizione marxistica dell'utopia: essa, - nonostante la presupposta opposizione tra il socialismo utopistico e quello scientifico - considera le utopie «come presentimenti o

¹⁰⁹ B. BACZKO, *Utopia*, in: *Enciclopedia*, Einaudi, Torino 1981, XIV, pp. 856-920, cfr. p. 871

¹¹⁰ *Ibidem*

prefigurazioni di un sapere, di quelle idee, che col marxismo stesso, hanno acquistato lo statuto di scienza»¹¹¹.

Sarebbe invece sbagliato pensare che il procedimento dello scienziato e dell'utopista coincidano: mentre uno scienziato utilizza l'esperienza mentale per accedere ad una verità oggettiva, l'utopista modifica la realtà attraverso la sua ipotesi per creare una struttura parallela alla realtà dei fatti. «Il metodo utopico quindi serve in qualche modo ad approfondire il reale mediante la creazione di ciò che esso potrebbe essere.»¹¹² Lo scopo di questa costruzione mentale consiste nella formazione di un mondo *autre*, che - contrariamente alle società fino allora conosciute - non dissimula nulla dei propri meccanismi¹¹³. Grazie a questo principio di *trasparenza* la città utopica diventa anche «un'immagine significativa dei principi cui si ispira, rappresentazione visiva del diverso sapere da cui nasce, e a cui dà forma»¹¹⁴. In parole povere la descrizione delle istituzioni politiche, sociali ed economiche e la rappresentazione della vita familiare, dei costumi e delle credenze religiose sono un modo di riprogettare i saperi e di ridisegnare l'enciclopedia.

Naturalmente all'ambiguità semantica del termine *utopia* si somma anche la molteplicità delle funzioni di essa: le utopie oltre alla ristrutturazione del sapere traducono in paradigmi simbolici anche il disagio del presente. Questa critica delle istituzioni in vigore, fatta con un timbro di voce contrastante o ironico, manifesta ed esprime in modo specifico una certa epoca, con i suoi tormenti e le sue preoccupazioni. «Superare la realtà sociale, sia pure soltanto in sogno e per evaderne, fa parte di questa stessa realtà e offre una testimonianza rivelatrice su di essa»¹¹⁵.

¹¹¹ Ivi, p. 872

¹¹² TROUSSON, *op. cit.*, p. 13

¹¹³ BACZKO, *op. cit.*, 880

¹¹⁴ L. BOLZONI, *Le città utopiche del Cinquecento italiano: giochi di spazio e di saperi*, in «L'Asino d'oro», IV (1993), n.7, pp.64-81, p.66

¹¹⁵ PLATONE, *Dialoghi politici, Lettere*, a cura di F. Adorno, Utet, Torino 1970, premessa

Le utopie traggono sempre la loro autogiustificazione dal fatto che la loro realtà è al di fuori del tempo e dello spazio sebbene, allo stesso tempo, vogliano essere un punto di riferimento per chi vive in un luogo e in un tempo precisi. Hanno sempre la possibilità di offrire un *hic et nunc* in cui i principi della vita civile si presentano in forme completamente diverse. Benché nel vagheggiamento dello stato perfetto la dicotomia fra il mondo metastorico e mondo storico sia rintracciabile, il primo trascende sempre il secondo, infrange la realtà, si pone come «mondo dei valori, oltre ogni attualità, [...] in atto all'infinito»¹¹⁶. «Le coordinate spaziali e temporali dell'utopia [...] si elidono incontrandosi e il cronotopo utopico si sottrae a ogni tentativo di realistica determinazione»¹¹⁷. Grazie a questo distacco dal mondo concreto, lo scrittore non è coinvolto nel conflitto tra ragione e realtà, dato che i problemi vengono confinati solo al livello della loro rivelazione, senza riferimenti precisi, nella loro atemporalità.

Benché i modelli elaborati dall'utopia cerchino di distaccarsi dalla realtà il fenomeno dell'utopia - apparentemente autonomo e peculiare - è incomprendibile al di fuori della temperie storica in cui si manifesta.

Questo necessario contesto storico per un giusto inquadramento viene indicato anche da Moro nel primo libro dell'*Utopia*, quando Itlodeo, rievocando la memoria di una calorosa disputa in casa di John Morton, descrive la realtà politica e sociale dell'Inghilterra di Enrico VIII. Questa lunga digressione che schiude - non solo testualmente, ma anche metaforicamente - al lettore l'accesso all'Utopia rivela tutti quei mali da cui la società di Moro - e un po' di tutta Europa - appariva gravata:

da una lato la nobiltà frivola ed avida, il clero corrotto e ozioso, il parassitismo pullulante, il mestiere delle armi ridotto a ladroneccio di viziosi, dall'altra il pauperismo

¹¹⁶ PLATONE, *Dialoghi politici, Lettere*, a cura di F. Adorno, Utet, Torino 1970, premessa

¹¹⁷ FORNO, *op. cit.*, p. 112

deprimente, la fame che spinge al furto e al delitto, la turba degli accattoni e dei vagabondi¹¹⁸.

L'aspirazione delle utopie cinquecentesche è quella di trovare una risposta adeguata a questi problemi economici e sociali: le utopie sono un «esigenza di rinnovamento, un voler porre questioni sociali e politiche in modo nuovo»¹¹⁹ per

pervenire alla giustizia sociale e politica, mercè l'instaurazione di metodi ed istituti, i quali garantissero, con l'attutimento delle passioni umane, una migliore organizzazione della vita associata, una certa qual uguaglianza, se non economica, morale e che valesse a frenare le cupidigie ed i disordini che ne seguono¹²⁰.

All'origine di questo desiderio di agire contro l'ingiustizia del mondo si trovano due concetti fondamentali: la riconosciuta supremazia del razionalismo umanistico e una nuova percezione della natura, intesa come «una ragion sufficiente, intrinseca e valida ad assicurare ogni armonica operazione»¹²¹. Nella concezione di Moro natura e ragione si sovrappongono: «segue la guida della natura colui che [...] obbedisce a ragione»¹²². Quest'idea si ripercuote anche nell'attuazione di *Utopia*, perché la sua legittimazione viene assicurata proprio dalla «razionalità del progetto che l'ha fondata e che è conforme alle finalità stesse della natura umana». Questa trasformazione della natura in un'opera della cultura con l'aiuto della razionalità dell'intelletto umano è rintracciabile anche a livello metaforico. Da parte di Utopo l'atto simbolico di tagliare l'istmo che collega la futura isola d'Utopia alla terraferma rappresenta la nascita di un'opera umana autonoma, costruita secondo i criteri della razionalità.

¹¹⁸ L. FIRPO, *L'utopismo del Rinascimento e l'età nuova*, in *Lo stato ideale della Controriforma*, Laterza, Bari 1957, pp. 241-261, p. 246

¹¹⁹ AA. VV., *Utopisti e riformatori sociali del Cinquecento*, a cura di C. Curcio, Zanichelli, Bologna 1941, p. VII

¹²⁰ Ivi, p. VIII

¹²¹ L. FIRPO, *L'utopismo del Rinascimento e l'età nuova*, in: *Lo stato ideale della Controriforma*, Laterza, Bari 1957, pp. 241-261, cfr. p. 245

¹²² MORO, *Utopia*, Laterza, Bari 2005, p. 84

L'intenzione del volgersi alla natura svolge un ruolo importante anche al livello dei principi normativi di valore. Come afferma Firpo:

sul terreno politico il ritorno alla natura involgeva immediatamente il concetto di eguaglianza e questo traeva seco quello di legalità, il dispotismo spregiudicato dell'età dei tiranni, la brutale concezione dello Stato assolutistico, patrimoniale, soggetto ad ogni arbitrio, troppo apertamente contrastava con la visione idillica della nativa concordia fraterna degli uomini¹²³.

In conformità di questo principio del vivere secondo natura, che a detta di Moro non è che la virtù stessa¹²⁴, l'aspirazione delle utopie rinascimentali è duplice: da una parte vogliono attuare il risanamento della vita politica, dall'altra desiderano avere una giusta distribuzione dei beni per abolire il malessere economico causato dai soprusi.

Il ritorno all'immagine di una vita incorrotta, collettiva, basata sulle leggi della natura svolge un ruolo importante anche al livello dei richiami letterari. Grazie a questo *tópos* l'utopia si inserisce nel tessuto di altri generi affini o contigui: tra il mito pagano dell'Età dell'Oro, il paese di Cuccagna, l'Arcadia e la tradizione religiosa del paradiso terrestre.

Benché anche questi generi mirino alla ricerca di una felicità lontana, le differenze latenti sono molto significative. Il mito dell'Età dell'Oro consiste nella nostalgia di un tempo di immensa e perpetua felicità che ha preceduto il declino, causato dalla trasgressione di una legge divina. Ed è proprio questo pensiero teologico che fa la differenza tra l'irrimediabile tempo di «un'aurea stirpe di uomini mortali»¹²⁵ e la felicità acquistata con l'utopia: nel caso dell'Età dell'Oro si tratta di un mondo offerto all'uomo, che è privo di ogni costruzione umana. «L'Età dell'Oro ha quindi una portata eziologica, ossia è destinata a spiegare sul piano del mito l'attuale infelicità della condizione umana.»¹²⁶. Contrariamente a questa

¹²³ L. FIRPO, *L'utopismo del Rinascimento e l'età nuova*, in: *Lo stato ideale della Controriforma*, Laterza, Bari 1957, pp. 241-261, p. 245

¹²⁴ «...vivere secondo i dettati di natura vien definita la virtù» in: MORO, *Utopia*, Laterza, Bari 2005, p. 84

¹²⁵ ESiodo, *Le opere e i giorni*, vv. 109 sgg.

¹²⁶ TROUSSON, *op.cit.*, p. 26

tendenza regressiva, l'utopia è progressista perché, nonostante la caduta, rappresenta una felicità attuabile, un desiderio di modificare il corso della storia.

Benché al livello delle caratteristiche esplicite (per esempio la comunione delle donne e dei beni) si trovino dei punti comuni, l'utopia mostra un forte distacco anche dalle favole popolari del Paese di Cuccagna¹²⁷. Questa tradizione di origine orale - che si pone come una «versione plebea dell'aristocratica Età dell'Oro»¹²⁸ - è la «trasposizione a livello popolare delle aspirazioni a una vita migliore, con un ribaltamento radicale di valori che conduce, in una fantasmagorica utopia di opulenza, al soddisfacimento dei più elementari bisogni del cibo e del sesso»¹²⁹. Il paese di Cuccagna rinnega e combatte tutti i valori legati al lavoro per stabilire una società materialista ed anarchica che si presenta fondata esclusivamente sul consumo e sulle soddisfazioni dei bisogni biologici primari. Nella temperata e disciplinata società di Utopia, basata sul lavoro comune di tutti, il consumo non è mai fine a sé stesso, rimane sempre solo un mezzo per rendere possibile l'attuazione della felicità. Questa tradizione popolare invece - contrariamente all'utopia pensata e costruita - è un mondo alla rovescia che aspira a una realtà priva di preoccupazioni materiali, morali e spirituali.

Alla complessità dell'esistenza sociale dell'utopia risulta contraria anche la pastorale e bucolica Arcadia. Le sue peculiarità più significative, cioè il rifiuto assoluto dell'organizzazione sociale, i rapporti interrotti con la realtà e la mancanza di uno sviluppo dell'individuo sono caratteristiche intollerabili per un utopista. L'Arcadia si presenta come una spontanea rappresentazione della vita vissuta naturalmente, come «un mondo senza peccato e senza sofferenze»¹³⁰ dove l'uomo «vive felice a contatto con la natura, al riparo da imposizioni e senza preoccuparsi del domani»¹³¹.

¹²⁷ Cfr. M. BOITEUX, *L'immaginario dell'abbondanza alimentare. Il paese di Cuccagna nel Rinascimento* in: *Strategie del cibo. Simboli, saperi, pratiche*, Bulzoni, Roma 2005, pp. 23-40

¹²⁸ C. GINZBURG, *Il formaggio e i vermi* in: *Il cosmo di un mugnaio del 500*, Einaudi, Torino 1976, pp. 98-101

¹²⁹ FORNO, *op. cit.*, p. 127

¹³⁰ TROUSSON, *op. cit.*, p. 26

¹³¹ *Ibidem*

Per motivi simili l'utopia si oppone anche ai testi in cerca del paradiso terrestre. Questa volta la sostanziale differenza consiste nel fatto che il *mondo perfetto* delle utopie non è di origine divina, ma umana. L'utopia, contrariamente all'idillio paradisiaco, non è una creazione divina che esiste da sempre, ma è il risultato di una pianificazione precisa della mente umana. Inoltre le utopie, proponendo l'immagine di un *paradiso* basato sulla ragione, trasmettono metaforicamente anche un altro messaggio: l'uomo che viene cacciato via dal paradiso per il peccato originale con l'uso della ragione è diventato capace dell'autoreddenzione, cioè è capace di ricostruire il suo paradiso terrestre anche senza ricorrere alla bontà divina.

Oltre alle differenze nel modo di attuare la città paradisiaca, le utopie e le rappresentazioni del paradiso terrestre sono sociologicamente fenomeni diversi. Nel Cinquecento la letteratura della ricerca del Paradiso è fortemente legata al movimento millenaristico, stimolato e condotto da Thomas Münzer, che nasce in Germania nel 1524, otto anni dopo la pubblicazione dell'*Utopia* di Moro. La differenza maggiore consiste nel fatto che «le rappresentazioni millenaristiche affiancano un movimento popolare, segnatamente contadino, del quale prendono su di sé le loro speranze e timori»¹³², mentre le utopie «sono nate e si sono diffuse fra le élites, segnatamente le élites intellettuali umanistiche»¹³³.

Il fatto che il millenarismo rappresenti aspirazioni terrene e che le sue radici siano proprio nella cultura orale viene ribadito anche dalla storia stessa, poiché gli appelli di questo movimento, di origine largamente estranea alla letteratura, hanno suscitato una rivolta contadina di vaste proporzioni. Benché gli obiettivi veri e propri di questa rivolta popolare (*Deutsche Bauernkrieg*), nonostante gli elementi comuni come l'abolizione della proprietà privata e la ristrutturazione dell'ordine sociale esistente, non coincidano con quelli dell'*Utopia* di Moro, essa ha avuto grande influenza sulla formazione delle utopie italiane dei

¹³² BACZKO, *op. cit.*, 892

¹³³ *Ibidem*

decenni successivi: basti pensare all'utopia aristocratica di Patrizi in cui vengono elaborate diverse leggi proprio per prevenire le simili rivolte¹³⁴.

Tra i generi affini dell'utopia non può rimanere inosservata nemmeno quella stretta corrispondenza che si realizza tra le città ideali degli utopisti ed i numerosi progetti architettonici fioriti nel corso del secolo. In questo periodo «parallelamente alle proiezioni utopiche e talvolta all'interno di esse, si afferma, con ambizioni di maggior concretezza, un progetto di città in dialogo costante fra utopia e realtà»¹³⁵. Il motivo per cui la letteratura utopistica ed i progetti urbanistici si sovrappongono consiste nel fatto che il loro interesse primario si volge agli stessi problemi: alle questioni della «vita associata e, in particolare, a quell'ambiente di elezione della convivenza civile, a quello schema istituzionale e urbanistico in cui si intrecciano i rapporti sociali, che è rappresentato, appunto, dalla città»¹³⁶.

I due generi - oltre a porre problemi simili - mostrano una corrispondenza anche nelle loro caratteristiche. In entrambi i casi si può riconoscere una stretta connessione tra la struttura politica e quella architettonica: sia le utopie che i piani regolatori nei progetti urbanistici oggettivano «una struttura economico-politica adeguata a quell'immagine dell'uomo che si è venuta definendo nella cultura dell'Umanesimo»¹³⁷. La loro città ideale - che appare sempre sotto la forma dello stato-città, ossia della *res publica* - affronta «una congerie di problemi politico-sociali, ai quali il tessuto urbano fornisce una risposta al tempo stesso emblematica e funzionale»¹³⁸. Quest'intreccio tra l'urbanistica e la politica è la

¹³⁴ «[...] perché i cittadini possano più liberamente loro [i contadini] comandare, è bisogno che sieno servi. E acciocché, comandando loro i signori, non ardiscano di opporsi a i comandamenti loro, sieno timidi, e di vile animo; e, come si dice, servi per propria natura. Ed acciocché quello che non può far uno, non faccia la moltitudine, e pigli impresa di ribellarsi a i padroni, non abbiano parentela insieme, perciocché molto più facilmente si accordano ad un fatto, per la conformità del sangue, i parenti, che altre genti, che sieno di lontano lignaggio. E perché il contrasto che essi soli non potessero fare, non facessero con l'aiuto de finitimi popoli, debbono anche questi essere a' nostri contadini simiglianti nella viltà dell'animo, e nella differenza del sangue.» in: F. PATRIZI DA CHERSO, *La città felice* in: AA. VV., *Utopisti e riformatori sociali del Cinquecento*, a cura di C. Curcio, Zanichelli, Bologna 1941, p. 125

¹³⁵ FORNO, *op. cit.*, p. 123

¹³⁶ FIRPO, *La città ideale nel Rinascimento*, UTET, Torino 1975, p. 10

¹³⁷ E. GARIN, *La città ideale*, in: *Scienza e vita civile nel Rinascimento italiano*, Bari 1965, pp. 35

¹³⁸ FIRPO, *La città ideale nel Rinascimento*, Torino 1975, p. 11

conseguenza necessaria della trasformazione delle strutture comunali. Con il nascere delle signorie la città medievale, cresciuta come creazione spontanea, si trasforma radicalmente: l'autorità coordinatrice delle nuove forze politiche, le esigenze militari preponderanti e decisive e la disponibilità di risorse finanziarie dovuta a una relativa floridezza economica consentono alle metropoli italiane un cospicuo rinnovamento edilizio.¹³⁹ I progetti urbanistici ed utopistici però hanno poco a che fare con un'ispirazione artistica: essi vengono chiamati in causa per proporre una soluzione ai problemi di natura politica, come l'igiene pubblica, la sicurezza interna o la difesa da attacchi esterni. Di conseguenza queste opere diventano anche trattati di politica, perché alla base delle loro speculazioni si trova sempre anche un piano legislativo. Naturalmente il predominio delle esigenze razionali-politiche non significa il rifiuto delle preoccupazioni estetiche. Esse sono presenti, magari in una forma di bellezza che viene intesa come «la funzionalità pienamente raggiunta di una forma razionale»¹⁴⁰.

Un'altra caratteristica comune delle utopie e dei progetti urbanistici è che sempre nella città-stato riconoscono la forma ideale dell'organizzazione politica. In queste opere l'elogio della città-stato, in cui si ripercuote l'immagine dell'antica *polis*, si pone come una critica nei confronti dei «grandi organismi unitari del mondo antico e dell'età medievale»¹⁴¹. Queste *poleis* vagheggiate sono proprio agli antipodi della monarchia universale: al posto dell'universalismo viene stabilito il valore della molteplicità, mentre il sogno imperiale si trasforma in una «città-stato borghese, che vive nella pluralità e attraverso la pluralità, che colloca la ragione nel coordinamento delle ragioni; che vede nell'equilibrio delle autonomie il segreto della libertà e della pace»¹⁴².

Oltre alla caduta dei vecchi ordini politici, la difesa della città come ideale di organizzazione politica viene ribadita anche dalla rinnovata fioritura rinascimentale della

¹³⁹ Cfr. *ivi*, p. 13

¹⁴⁰ E. GARIN, *La città ideale*, in: *Scienza e vita civile nel Rinascimento italiano*, Bari 1965, pp. 35

¹⁴¹ *Ivi*, p. 37

¹⁴² *Ivi*, p. 44

trattatistica greca: la *Politica* di Aristotele e la *Repubblica* di Platone, ritenute entrambi più utili dei teorici medievali, servirono sempre d'esempio per i progettisti delle città ideali. Grazie alla ripresa della *Repubblica* di Platone però si trasforma radicalmente anche la precedente concezione di natura: dopo la *naturalis iustitia* del Trecento nasce la *civilis iustitia*, «l'idea di una giustizia che è capace di inserire l'ordine umano nell'ordine naturale, di rimandare la legge umana alla legge di natura»¹⁴³. Questa nuova concezione di natura risulta importante anche dal punto di vista delle città ideali, poiché anch'esse secondo questi criteri verranno progettate: la città ideale così non è altro che, a un tempo, una città naturale e una città razionale, che viene costruita non solo secondo la ragione, ma anche in perfetta conformità alla natura dell'uomo. Per sottolineare questa corrispondenza tra la città e la natura dell'uomo, sulla scia di Platone l'immagine della città vagheggiate viene rappresentata spesso anche in chiave antropomorfica. Questo parallelo tra corpo e città si presenta anche in Patrizi, che a proposito «di un accorgimento atto a tenere lontane “le discordie e dissensioni civili” dal governo dello stato»¹⁴⁴ afferma quanto segue: «queste sono le medicine che purgheranno *il corpo della città* di tutti i cattivi umori, che potessero o ad alcun *membro* particolare, o al tutto, apportare doglia e passione»¹⁴⁵. Grazie alla silografia di Francesco Marcolini la rappresentazione antropomorfica non manca nemmeno nel testo di Doni. Nella prima edizione del *Mondo Savio e Pazzo* sopra alla battuta iniziale del Savio («Bisogna che tu t'immagini la terra in questa forma, com'io te la disegno in terra. Ecco che io ti segno un circolo: fa conto che questo segno sieno le muraglie, e qui nel mezzo, dove io fo questo punto, sia un tempio alto.»¹⁴⁶) viene collocata un'illustrazione che sembra dunque fungere da didascalia:

¹⁴³ Ivi, p. 47

¹⁴⁴ C. RIVOLETTI, *La metamorfosi dell'utopia*, Maria Pacini Fazzi editore, Lucca 2003, p. 88

¹⁴⁵ F. PATRIZI DA CHERSO, *La città felice*, cit., pp. 130-131

¹⁴⁶ A. F. DONI, *Il mondo savio e pazzo* in: *I mondi e gli inferni*, a cura di Patrizia Pellizzari, Einaudi, Torino 1994, p. 162

vi si vede raffigurato un uomo, munito di una lunga asta e intento a disegnare in terra una figura: l'immagine lo ritrae proprio mentre segna un punto all'interno di un cerchio. Il cerchio però costituisce la testa di una figura umana [...]: al di sotto del cerchio, infatti, si estende la sagoma, appena abbozzata e tuttavia ben riconoscibile, di un corpo umano¹⁴⁷.

Questo rapporto tra testo ed immagine mette in rilievo una cosa molto importante: il fatto che il modello dell'uomo sia la base su quale verrà fondata la costruzione utopica.

Nello sviluppo letterario delle città ideali - oltre all'influsso dei classici - anche le *laudationes* di città svolgono un ruolo molto importante. Le rappresentazioni delle costituzioni da imitare, le descrizioni dei reggimenti da riprodurre e per di più la realtà stessa con l'esempio folgorante di Venezia, Firenze e Milano hanno dato un notevole contributo all'ideazione delle città immaginarie: l'importanza di ciò è dovuta al fatto che proprio nel modello di queste città germoglia quella base razionale sulla quale viene stabilito l'ideale della coesistenza umana. Naturalmente tutti questi influssi non agiscono solo sulle utopie: essi assolvono a una funzione importante anche nella formazione del pensiero politico.

Benché questo influsso delle *laudationes* sia sempre rintracciabile nelle utopie, alcune volte quest'elogio si presenta anche in una forma molto esplicita: nel *Beluzzi ovvero la città felice* di Zuccolo si pone proprio San Marino come modello, mentre la *Città felice* di Patrizi si ispira alla città lagunare. Nel caso del Chersino però l'allusione a un modello reale non si limita solo all'esempio di Venezia, perché a proposito del sito ideale vengono chiamate in causa sia Atene che Verona¹⁴⁸. Nel caso degli utopisti questi riferimenti reali - come mostra anche l'esempio di Patrizi - oltre a dare un punto di riferimento legislativo assolvono anche a

¹⁴⁷ RIVOLETTI, *La metamorfosi dell'utopia*, cit., pp. 82-83

¹⁴⁸ Atene e Verona vengono lodate perché in parte vengono edificate «sopra colle rilevato» e in parte sono «poste nel piano». Questa posizione è molto utile secondo Patrizi perché assolve a diverse funzioni: serve «alla vaghezza della veduta», «alla fortezza della città», anzi, grazie al fatto che è «esposta all'aure» essa fa bene anche alla salute. Cfr. F. PATRIZI DA CHERSO, *La città felice*, cit., p.127

un'altra funzione: essi devono mettere in rilievo che *la città tipo* proposta dagli utopisti non è fuori della realtà, ma è qualcosa che esiste o potrebbe esistere realmente.

Il fatto che l'utopia ed i progetti urbanistici sono generi affini viene affermato anche da un altro attributo in comune: la ricerca della regolarità geometrica. L'ordine, la simmetria, il decoro in queste opere sono simboli per rappresentare un equilibrio del vivere, per tradurre in pietra l'ordinamento economico e politico della città. In realtà le città letterarie proiettano sempre nei loro modelli un bisogno di giustizia e di felicità di cui l'organizzazione esterna dell'ambiente si pone come metafora.¹⁴⁹ Per un altro verso la regolarità e la costruzione scientifica sono i simboli della ragione che attraverso l'ordine trasforma in concordia i contrasti.

Dopo tutte queste somiglianze c'è un punto però dove le utopie ed i progetti urbanistici si biforcano. Questa differenza consiste proprio nel loro relativo rapporto con la realtà: mentre i trattati di architettura presentano progetti da realizzare, nelle utopie l'esigenza di attuazione è molto meno significativa. Nonostante questa differenza però credo che risulti chiaro che i luoghi irreali delle utopie ed i piani regolatori delle città, nati in gran numero lungo l'arco del Cinquecento, sono in stretta corrispondenza.

L'archetipo della città felice però viene rievocato anche in un altro genere letterario che - a prima vista - può sembrare anche scollegato da quello dell'utopia: la letteratura cortigiana. Per trovare il rapporto latente tra questi generi basti pensare alla descrizione iniziale¹⁵⁰ del *Cortigiano* di Castiglione, dove il palazzo di Urbino - nell'omaggio adulatorio nei confronti dei Montefeltro - viene rappresentata sotto la veste di una città ideale, proprio allo scopo di idealizzarlo. Per Castiglione questo vagheggiamento utopico di un ideale di

¹⁴⁹ FORNO, *op. cit.*, p. 127

¹⁵⁰ «Alle pendici dell'Appennino, quasi al mezzo della Italia verso il mare Adriatico, è posta (come ognuno sa) la piccola città d'Urbino. La quale, benché tra monti sia, e non così ameni come forse alcun'altri che vediamo in molti luoghi, pure di tanto avuto ha il cielo favorevole, che intorno il paese è fertilissimo e pieno di frutti, di modo che, oltre alla salubrità dell'aria, si trova abbondantissima di ogni cosa che fa mestieri per il vivere umano.» in B. CASTIGLIONE, *Il libro del Cortigiano*, a cura di A. Quondam, Mondadori, Milano 2002, p. 13

completezza è molto importante perché proprio questa è la base sulla quale si fonda il mito del perfetto cortigiano. Analogamente agli utopisti anche il suo modello è vagheggiato e solo a prima vista sembra limitarsi alla descrizione di un singolo individuo: grazie al fatto che il cortigiano *tipo* viene ambientato in “un palazzo in forma di città”, anche in Castiglione si delinea una realtà ideale che si accosta, per apologetica idealizzazione, all’archetipo della città felice.

Oltre a queste somiglianze c’è un altro carattere comune tra le utopie e la letteratura cortigiana: l’aspirazione a una catalogazione enciclopedica. Entrambi generi si basano sulla riorganizzazione dei saperi, sulla risistemazione delle conoscenze per elaborare un modello astratto, il più perfetto possibile.

Naturalmente tra le opere dei generi contigui non è possibile lasciare inosservata un’altra opera che la coincidenza cronologica accosta subito all’invenzione del paradigma utopico. Si tratta del *Principe* di Machiavelli che, guidato dalla ricerca spregiudicata della sola efficacia politica, a prima vista tutto oppone all’Utopia, che si ispira ampiamente a un umanismo moralizzante ed evangelico.¹⁵¹ Nonostante quest’insormontabile differenza possiamo trovare anche delle somiglianze tra le due opere: basta pensare ai costumi bellici degli utopiani che per vincere una guerra seguono istruzioni “machiavelliche”, cioè l’astuzia, la corruzione, l’intrigo. E viceversa, anche nell’opera di Machiavelli si può «trovare lo schizzo di un’utopia, di una comunità giusta e ordinata, all’edificazione del quale dovrebbe applicarsi l’esercizio razionale dell’arte della politica»¹⁵². Alla luce di questi fatti sarebbe inopportuno dire che queste due opere sono proprio agli antipodi per la loro moralità. Anzi, alla fine dei conti si evince che l’*Utopia* di Moro ed il *Principe* di Machiavelli sono il frutto della stessa ideologia: la loro analogia consiste nel fatto che entrambi gli autori nella razionalizzazione della vita politica trovano il vero obiettivo della loro opera. Di conseguenza

¹⁵¹ Cfr. BACZKO, p. 868

¹⁵² *Ibidem*

in queste opere l'esigenza o il rifiuto dell'etica non è una questione morale, ma è una decisione politica che si basa sulla ragione: in tal modo l'etica perde però il suo valore morale e diventa uno strumento per attuare proprio questa razionalizzazione.

Questa sovrapposizione ideologica tra le due opere nasce anche dal fatto che traggono origine dalla medesima realtà: esse, anche se in modo diverso, vengono chiamate in causa per stabilire un nuovo modello idealizzante, e per dare una risposta adeguata alla disillusione nei confronti dell'ordine sociale tradizionale.

Proprio da questa realtà comune, da questa analogia storica tra Italia e Inghilterra nasce l'esigenza che a mezzo il Cinquecento l'*Utopia* sia tradotta e stampata anche in Italia. Firpo condivide le osservazioni di De Mattei sul fatto che «la fortuna del Moro tra noi coincida con una grave crisi della società italiana, con un periodo di ristrettezze, esitazioni, rivolgimenti, percorso da oscure aspirazioni a una radicale riforma delle strutture»¹⁵³. Quindi non è affatto sorprendente che in questo clima di malcontento, tra violenze e abusi, - tratteggiati anche dal Moro nel primo volume dell'opera - il reggimento idillico della società ugualitaria dell'isola d'Utopia suscitò subito enormi interessi negli intellettuali italiani. La prima versione italiana risale ai primi mesi del 1548, quando Anton Francesco Doni, a Venezia, forse per i tipi di Aurelio Pincio, in sessanta nitide carte, fece stampare l'*aureo libretto* di Moro. Il volume il cui titolo arbitrariamente viene modificato dall'*Utopia* in *Eutopia* non riporta il nome del vero autore, e questo fatto lascia sospettare che Doni intendesse spacciarla per opera sua. Il dettato dell'opera invece rivela subito che Doni non può vantarsi nemmeno della traduzione: essa deve essere attribuita a un milanese, Ortensio Lando che conobbe «l'opera grazie alla mediazione di Vincenzo Buonvisi (fratello di Antonio, mercante lucchese e intimo amico di Moro) del quale fu ospite nella villa di Forci,

¹⁵³ L. FIRPO, *Tommaso Moro e la sua fortuna in Italia*, in: *Occidente, Rivista bimestrale di studi politici*, Anno VIII, Numero 3-4, maggio-agosto 1952, p. 231

presso Lucca»¹⁵⁴. L'attribuzione della tradizione al Lando – oltre alle prove linguistiche, stilistiche e contestuali – viene ribadita anche da Francesco Sansovino, che nel suo *Del governo de' regni e delle repubbliche così antiche che moderne libri XVIII*, pubblicato a Venezia nel 1561, riprodusse parzialmente la traduzione edita dal Doni.

Naturalmente il libro godette di un'enorme popolarità non solo in Italia, ma anche in altri paesi europei. Di conseguenza anche il numero delle traduzioni fu abbastanza vasto: il primato spetta all'umanista Claudius Cantiuncula, che pubblicò la sua versione tedesca nel 1524 proprio a Basilea, cioè nel luogo di stampa di due delle prime edizioni. La versione volgare tedesca di Cantiuncula viene seguita da quella francese di J. Le Blond nel 1550 (Parigi), poi da quell'inglese di R. Robinson nel 1551 (Londra), e da quella fiamminga curata da un anonimo nel 1553 (Anversa).

Però, per capire meglio la dinamica dell'influsso delle traduzioni di Moro sulle letterature nazionali che le incorporano dobbiamo sempre tenere in considerazione una cosa molto importante: non tutte le traduzioni sono integrali. La versione di Cantiuncula e quella di Francesco Sansovino escludono la cornice e di conseguenza mettono «in ombra il gioco ironico e allusivo costruito intorno alla finzione»¹⁵⁵. La mancanza della struttura ludica del primo libro impedisce la ricerca dell'interpretazione giusta: da una parte ostacola «il gioco scambievole tra il punto di vista del mondo reale e quello del mondo immaginario¹⁵⁶», dall'altra priva il testo delle «vere e proprie strutture di ricezione interne al testo, imprescindibili per comprendere l'uso e il valore della finzione poetica»¹⁵⁷. In parole povere, proprio queste versioni parziali sono responsabili dell'interpretazione letterale dell'invenzione

¹⁵⁴ RIVOLETTI, *op. cit.*, p. 37

¹⁵⁵ RIVOLETTI, *op. cit.*, p. 55

¹⁵⁶ Ivi, p. 54

¹⁵⁷ Ivi, p. 55

moriana lungo tutto il Cinquecento, perché i lettori «entrano nel testo senza operare quella “volontaria sospensione dell’incredulità” che Moro [gli] aveva chiesto giocosamente»¹⁵⁸.

Senza togliere i meriti a questo *aureo libro*, bisogna però dire che in Italia la formazione del genere utopico non si nutre solo della traduzione di Moro. In Italia nello sviluppo delle immaginazioni utopiche svolgono un ruolo molto importante anche altre suggestioni letterarie: «i poemi allegorico-didascalici del Tre e Quattrocento, le favolose peregrinazioni medievali alla ricerca del paradiso terrestre e le scorribande romanzesche dei cicli cavallereschi, le recenti relazioni dei viaggiatori e dei navigatori»¹⁵⁹. L’influsso più diretto invece tra l’utopia e gli altri generi affini va ricercato proprio nelle opere degli ideatori dell’“ottimo stato” come l’Agostini, il Lottini, il Paruta, il Foglietta. Benché negli obiettivi e negli elementi costitutivi questi generi siano veramente simili, la distinzione tra *Utopia* e *ottimo Stato* non è solo formale: «mentre la “utopia” tende ad un mutamento degli ordinamenti politici, civili e sociali, l’“ottimo Stato” parte da un modello già operante di costituzione politica e accentua solo alcuni elementi già presenti per rendere perfetto lo Stato»¹⁶⁰.

Oltre agli influssi letterari la formazione del genere utopico sta in stretto rapporto anche con le reali condizioni sociali, politiche, economiche dell’Italia del Cinquecento. Al posto del processo unitario che in Francia, in Spagna o in Inghilterra si matura nel corso di due secoli e edifica strutture unitarie attorno al potere assoluto del re, in Italia troviamo la mancanza della coesione sociale e una gretta rivalità regionale che frantuma l’integrità del paese. La politica espansionistica di Carlo V e di Francesco I fa dell’Italia una terra di conquista dove gli Stati, invece di allearsi, si rinchiudono nel loro isolamento: «ciascuno via

¹⁵⁸ Ivi, p. 56

¹⁵⁹ FIRPO, *L’utopismo del Rinascimento e l’età nuova*, cit., p. 248

¹⁶⁰ AA. VV., *Scrittori politici del ‘500 e ‘600*, a cura di B. Widmar, Rizzoli, Milano 1967, p. 17



via si è allineato nella difesa dei propri interessi ora con l'una ora con l'altra delle potenze in lotta, contro gli interessi del vicino o del concorrente»¹⁶¹.

Questa realtà trova una larga eco anche nelle opere utopiche perché proprio da essa nasce l'esigenza degli autori che la società sia sempre conservata entro i limiti ristretti della città e della regione. Questo carattere conservatore delle utopie, che respinge il desiderio di migliorare o di trasformare la società sempre solo entro i limiti dell'*urbs* si rivela subito se vengono confrontate le opere di Patrizi o di Zuccolo con quelle di Machiavelli: mentre il segretario fiorentino sia nel *Principe* sia nei *Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio* propone come modello una concezione di Stato in sviluppo, ossia la Repubblica romana, gli utopisti cinquecenteschi mirano all'esempio di Venezia, la quale nonostante i travagli dell'epoca è riuscita a conservarsi nei secoli¹⁶².

L'aspirazione delle utopie cinquecentesche però non si limita solo alla considerazione dei problemi della salvaguardia dello Stato. Esse vengono chiamate in cause anche per «pervenire alla giustizia sociale, mercè l'instaurazione di metodi ed istituti, i quali garantissero, con l'attutimento delle passioni umane, una migliore organizzazione della vita associata, una certa qual uguaglianza, se non economica, morale e che valesse a frenare le cupidigie ed i disordini che ne seguono»¹⁶³. L'indirizzo spirituale di questo programma è la riconosciuta supremazia del razionalismo umanistico, che riflettendo la natura è capace di tradurre tutti i disagi dell'epoca in armonia, in ordine e in equilibrio. Da una parte proprio questa cieca fiducia nella ragione è il motivo per cui le utopie si distaccano dalla realtà. Il problema sta nel fatto che queste opere invece di considerare l'uomo come realmente è, cioè intelletto e passione, ragione e senso, lo vedono smaterializzato: per meglio dire, suppongono che l'uomo sia sempre capace di sottoporre all'intelletto la sua parte irrazionale.

¹⁶¹ *Ivi*, p. 11

¹⁶² *Ivi*, p. 10

¹⁶³ CURCIO, *Introduzione*, in: AA. VV., *Utopisti e riformatori sociali del Cinquecento*, cit., p. VIII

La Controriforma pone freno con le sue complesse strutture dogmatiche proprio a quest'entusiastica fede nella ragione umana, perché «l'età nuova non più nella ragione, ma nella remota tradizione patristico-scolastica intende riconoscere gli schemi del vivere associato»¹⁶⁴.

Nelle utopie dell'epoca questo contrasto tra Cinque e Seicento non significa però un ripudio assoluto dei valori rinascimentali nel campo delle dottrine politiche. L'esigenza dell'egualitarismo economico e le rivendicazioni democratiche anche in quest'età nuova si pongono come valori assoluti, magari in una forma un po' diversa: basti pensare alla gerarchia ecclesiastica, che dovrebbe dare un esempio della repubblica elettiva dei più degni, o all'aspirazione della spiritualità cristiana controriformata al ritorno alla povertà evangelica.

Come afferma giustamente Firpo, «in realtà la Controriforma mirò essenzialmente alla restaurazione di quei valori religiosi, anzi della positiva religiosità cattolica, che il pensiero rinascimentale aveva rinnegati o, peggio, mortificati in obliosi compromessi»¹⁶⁵. Di conseguenza l'unica cosa che la Controriforma rinnega è l'eccessivo razionalismo di questi utopisti secondo il quale la dottrina divina positiva è un'aggiunta superflua all'autosufficienza della legge naturale. Nell'utopia seicentesca il radicalismo della rivoluzione politico-sociale non basta più: ci vuole ormai anche la restaurazione morale «che a sua volta non può che coincidere con l'istanza di un rinnovamento religioso *ab imis*»¹⁶⁶. Così il modello religioso dell'età rinascimentale che mostra caratteri generici, semplicistici ed anche deistici sotto la pressione delle tendenze controriformistiche prende una forma dogmatica. Questo compromesso tra esigenze morali e esigenze politiche si ripercuote anche nella *teoria dello Stato*: la politica viene subordinata alla morale, la morale alla religione, il cittadino al sovrano e il sovrano alla Chiesa. Questa nuova concezione si trova non solo in Botero, ma anche

¹⁶⁴ FIRPO, *L'utopismo del Rinascimento e l'età nuova*, cit., p. 243

¹⁶⁵ Ivi, p. 248

¹⁶⁶ Ivi, p. 250

nell'*Utopia* di Bonifaccio che nell'elaborazione delle leggi segue la precettistica della Chiesa cattolica.

Per quanto riguarda le utopie cinque e seicentesche la differenza non si limita solo alla questione etico-religiosa. Essa si rivela anche nel metodo del ragionamento: mentre i vagheggiamenti cinquecenteschi sono teorici, esercitazioni speculative, (basta pensare a Moro o a Doni) quelli del secolo successivo puntano su modelli già sperimentati: per verificare questa tesi basti pensare a Ludovico Zuccolo, il quale sulla falsariga di San Marino costruisce la sua *città felice*.

Oltre a tutte queste differenze però possiamo riconoscere alcuni caratteri che sono inseparabili della concezione utopistica. L'elemento più evidente è l'*insularismo* che assicura alla città ideale una prima difesa naturale da un eventuale assalto dei nemici. Quest'isolamento però, oltre ad essere una determinazione geografica, si pone anche come un atteggiamento mentale: esso rappresenta la convinzione che «solo una comunità al riparo dalle influenze esterne sia in grado di raggiungere la perfezione del suo sviluppo»¹⁶⁷. Cioè, la finzione geografica dell'*insularismo* è il simbolo dell'esigenza che la comunità utopica non venga messa mai in pericolo dai corrotti elementi esterni. In parole povere la «città utopica è geograficamente e politicamente una società chiusa. Le sue difese naturali tendono ad accrescere quel senso di protezione che le istituzioni politiche si prefiggono di fornire»¹⁶⁸.

Tra le utopie osservate solo la *città felice* di Patrizi è priva del requisito della condizione insulare. Quest'anomalia del paradigma discende proprio dal fatto che Patrizi - contrariamente agli altri utopisti - benché sia nato su un'isola, conosce bene il metodo della colonizzazione veneziana. Nel suo metodo di costruire la città ideale si ripercuote proprio il modello veneziano che, invece di basarsi sull'*insularismo*, si fonda sulla *ripetizione* e sulla

¹⁶⁷ TROUSSON, *Viaggi in nessun luogo*, cit., p. 19

¹⁶⁸ M. BALDINI, *Introduzione in: Il pensiero utopico*, Città Nuova, Roma 1974, pp. 49-50

replica del medesimo modello di città in territori diversi ma collegati, ossia sull'esigenza di costruire città molto simili a quella di Venezia.

È una conseguenza necessaria dell'*insularismo* che l'altra caratteristica comune delle città utopiche sia proprio l'*autarchia*, cioè l'autosufficienza economica. Oltre alla posizione geografica però, l'esigenza dell'*autarchia* nasce anche dal rifiuto del sistema monetario che secondo gli utopisti porta necessariamente alla distribuzione ingiusta dei beni e di conseguenza alla rottura dell'equilibrio naturale che regna tra i membri della società ugualitaria. Il favorire l'economia chiusa conduce anche ad altre conseguenze: da un parte rinvigorisce il primato dell'agricoltura, dall'altra riconferma i valori della vita contadina.

Naturalmente anche in questo caso ci sono delle eccezioni tra le diverse opere: benché l'importanza dell'agricoltura non venga mai messa in discussione, non tutti condividono la necessità del rifiuto del commercio e del sistema monetario. Patrizi nella sua utopia - basata sul mito di Venezia - dedica un ruolo importante al commercio, in quanto è proprio esso che provvede - grazie alle "gabelle" ed alla "giuste esazioni" - alla copertura delle spese comuni, come la guerra o la costruzione di edifici pubblici. Per un altro verso nell'utopia aristocratica di Patrizi l'importanza dell'agricoltura non porta con sé il riconoscimento dei valori della condizione contadina: i contadini - analogamente agli artigiani ed ai commercianti - appartengono alla parte servile della città e di conseguenza vengono spogliati di tutti i diritti cittadini.

Il fatto che le utopie della Controriforma mostrino un impegno per le prassi realizzabili più di quanto facessero i loro predecessori rinascimentali si ripercuote anche sul loro sistema economico: di conseguenza nelle utopie della Controriforma, cioè nella *Repubblica d'Evandria* di Zuccolo e nella *Repubblica delle Api* di Bonifaccio, l'idea dell'*autarchia* viene scartata a favore dell'economia monetaria.

Tra i caratteri peculiari del genere utopico troviamo anche la struttura geometrica della città. In questa passione per la simmetria possiamo riconoscere «un segno evidente del controllo perfetto e totale»¹⁶⁹ e «un riflesso dell'amore per l'ordine»¹⁷⁰. Per un altro verso, invece, questi progetti regolatori hanno una funzione concreta, in quanto propongono modelli basati sull'analisi scientifica per rimediare ai disagi delle città reali. Per confermare questa tesi basti pensare all'esigenza utopistica della giusta distribuzione della popolazione che, prevenendo la sovrappopolazione, sradica la causa di altri problemi come la disoccupazione o il crimine.

Un altro principio basilare che si trova in tutte queste utopie è la religione. Benché il culto di Dio si manifesti in modi diversi nelle diverse utopie, la sua funzione è sempre la stessa: la religione diventa un presupposto fondamentale perché senza di essa gli utopisti non riescono a concepire la morale. Secondo Tenenti

le città utopiche, insomma, pur rivendicando a proclamare il loro superiore diritto di organizzarsi in maniera razionale, rinunciavano a proclamare la loro autonomia etica. In realtà, esse non hanno ancora la coscienza di essere delle comunità capaci di giustificare e fondare i propri valori umani e collettivi.¹⁷¹

Di conseguenza queste utopie hanno sempre bisogno di un Dio o di un culto che ribadisca la loro autorità: la religione, cioè, perdendo il suo carattere di mezzo di soddisfazione dei bisogni dell'anima, diventa principalmente un *intrumentum regni*, un fondamento del potere che assicura la stabilità delle istituzioni.¹⁷²

A proposito della questione del potere si delineano anche altri caratteri comuni del genere utopico: nella maggior parte delle utopie troviamo un dirigismo assoluto che «sacrifica l'individuo per proteggere l'istituzione ideale creata in origine per l'uomo, e risolve il

¹⁶⁹ *Ibidem*

¹⁷⁰ TROUSSON, *Viaggi in nessun luogo*, cit., 20

¹⁷¹ A. TENENTI, *L'utopia nel rinascimento*, in: *Studi storici*, VII (1996) p. 699

¹⁷² Cfr. *ivi*, p. 668-669

problema supponendo acquisita da ciascuno la coincidenza fra necessità e libertà»¹⁷³. Questo dirigismo però si basa sempre su una legislazione giusta che riconosce gli stessi diritti a tutti i cittadini. Naturalmente l'uguaglianza dei diritti non si traduce nell'uguaglianza dei doveri: dentro questo sistema

ogni membro della società occupa il grado che corrisponde alle sue capacità e alle sue qualità naturali. Questa struttura gerarchica non conosce comunque l'ingiustizia e i conflitti sociali, poiché ognuno occupa il posto che gli compete e non subisce ingiustizie né violenze di alcun tipo.¹⁷⁴

Questa morale utopica che sotto la forma del collettivismo si fonda sull'esigenza della parità sociale presuppone anche la rivalutazione del lavoro. Il riconoscimento della necessità del lavoro come radice stessa della *felicitas* - seppure al di fuori di questa - si nota in tutte le utopie del '500, anche in quelle di più rigida ortodossia nobiliare.¹⁷⁵ Il lavoro, come afferma Widmar:

non viene più inteso come uno strumento per conseguire la ricchezza, ma come il modo in cui l'uomo manifesta se stesso: il lavoro veniva così considerato sotto un profilo morale, oltretutto sociale; infatti, negli utopisti come il Doni, il Patrizi, il Campanella [...] il lavoro diventa l'elemento essenziale per tutti al fine di assicurare una convivenza sociale, civile, politica.¹⁷⁶

Nella formazione di una società ideale svolge un ruolo fondamentale anche la questione della pedagogia, aspetto notevole in tutte queste opere. L'importanza dell'educazione discende dal fatto che è proprio essa a «rendere le strutture mentali dell'individuo conformi alle strutture sociologiche della città»¹⁷⁷: di conseguenza l'istruzione,

¹⁷³ TROUSSON, *Viaggi in nessun luogo*, cit., 22

¹⁷⁴ G. FERRONI, *Storia della letteratura italiana*, Vol II, *Dal Cinquecento al Settecento*, Einaudi, Firenze 2007, p. 314

¹⁷⁵ N. BADALONI, *Utopisti e moralisti: A.F.Doni, G.B.Gelli, F.Patrizi* in: AA.VV., *La letteratura italiana. Storia e testi, Il Cinquecento*, vol. IV, t.II, Bari 1973, p. 397

¹⁷⁶ WIDMAR, *op. cit.*, pp. 19-20

¹⁷⁷ TROUSSON, *op. cit.*, p. 23

che comunque e per forza è sempre pubblica ed è gestita dal potere, diventa un mezzo della *Ragion di Stato*. In altri termini l'educazione *strictu sensu* si completa con l'esigenza politica al fine di formare bambini non solo colti ma anche *fedeli* all'ideologia dell'utopia.

In sostanza è l'utopia stessa a proporsi come modello formativo: nel momento in cui, all'interno di queste opere, si ritrovano indicazioni e prescrizioni inerenti un ideale di conduzione di vita, è ovvio che agli occhi del lettore l'utopia in questione si configuri, per l'appunto, come un *modello*. Ma l'importanza del proporsi come modello non sta nella necessaria realizzazione del medesimo: ciò che conta è che risulti chiara la concreta possibilità di costruire un sistema migliore in cui vivere. È dal confronto con quello che riconosciamo come un modello che possiamo scoprire e eliminare i difetti e gli errori della nostra società. Prendendo in prestito le parole di Curcio, l'Utopia

voleva avviare principi e governanti a comprendere meglio bisogni e necessità de' sudditi; voleva significare, insomma, una presa di posizione per realizzare [...] la vera ragion di stato, intesa vantaggio dei sudditi, per la loro felicità e giustizia, contra la falsa ragion di stato, che gli empi ed i tiranni avevano applicato a loro vantaggio.¹⁷⁸

Sempre parlando di livello educativo, esiste anche una terza funzione delle utopie: esse vogliono riprogettare i saperi, ossia ridisegnare l'enciclopedia. Nel caso delle utopie si tratta di «un enciclopedismo visualizzato, capace di svolgere una facile e completa didattica, rendendo visibile la cognizione delle diverse arti e scienze»¹⁷⁹. Con altre parole la città utopica «attraverso la scansione dei suoi spazi e il disporsi delle sue immagini»¹⁸⁰ diventa un contenitore ordinato di tutto quel sapere che è proprio dell'epoca. La rappresentazione di questo nuovo ordine enciclopedico diventa possibile per due motivi diversi: in primis – come

¹⁷⁸ CURCIO, *Introduzione*, in: AA. VV., *Utopisti e riformatori sociali del Cinquecento*, cit., p. XIX

¹⁷⁹ L. BOLZONI, *La stanza della memoria*, Einaudi, Torino 1999, p. 13

¹⁸⁰ BOLZONI, *Le città utopiche del cinquecento italiano: giochi di spazio e di saperi*, «L'Asino d'oro», IV (1993), n.7, pp. 64-81, cfr. p. 81

dice Baczko¹⁸¹ - perché la società utopica è *trasparente*, cioè contrariamente alla opacità delle città reali essa mette in mostra tutti i suoi funzionamenti interni. L'altro motivo invece – come evidenzia Dubois¹⁸² – nasce dal fatto che l'utopia viene vista sempre *dall'alto*, cioè essa ha una visione panoramica, completa, una vista d'insieme sulle cose.

Nel caso di Doni questo nuovo ordine del sapere si delinea nettamente nella struttura della città: di forma circolare con grande tempio al centro da cui partono cento strade. La funzione di questa struttura immediatamente comprensibile: chiunque si ponesse al centro del tempio e ruotasse se stesso avrebbe potuto vedere tutta la città che diventa «interamente visibile, la mappa dei suoi luoghi si squaderna in piena luce»¹⁸³. Questa struttura radiale della città utopica consente una disposizione razionale di arti e mestieri: in ogni strada sono presenti due arti, una su un lato e una sull'altro. In questo modo le botteghe diventano «l'immagine dei luoghi in cui si articola la topica enciclopedica»¹⁸⁴. Il cerchio con la sua scansione a cento raggi ridispone in maniera semplificata razionale gli spazi necessari alla vita umana. In questo *diagramma* la consueta classificazione gerarchica viene sostituita da assai più semplici e funzionali accostamenti empirici¹⁸⁵.

L'enciclopedismo di Patrizi, invece è fortemente gerarchico. La distribuzione delle funzioni economiche e sociali derivano dalla classificazione delle diverse facoltà umane: fondamentale è la conservazione della vita, condizione necessaria per il raggiungimento delle virtù e in seconda battuta della felicità. Patrizi crea quindi una classificazione dei diversi bisogni umani, e ad ognuno di essi fa corrispondere una categoria di lavoratori. Di contro al cerchio e alla disposizione di arti e mestieri ideata dal Doni, qui troviamo l'immagine dell'albero, usato in un contesto morale che sostanzialmente indica il procedimento alla base

¹⁸¹ Cfr. B. BACZKO, *Utopia*, cit., p. 880

¹⁸² Cfr. C. G. DUBOIS, *Urbi et Orbi. Le discours de la ville dans les productions utopiques de la Renaissance* in: *Le discours utopique*, Union générale d'Éditions, Parigi 1978, pp. 212-222

¹⁸³ BOLZONI, *Le città utopiche del cinquecento italiano: giochi di spazio e di saperi*, cit., pag 71

¹⁸⁴ Ivi, p. 72

¹⁸⁵ «Aveva la città in ogni strada due arti, come dire, da un canto tutti sarti, dall'altro tutte le botteghe di panno. Un'altra strada: da un canto speciali, all'incontro stavano tutti i medici; un'altra via calzolari che facevano scarpe, pianelle e stivali, dall'altro tutti cuoiai...» in: DONI, *Il mondo savio e pazzo*, cit., p. 164

della costruzione del testo, e l'immagine del monte, che in cima al quale è collocata la felicità e lungo i cui fianchi vengono collocati i diversi ceti della società. Tali immagini presuppongono un alto e un basso¹⁸⁶ articolandosi quindi secondo una precisa linea di sviluppo e proponendo conseguentemente una gerarchia. Possiamo affermare che il tipo di enciclopedismo a cui si ispira Patrizi nella sua *Città felice* era largamente circolante nella cultura del tempo: lo si riconosce infatti nella struttura dell'Accademia Veneziana della Fama, di cui non a caso Patrizi fu membro, curandone la libreria, e nella *Somma*, ossia il programma editoriale dell'accademia stessa, una sorta di catalogo universale di opere, inquadrato secondo una ripartizione delle discipline che si ritrova nell'articolazione della Consiglio delle Scienze che determina la suddivisione degli accademici.

Ovviamente l'enciclopedismo è ravvisabile anche nella del *Città del Sole*: Campanella immagina che venga impartita un'educazione di stampo enciclopedico in maniera facile, piacevole e veloce con l'ausilio di un utilizzo combinato di immagini e di parole. Infatti, nel centro della città – analogamente a quello di Doni - vi è un tempio circolare nella cui cupola sono dipinte le costellazioni con le annotazioni relative ai loro nomi e alle virtù che esercitano sulla cose terrene. La città è circondata da sette cerchia di mura su sei delle quali sono raffigurate le immagini delle scienze della arti, unitamente ad una serie di iscrizioni esplicative: come dice Campanella, c'è «tutto quanto è degno di sapere con mirabil arte di pittura e di scrittura che dichiara»¹⁸⁷. In sostanza, la città stessa è organizzata in modo tale da essere «l'immagine visibile e persuasiva della nuova enciclopedia che il Campanella ha fondato»¹⁸⁸. Per visualizzare l'ordine cui l'enciclopedismo della Città del sola si ispira, potremmo riprendere sia il cerchio doniano sia l'albero patriziano nel senso che l'albero convive e si realizza nel cerchio: enciclopedia del sapere non è gerarchica ma, vuole

¹⁸⁶ L'alto e il basso si ritrovano anche nel corpo sociale della città, gerarchicamente ordinato secondo classi ben definite: da un lato il ceto servile (contadini, artigiani, commercianti), dall'altro la parte beata della popolazione (guerrieri, sacerdoti, governatori).

¹⁸⁷ CAMPANELLA T., *La città del sole*, con introduzione di A. Savinio, Adelphi, Milano 1995, p. 32

¹⁸⁸ BOLZONI, *Le città utopiche del cinquecento italiano: giochi di spazio e di saperi*, cit., p. 78.

rigenerare beneficamente tutto il corpo sociale ristrutturando l'intera comunità. A capo della città c'è il Metafisico, il principe sacerdote, il quale «con la sua conoscenza universale rappresenta la radice unitaria del molteplice e, insieme, garantisce la città dalla tirannia»¹⁸⁹. Sotto di lui ci sono tre principi, che rappresentano Potenza, Sapienza, Amore a cui fanno capo i diversi settori di governo e gli ufficiali preposti alle diverse arti. L'enciclopedia risulta quindi immediatamente e sensibilmente trascritta nella stessa articolazione cittadina: la città utopica risulta di per sé prontamente persuasiva ed autoesplicativa.

Un'ultima riflessione: il termine *enciclopedia* è termine latino rinascimentale (*encyclopaedia*) che deriva dall'espressione greca di Plutarco εγκύκλιος παιδεία, letteralmente “il cerchio delle conoscenze”. Esso sembra recare con sé, nella sua stessa etimologia, l'idea di un'istruzione *circolare*, completa, in grado, cioè, di comprendere tutte le discipline.

Le mura che circondano la Città del Sole sono circolari e su di esse vengono raffigurate le immagini del sapere, quasi a rappresentare metaforiche pagine di un massiccio volume: è la città stessa, in ultima analisi, a porsi e proporsi come un'enciclopedia di pietra, in una completa sovrapposizione ed identificazione del luogo utopico con il sapere.

¹⁸⁹ *Ibidem*

Capitolo 3

La città felice di Francesco Patrizi e altre utopie del Cinquecento e del Seicento: per un'enciclopedia del pensiero utopico

3.1 La questione del sito

È ben noto che il termine *Utopia* la prima volta viene usato da Tommaso Moro nel titolo del suo libro *De optimo republicae statu, deque nova insula utopia* per indicare un *non luogo*, un posto realmente non reperibile. Quest'inesistenza del luogo invece non priva la città immaginaria della possibilità di essere descritta geograficamente e topograficamente. Anzi: l'inesistenza del sito è un punto fondamentale di queste città ideali, perché la loro legittimazione germoglia sempre nel fatto che la realtà di cui si nutrono è al di fuori del tempo e dello spazio.

La trattazione del sito, che è diventato un carattere generale delle utopie dell'epoca, svolge un ruolo importante all'interno delle utopie, poiché, oltre alla rappresentazione del luogo ideale, trasmette anche valori filosofici. I luoghi narrati sono sempre collocati sulla Terra, sebbene la loro ubicazione precisa sia sconosciuta. Per gli Utopisti, la scelta della posizione geografica rispecchia una nuova concezione di mondo: le città ideali, distaccandosi dal mondo astratto del regno dei cieli, vogliono realizzare il paradiso secolarizzato del Medioevo. Questa differenza viene ribadita anche da Campanella nella seconda parte della *Civitas Solis*: «Noi poi presentiamo la nostra repubblica non come data da Dio ma come un trovato filosofico e della ragione umana»¹⁹⁰.

La lontananza e la mancanza della conoscenza precisa del luogo terrestre distacca le utopie non soltanto dal paradiso ultraterreno, ma anche dagli altri generi dell'epoca. La letteratura cortigiana, i progetti urbanistici e i trattati della *Ragion di Stato* con la descrizione

¹⁹⁰ T. CAMPANELLA, *La città del Sole*, Adelphi, Milano 1995, p. 88

dell'ambiente attuale e di quello desiderato vogliono effettuare un cambiamento *hic et nunc* nella società. Le utopie invece mantengono sempre una certa distanza dalla politica quotidiana, visto che il loro scopo primario non è la realizzazione immediata della perfezione desiderata, ma la descrizione di un mondo razionalizzato che a livello filosofico potrebbe funzionare perfettamente. Di conseguenza, l'esigenza effettuale, che ha un ruolo importante nei progetti urbanistici, nel caso delle utopie viene sottoposta al principio della perfezione astratta.

La caratteristica più evidente e più comune della trattazione del sito è l'*insularismo*, inserito nella situazione geografica. L'*insularismo* di fondo, come esigenza basilare, appare anche in quelle opere, dove la città ideale non viene situata su un'isola solitaria in mezzo all'oceano. Sebbene la città del Sole di Campanella o la città felice di Zuccolo, identificata con San Marino, non siano isole nel senso originale della parola, la loro posizione geografica le rende capaci di assolvere alla stessa funzione: la città di Campanella è racchiusa «in un gran piano proprio sotto l'equinoziale»¹⁹¹, mentre San Marino è protetta da catene di monti. Secondo gli utopisti la perfetta struttura sociale può essere raggiunta solo con una comunità che è capace di escludere tutte le influenze esterne. La funzione dell'*insularismo* consiste nell'esigenza di «preservare una comunità dalla corruzione esterna e di presentare un mondo chiuso, in microcosmo in cui esistono leggi specifiche che sfuggono al campo magnetico del reale»¹⁹². Così nel caso delle utopie l'*insularismo*, in primo piano, diventa un atteggiamento mentale di cui l'isola è soltanto rappresentazione.

Visto che la conservazione imperturbata della società è un punto fondamentale delle utopie, nel ritrovamento del luogo ideale ha un ruolo decisivo l'esigenza dell'inavvicinabilità. La prima linea di difesa viene garantita sempre dalla posizione geografica. Dato che il requisito della sicurezza del sito sfugge all'attenzione di Platone la prima trattazione

¹⁹¹ Ivi, p. 27

¹⁹² R. TROUSSON, *Viaggi in nessun luogo*, Longo, Ravenna 1992, p. 19

dell'argomento risale alla *Politica* di Aristotele¹⁹³. Il sito che gode, per le sue difese naturali, delle caratteristiche dell'inavvicinabilità riappare anche in Moro. Grazie al dono naturale dell'isola di Utopia, che viene raccontato dettagliatamente da Raffaele Itlodeo, gli abitanti sono protetti dall'assalto dei forestieri: solo quelli che conoscono i passaggi o vengono guidati da un «pilota del paese»¹⁹⁴ possono penetrare «dentro all'insenatura»¹⁹⁵.

La posizione adeguata del sito risulta il requisito primario della difesa anche nella *Città Felice* di Patrizi: «E prima, per non lasciarlo alla città appressare, servirà il sito del paese, o almeno del confine del territorio, montuoso, sassoso, ed aspro»¹⁹⁶. Il Chersino, per la maggior sicurezza del posto, prescrive ancora che la sua città ideale «sia in parte edificata sopra colle rilevato»¹⁹⁷ e «sia ancora in parte posta nel piano»¹⁹⁸. Questa esigenza, che nel caso di Patrizi risale all'esempio concreto di Verona e di Atene, è presente in tutte le utopie dell'epoca. Il requisito compare in Moro¹⁹⁹ la prima volta, anche se il Cancelliere non argomenta la sua decisione né con motivi di sicurezza, né con quelli di salubrità. Anche Bonifaccio continua la tradizione della città edificata sul versante del colle, posizionando la *Repubblica delle Api* su un'isola che «era parte piana, et fertile, et parte montuosa, et sterile»²⁰⁰. Benché anche la Città del Sole venga situata in un modo simile ai precedenti, la scelta di Campanella non può essere spiegata da motivi di sicurezza. Campanella edifica la

¹⁹³ «Quanto alla natura del terreno, non è difficile dire (per quanto qui si debba in parte dipendere anche dal parere degli esperti in arte militare) che esso deve essere impervio per i nemici che volessero invaderlo e agevole per gli abitanti che volessero uscire» in ARISTOTELE, *Politica*, UTET Libreria, Torino 2006, VII, 5, 1326b, p. 299

«Per ragioni belliche sarebbe opportuno che il territorio si prestasse a sortire da parte dei suoi abitanti, ma fosse difficile da percorrere e da attaccare da parte dei nemici» in: ivi, VII, 11, 1330a - 1330b, p. 309

«Per poter sostenere le aggressioni nemiche, i cittadini che devono esser messi in salvo devono poter esser difesi da entrambi i lati, per mare e per terra» in: ivi, VII, 6, 1327a, p. 300

¹⁹⁴ T. MORO, *L'Utopia*, Editori Laterza, Bari 2005, p. 55

¹⁹⁵ *Ibidem*

¹⁹⁶ F. PATRIZI DA CHERSO, *La città felice in: Utopisti e riformatori sociali del Cinquecento*, a cura di C. Curcio, Zanichelli, Bologna 1941, p. 132

¹⁹⁷ Ivi, p. 127

¹⁹⁸ *Ibidem*

¹⁹⁹ «Amauroto dunque è posta sul dolce declivio di un'altura» in: MORO, *L'Utopia*, cit., p. 59

²⁰⁰ L. BONIFACCIO, *Repubblica delle Api*, Presso Daniel Bissuccio, Rovigo 1627, p. 11

sua *Civitas* sul pendio del colle perché così la città «per la *levatura*²⁰¹, più abitazioni ha, che si fosse in piano»²⁰².

Tra gli utopisti dell'epoca Doni costituisce un'eccezione, perché la questione del sito nel *Mondo Savio e Pazzo* si presenta solo in assenza. Contrariamente alle altre utopie, la città ideale di Doni non deve mai difendersi dagli assalti dei forestieri, perché in mancanza di motivo «nessuno si sarebbe mosso a far»²⁰³ un atto simile. Visto che ogni difesa naturale e artificiale sarebbe superflua all'interno dell'utopia, Doni non tratta, coscientemente, la questione del sito dal punto di vista della salvaguardia.

Zuccolo scarta l'ipotesi di Doni sulla convivenza pacifica e tiene calcolo anche dei motivi di sicurezza nella scelta del sito. Secondo Zuccolo la Repubblica di San Marino viene a preservarsi libera per due motivi diversi: si ripara dai moti interni con la buona natura dei cittadini, mentre si difende dalle invasioni esterne con la fortezza del sito e con la povertà. E se, per caso, la fortezza del sito non riuscisse a scoraggiare i nemici dal saccheggiare la città, il posto risulta «sì erto e sì scosceso»²⁰⁴ che sarebbe difficile prenderlo d'assalto: «la poca gente non può farvi sù disegno e la molta non vi si può nè accostare nè maneggiare»²⁰⁵.

Nell'altra opera di Zuccolo, l'isola di Evandria si trova «negli ultimi termini della Asia, proprio in quella parte la quale più da vicino riguarda l'isola di Utopia»²⁰⁶. La vicinanza dell'isola di Utopia prima di tutto significa una connessione ideologica: Zuccolo, con la prossimità geografica delle isole, riconosce il patrimonio intellettuale moriano come suo. La posizione dell'isola – oltre ad esprimere un'appartenenza mentale – è conforme anche

²⁰¹ *levatura* viene usata in senso di inclinazione

²⁰² CAMPANELLA, *op. cit.*, p. 27

²⁰³ A. F. DONI, *Il mondo savio e pazzo* in: *I mondi e gli inferni*, a cura di Patrizia Pellizzari, Einaudi, Torino 1994, p. 169

²⁰⁴ L. ZUCCOLO, *Il Belluzzi ovvero La città felice*, a cura di A. A. Bernardi, Zanichelli, Bologna 1929, p. 30

²⁰⁵ *Ibidem*

²⁰⁶ ZUCCOLO, *La repubblica d'Evandria e altri dialoghi politici*, Colombo, Roma 1947, p. 45

alle esigenze della difesa: il mare circonda da tre parti il sito, mentre dalla quarta gli «fanno muraglia [le] aspre e dirupate montagne»²⁰⁷.

La questione del sito non sfugge neanche a Bonifaccio che dedica subito la prima legge della *Repubblica dell'Api* all'osservanza della scelta del luogo²⁰⁸. Non manca naturalmente nemmeno in questo caso il requisito della difesa che è diventato ormai una caratteristica generale della questione del sito²⁰⁹.

La posizione della città può servire alla difesa del luogo anche in modo indiretto. Visto che l'acqua è un bisogno assoluto della vita, la protezione del servizio idrico è una delle esigenze primarie nel riparo del sito. Patrizi prende in considerazione anche questo requisito nella scelta del luogo:

[il territorio sia privo] di molta copia di acque, ma di tante solo abbondante che a' bestiami del luogo fussero assai ed al nemico non bastanti; acciocché difficile fosse ad un grosso esercito l'entrarvi, e, se entrato vi fosse, che spinto dalla sete, fosse sforzato a ritornarsi.²¹⁰

Anche se la questione dell'approvvigionamento d'acqua viene esaminata dagli altri utopisti, c'è sempre una differenza: questi infatti pongono l'accento primario sulla questione della difesa e non su quella del sito. Aristotele prescrive nella *Politica*

la costituzione di innumerevoli e capaci bacini per la raccolta dell'acqua piovana, sicché l'acqua non venga mai a mancare neppure quando il territorio metropolitano è isolato dal resto della regione da una guerra.²¹¹

Analogamente ad Aristotele anche Moro impone la protezione del rifornimento dell'acqua:

²⁰⁷ *Ibidem*

²⁰⁸ «Primieramente adunque si dourà eleggere il luogo doue si hauerà da fabricare la Città. *Principio sedes Apibus, statioque pretenda*» in: BONIFACCIO, *Repubblica delle Api*, cit., p. 15

²⁰⁹ Il sito «sia separato ancora da genti nemiche, che con loro insulti gli potessero apportar danno» in: ivi, cit., p.

16

²¹⁰ PATRIZI DA CHERSO, *La città felice*, cit., p. 132

²¹¹ ARISTOTELE, *Politica*, cit., VII, 11, 1330b, p. 309



La sorgente onde ha origine tal fiume, e che sgorga un po' fuori la città, è stata dagli Amaruotani cinta di difese e congiunta con la capitale, acciocché, se le piomba addosso qualche schiera di nemici, non possa fermarla o deviarla e nemmeno inquinarla²¹².

Dove il «terreno non consente che l'acqua sia portata in ogni senso per mezzo di tubi di cotto»²¹³, seguendo le tradizioni aristoteliche, vengono edificate «vaste cisterne, che raccolgono le acque piovane»²¹⁴. Benché sia Campanella²¹⁵, sia Bonifaccio²¹⁶ ammettano l'importanza dell'acqua, «che è tanto al viuer nostro necessaria»²¹⁷ considerano la questione solo dal punto di vista del consumo e della salubrità mentre l'aspetto difensivo non viene considerato.

La formazione delle utopie è stata fortemente influenzata non soltanto dalla letteratura cortigiana o da quella della *Ragion di Stato*, ma anche dalle descrizioni di viaggio delle nuove scoperte. L'importanza dei racconti sulle scoperte geografiche primariamente consiste nel fatto che la loro considerazione sulle società primitive si ripercuotono fortemente anche nelle utopie. Nell'arco del Cinquecento italiano l'interpretazione dei nuovi popoli selvaggi non è omogenea: all'inizio del secolo i primi scopritori rivelano un atteggiamento di simpatia verso i selvaggi, e nei loro trattati i nuovi paesi appaiono sotto la veste dell'Età dell'Oro. In queste descrizioni germoglia il mito del buon selvaggio che proprio nella natura umana riconosce il valore supremo. Benché a prima vista le utopie con la loro esasperata razionalizzazione stiano agli antipodi della vita dei primitivi il desiderio di tornare allo stato naturale dell'uomo si

²¹² MORO, *L'Utopia*, cit., pp. 59-60

²¹³ Ivi, p. 60

²¹⁴ *Ibidem*

²¹⁵ «L'acqua si getta per le latrine o per canali, che vanno a quelle. Hanno in tutte le piazze delli gironi le lor fontane, che tirano l'acque dal fondo solo con muover un legno, onde esse spicciano per li canali. Vi è acqua sorgente, e molta nelle conserve a cui vanno le piogge per li canali delle case, passando per arenosi acquedotti. Si lavano le persone loro spesso, secondo il maestro e 'l medico ordina.» in: CAMPANELLA, *La città del Sole*, cit., pp. 41-42

²¹⁶ BONIFACCIO, *Repubblica delle Api*, cit., pp. 17-18

²¹⁷ «Et perche senza la commodità dell'acqua, che è tanto al viuer nostro necessaria, non si potrebbe alcuna Città longamente habitare, nè in essa varie cose bisognevoli introdurre, nè di quella asportare; perciò vi siano fonti, stagni, riuoli» in: BONIFACCIO, *Repubblica delle Api*, cit., pp. 17-18

pone anche in esse come un obiettivo primario. Nell'utopia di Moro e di Doni il ritorno allo stato naturale è un mezzo per rimediare le ingiustizie sociali, per frenare l'avvilimento delle virtù. Naturalmente questo mito del buon selvaggio va inteso sempre nel contesto dell'opera loro: il ritorno alla natura dell'uomo non significa per niente il ripudio della società civile, è soltanto un richiamo per svelare quella deformazione morale che si è effettuato nella società cinquecentesca, troppo allontanata dalla primitiva purezza.

Con il passare del tempo invece - grazie all'atmosfera filospagnuola e alla letteratura, basata su una diretta esperienza dei *conquistadores* e dei missionari, - il mito dei popoli selvaggi tramonta e si trasforma in una condanna universale, spesso impregnata da non pochi pregiudizi. Dopo la metà del secolo nella maggior parte delle opere dell'epoca²¹⁸ le tribù primitive di America appaiono come popoli inferiori, barbari, lussuriosi, sodomiti. Questa nuova interpretazione dei popoli selvaggi è inoltre importante sia dal punto di vista della colonizzazione, sia da quello della missione cristiana, perché proprio in questo nuovo modo di vedere germoglia la convinzione che la civiltà occidentale ha tutto il diritto di ridurre gli aborigeni - naturalmente nell'interesse della loro salvezza eterna - a un miglior modo di vita.²¹⁹

Naturalmente questa trasformazione delle idee relative ai territori appena scoperti porta a cambiamenti anche nella letteratura utopica: mentre in Moro o in Campanella i reggimenti ideali vengono rappresentati proprio dalla società dei popoli antipodi, in Bonifaccio gli aborigeni americani vengono considerati una tribù «senza leggi et senza

²¹⁸ Cfr. J.G. DE SEPÚLVEDA, *Democrates alter*, ora da vedere nell'edizione di A. LOSADA: *Democrates Segundo de las justas causas de la guerra contra los Indios*, Madrid 1951; J. BOEM [GIOVANNI BOEMO AUBANO ALEMANO], *Gli costumi et l'usanze dell'Indie occidentali, ovvero Mondo Nuovo*, in: J. BOEM, *Gli costumi, le leggi, et l'usanze di tutte le genti*, Venezia 1560; T. PORCACCHI, *Dell'Isole più famose del Mondo*, Venezia 1572; G. A. Magini, *Descrittione di tutto 'l mondo terreno al più moderno stile del nostro tempo*, in: appendice a C. TOLOMEO, *Geografia*, Venezia 1597-98; G. ROSACCIO, *Descrizione di tutta la terra*, in: C. TOLOMEO, *Geografia*, Venezia 1598; G. BOTERO, *Relazioni universali*, Torino 1601

²¹⁹ Cfr. R. ROMEO, *Mondo primitivo e società civile*, in: R. ROMEO, *Le scoperte americane nella coscienza italiana del Cinquecento*, Riccardo Ricciardi editore, Verona 1971, pp. 71-99

cognizione»²²⁰, che va convertita «alla vera religione, et ad vna vita vrbana, e politica»²²¹. Di conseguenza la descrizione degli autoctoni nella *Repubblica delle Api* assolve a una funzione diversa rispetto a quella del Moro: in questo caso la «grande Isola»²²² non si pone come un modello, ma come un problema da risolvere.

Nel caso dell'*Utopia* di Moro le circostanze della scoperta dell'isola vengono rivelate nel dialogo introduttivo: Raffaele Itlodeo, umanista dotato di vasta cultura, dopo aver rifiutato la prospettiva - per non scendere a compromessi con le ingiustizie e con le mire private legate alla politica dei sovrani - di una collaborazione all'interno di una corte europea²²³, «per bramosia di andar osservando il mondo tutto si unì ad Amerigo Vespucci, né più lo lasciò nei tre ultimi viaggi, dei quattro che fece, [...] salvo che dall'ultimo viaggio non tornò secolui»²²⁴. Raffaele, per ubbidire al suo talento, rimase laggiù e «si diè a percorrere molte regioni»²²⁵. Grazie ad uno di questi viaggi «ebbe la straordinaria ventura di approdare a Taprobana, donde giunse a Caliquit, e trovate quivi opportunamente delle navi portoghesi, se ne tornò all'ultimo, contro ogni speranza, in patria»²²⁶.

Nel rifiuto di Raffaele di assumere una posizione nell'ambito della Corte possiamo scoprire un tono molto critico nei confronti delle istituzioni in vigore presso le Corti europee. Il concetto del viaggio vissuto, che per la prima volta appare nell'*Utopia* di Moro, apporta un cambiamento nella tradizione del modello utopico. Fino all'*Utopia* di Moro l'argomentazione sulle città ideali viene basata su procedimenti diversi. Aristotele nella sua *Politica* ragiona con un metodo argomentativo, mentre Platone nella *Repubblica* segue il modello dialettico. Contrariamente alle opere precedenti lo schema di Moro svolge un ragionamento diverso: grazie all'innovazione dell'inserimento dell'itinerario l'argomentazione «scaturisce

²²⁰ BONIFACCIO, *Repubblica delle Api*, p. 10

²²¹ Ivi, p. 11

²²² Ivi, p. 10

²²³ C. RIVOLETTI, *Le Metamorfosi dell'utopia*, M. Pacini Fazzi, Lucca 2003, p. 39-40

²²⁴ MORO, *L'Utopia*, cit., pp. 13-14

²²⁵ Ivi, p. 14

²²⁶ *Ibidem*

dall'immaginario racconto di chi ha visto in prima persona, e introduce il lettore in una dimensione di realistica e concreta quotidianità»²²⁷. Benché Moro con la testimonianza personale del narratore volesse rendere più valide le cose raccontate, mai desidera nascondere fino in fondo la qualità fittizia della sua opera. Lo statuto di finzione dell'opera rimane sempre importante all'interno dell'utopia, perché senza la presenza di esso non potrebbe realizzarsi nemmeno quel gioco ironico e allusivo sul quale viene basata l'interpretazione giusta.

Il metodo della narrazione basato sull'esperienza vissuta ritorna in tutte le utopie dell'epoca. Zuccolo nella *Porta o vero della repubblica d'Evandria*, dopo aver presentato la sua genealogia in linea materna, affida la descrizione della città ideale al suo zio, Gabriele Porta, che più d'una volta ha udito narrare dal padre la storia degli Evandrii. Benché esplicitamente non venga chiarito se «l'avolo materno»²²⁸ di Zuccolo abbia mai visto in prima persona l'isola d'Evandria, il fatto che il nonno Ludovico «scorse tutta l'Europa, assai parte della Africa, non poca della Asia, e penetrò fin ai poco prima della età sua conosciuti antipodi»²²⁹ dà l'impressione che i racconti dell'avo siano basati su esperienze personali. Naturalmente, anche in questo caso, la cornice – come in Moro - svolge una funzione di gioco letterario: se Zuccolo avesse voluto far credere ai suoi lettori la vera esistenza dell'isola d'Evandria non l'avrebbe mai posizionata nella vicinanza della isola fittizia di Utopia.

La situazione è abbastanza simile anche nel caso della *Repubblica delle Api* Bonifaccio: invece della propria genealogia l descrive dettagliatamente l'ordine di successione dinastica del Ducato di Portogallo da Alfonso VI, Re di Castiglia, fino al 1586, all'anno in cui il Ducato innalzato a Regno pervenne «nella Maestà di Filippo Re di Spagna, come nato di Isabella prima figliuola del Re Emanuello»²³⁰. Il ritrovamento dell'isola delle

²²⁷ RIVOLETTI, *op. cit.*, p. 53

²²⁸ ZUCCOLO, *La repubblica d'Evandria e altri dialoghi politici*, cit., p. 43

²²⁹ Ivi, pp. 43-44

²³⁰ BONIFACCIO, *Repubblica delle Api*, cit., p. 10

Api è dovuto in primo piano ad «alcuni Capitani, et Marinari»²³¹ che furono da Re Giovanni III «al mondo nouo mandati per scoprire, et acquistar paesi»²³². Dopo il loro ritorno, questi marinai danno notizia a «Henrico Cardinale»²³³, successore di Giovanni III, dell'esistenza della «grande Isola habitata da genti»²³⁴, posizionata nell'oceano Atlantico.

Nel caso della *Repubblica delle Api* la circostanza della scoperta dell'isola è assolutamente secondaria. Mentre gli altri utopisti descrivono una società perfetta, basata sull'osservazione personale del narratore della loro utopia, Bonifaccio nell'elaborazione delle leggi non prende in considerazione le esperienze di quei testimoni che hanno scoperto l'isola. Bonifaccio con un gioco ingegnoso capovolge lo schema moriano: lui descrive un «Isola habitata da genti, che senza religione disperse all'vsanza delle fiere viuevano»²³⁵ e un modo legislativo tramite il quale questa società può essere ridotta «a vita Christiana, e civile»²³⁶. Bonifaccio nell'elaborazione delle leggi pone l'accento primario sull'osservazione dei «precetti, & [del] le leggi di Virgilio grandissimo Poeta, & Eccellentissimo Filosofo»²³⁷, mentre il gioco letterario della finzione viene relegato in posizione marginale.

La tradizione moriana sulla scoperta vera dell'isola fittizia continua anche in Campanella. Il Genovese della *Città del Sole* percorre un corso della vita²³⁸ veramente simile a quello dell'avo di Zuccolo o a quello di Raffaele di Moro. La narrazione basata sulle esperienze vissute in prima persona anche in questo caso fa parte del metodo del ragionamento: poiché un'argomentazione fondata sull'illusione della sperimentazione diretta

²³¹ *Ibidem*

²³² *Ibidem*

²³³ Ivi, pp. 9-10

²³⁴ Ivi, p. 13

²³⁵ *Ibidem*

²³⁶ *Ibidem*

²³⁷ Ivi, p. 14

²³⁸ «OSPITALARIO
GENOVESE

Dimmi, di grazia, tutto quello che t'avvenne in questa navigazione.

Già t'ho detto come girai il mondo tutto e poi come arrivai alla Taprobana, e fui forzato metter in terra, e poi, fuggendo la furia di terrazzani, mi rinselvai, ed uscii in un gran piano proprio sotto l'equinoziale.

OSPITALARIO
GENOVESE

Qui che t'occorse?

Subito incontrai un gran squadrone d'uomini e donne armate, e molti di loro intendevano la lingua mia, li quali mi condussero alla Città del Sole» In:

CAMPANELLA, *Città del Sole*, cit., p. 27

sembra più valida. L'elemento del *aver visto* – che prima appare nell'*Utopia* di Moro – è una novità importante nella formazione dell'utopia, perché è capace di sostituire quell'argomentazione logica sulla quale le utopie antiche vengono basate.

Soltanto Doni e Patrizi non seguono lo schema di Moro sui viaggi fittizi. Nel caso di Doni la cornice del viaggio, che in genere punta sull'illusione del realismo, viene sostituita con una fantastica *vacatio animae* onirica. Benché la testimonianza diretta nella forma del sogno si presenti in un modo diverso da quello del viaggio, il gioco ludico della strategia «*vidisse praesens*» si realizza anche in questa versione: il Savio di fronte alla domanda del Pazzo (« come facesti tu a sognare tante cose») tiene a precisare che invece di essere un semplice spettatore del sogno, è stato anche lui a partecipare di persona alla vita della città ideale.²³⁹

Doni - nonostante la mancanza della cornice moriana - riesce a dare una nuova incisività alla strategia della finzione utopica, grazie al fatto che davanti al dialogo *Mondo savio e Pazzo* inserisce una narrativa su alcuni indovini. Questi astrologi, prevedendo l'arrivo di una poggia portatrice di follia, si fanno costruire un rifugio, dove «si riparano dalla pioggia, per poter imporre successivamente il proprio governo, in qualità di unici savii rimasti, sull'intero popolo impazzito»²⁴⁰. Il progetto degli indovini invece si mette per il peggio, perché la moltitudine dei folli, invece di seguire i loro provvedimenti *savii*, li costringe ad adeguarsi al loro vita da *pazzi*. Doni con questo raccontino «gioca con l'idea che il giudizio su un modo di comportarsi sia dettato dal *punto di vista* di chi lo esprime e che dunque, *rovesciando tale punto di vista*, si possa altresì *capovolgere la valutazione legata ai concetti di saggezza e di follia*»²⁴¹.

Naturalmente questa novella degli indovini ed il seguente *Mondo savio e pazzo* - grazie alla loro posizione testuale e al loro tema comune – al livello metaforico s'intrecciano e

²³⁹ Cfr. RIVOLETTI, *op. cit.*, pp. 62-63

²⁴⁰ Ivi, 19

²⁴¹ Ivi, 20

si sovrappongono: il gioco erudito di Doni questa volta consiste nel fatto che la conclusione del primo testo, ossia il «fatto che un determinato modo di vivere e di pensare ritenuto *abituamente e da tutti* come assennato possa, *sotto un altro punto di vista*, venir giudicato come folle e viceversa»²⁴², mette subito in discussione tutti quei valori che vengono stabiliti dal Savio nel dialogo successivo.

La mancanza del viaggio fittizio in Patrizi risale a tre motivi diversi: *in primis* il Chersino segue fedelmente il procedimento aristotelico: il ragionamento patriziano si basa su una razionalità astratta a cui non serve l'illusione di quella certezza che viene generata dalla sperimentazione diretta del tema dell'*aver visto di persona*. L'altro motivo dell'assenza del viaggio, cioè della funzione autoptica, testimoniale può essere spiegato dall'ammirazione di Patrizi per la Repubblica Veneziana. Dato che nella formazione della struttura sociale ideale Patrizi si appoggia all'esempio della legislazione veneta, l'inserimento della descrizione di una città fittizia causerebbe un effetto diverso rispetto a quello del Moro. Mentre nell'*Utopia* il racconto dell'isola posizionata nel mondo sconosciuto rende più probabile la veridicità dei fatti, una descrizione del genere nella *Città felice* porterebbe solo a problemi. Nel caso di Patrizi la differenza rispetto a Moro consiste nel fatto che la città ideale del Chersino viene elaborata sulle orme di un esempio reale. Di conseguenza ogni riferimento che allude a una differenza rispetto a questa città *tipo* – come per esempio un'ubicazione sconosciuta – metterebbe in discussione la legittimità del modello progettato. Il terzo motivo risale invece agli studi medicinali del Chersino: visto che Patrizi nella scelta del sito prende in considerazione anche gli effetti fisiologici del posto, la posizione geografica viene indicata con grande precisione.

Nella scelta del posto ideale – oltre al requisito della difesa – appare anche una altra esigenza basilare: la salubrità del sito. Lo Stagirita – a cui risale la tradizione di questa

²⁴² Ivi, 21

occorrenza - colloca il requisito della sanità al primo posto nella definizione del luogo. Secondo lui le città più sane «sono quelle esposte a oriente e dalla parte da cui soffiano i venti del levante, seguite subito dopo da quelle protette da borea, che hanno inverni più dolci»²⁴³.

Tra gli utopisti del Rinascimento Patrizi è quello che discute più dettagliatamente il tema in questione. L'interesse del Chersino nei confronti dell'argomento della salubrità può esser spiegato anche dai suoi cenni biografici: fino alla morte di suo padre Patrizi studiò alla facoltà di medicina. Benché il giovane filosofo fosse stato sempre privo di interessi per gli studi medici, gli anni padovani lasciarono un'impronta significativa sulla sua formazione intellettuale. Seguendo le prescrizioni di Aristotele anche Patrizi consiglia di situare la città a «luoghi alti ed aperti»²⁴⁴ che sono «esposti a i fiati d'Oriente e di Settentrione.»²⁴⁵ Dato che la città costruita sul pendio del colle è «più esposta all'aure»²⁴⁶, questo collocamento urbanistico giova non soltanto dal punto di vista della difesa ma anche da quello della salute.

Nella concezione patriziana l'uomo «tanto tempo vive»²⁴⁷, «quanto l'anima sta col corpo legata»²⁴⁸. Questo vincolo che garantisce la vita viene assicurato dal funzionamento adatto degli spiriti. Questi spiriti, come primi strumenti dell'anima possono guastarsi «dentro al corpo, o per troppa condensazione o per troppo rarefacimento, o per velenosa qualità, contraria alla sostanza loro; o per altro accidente si corrompono»²⁴⁹. Secondo Patrizi, la temperatura può essere responsabile per gli eventuali mutamenti degli spiriti, poiché il freddo causa la loro densità, mentre il caldo conduce alla loro rarefazione. Benché il corpo sano sia capace di resistere al cambiamento della temperatura entro certi limiti, il clima estremo non rende possibile il funzionamento normale degli spiriti. Di conseguenza Patrizi propone il

²⁴³ ARISTOTELE, *Politica*, cit., VII, 2, 1330a, 45-48, p. 309

²⁴⁴ PATRIZI DA CHERSO, *La città felice*, cit., p. 128

²⁴⁵ *Ibidem*

²⁴⁶ *Ivi*, p. 127

²⁴⁷ *Ivi*, p. 124

²⁴⁸ *Ibidem*

²⁴⁹ *Ivi*, p. 126

«quarto clima con le parti congiunte del terzo, e del quinto»²⁵⁰ perché qui non fa né tanto caldo, né tanto freddo e l'oscillazione della temperatura non supera il livello adatto al corpo umano. Nella *Città felice* il clima del paese è tanto determinante che potrebbe anche ostacolare la beatitudine degli abitanti: Secondo Patrizi i popoli d'Etiopia e di quei paesi che «sono troppo sotto l'Orse»²⁵¹ non possono mai arrivare al rivo delle acque sopracelesti dell'infinita bontà di Dio perché «l'ardente caldo»²⁵² o «il troppo intenso freddo»²⁵³ gli impediscono la felicità.

Accanto alla questione della temperatura Patrizi dedica particolare attenzione anche alla questione dell'aria. A detta del filosofo «la velenosità esteriore»²⁵⁴, che può maggiormente distruggere il funzionamento adatto degli spiriti, si genera nell'aria. Crede che l'aria delle paludi e delle selve che contengono gli alberi con foglie come cipressi, edere, lauri, siano pericolosi alla salute dell'uomo perché provocano un temperamento dell'aria, guasto e corrotto, uscito fuori della sua natura. Oltre a questa aria calda, umida, putrida e pestilenziale possono nuocere alla salute anche i luoghi chiusi, dove l'aria è quieta, ed i venti non la possono purgare. Patrizi, ancora, pone l'accento sull'effetto dannoso dell'ostro e del ponente, che con la loro aria calda e umida possono danneggiare in grande misura il corpo umano.

Una descrizione così dettagliata sulla salubrità del posto è senza pari nelle opere utopistiche. I motivi di questa differenza possono essere spiegati dall'approccio di Patrizi, diverso da quello degli altri: *La città felice*, che rimane sempre più aderente alla realtà, esprime un'esigenza di realizzazione più vivace delle altre opere dell'epoca. Patrizi non perde di mira mai la realtà: sull'esempio folgorante di Venezia vuole proporre un modello attuabile.

²⁵⁰ *Ibidem*

²⁵¹ *Ibidem*

²⁵² *Ibidem*

²⁵³ *Ibidem*

²⁵⁴ *Ivi*, p. 127

D'altra parte la trattazione dettagliata della questione può essere derivata anche dagli interessi scientifici di Patrizi nei confronti della medicina.

Per quanto riguarda gli altri utopisti la questione della salubrità non ha un ruolo fondamentale nell'argomentazione del sito. Moro nella sua Utopia si limita solo a due osservazioni: descrive che l'isola è «da ogni parte protetta da alture contro i venti»²⁵⁵ e che «le piazze son tracciate in modo acconcio sia pei trasporti che contro i venti»²⁵⁶. Il disinteresse di Moro nei confronti della questione viene ribadito anche dal fatto che l'importanza di questo modo di costruzione non viene nemmeno spiegata.

Nel caso di *Belluzzi o vero la città felice* la trattazione del tema risale alle origini patriziane. Visto che la città di San Marino, fino a cui i più grossi vapori non si sollevano, è esposta ai venti più sani e più eguali, vengono prodotti non solo «ben composti e vigorosi corpi»²⁵⁷ ma anche «spiriti puri e sinceri»²⁵⁸. La scarsa attenzione per l'argomento è peculiare anche dell'altra utopia di Zuccolo. Nella *Porta o vero la città d'Evandria* la considerazione della questione si limita solo ad una affermazione: «La region loro è d'aria sì temperata e salubre, che non cede alla Ungaria»²⁵⁹.

Si conforma alle opere precedenti anche *la Città del Sole* di Campanella. I Solari, grazie alla banderuola posta sulla cupola del tempio, conoscono trentasei venti diversi, sapendo «quando spira ogni vento che stagione porta»²⁶⁰. Però la considerazione più ampia della salubrità non appare nemmeno in questo caso.

Tra gli utopisti, oltre a Patrizi, Bonifaccio è l'unico che mostra più vasto interesse sull'argomento in questione. Egli accenna a tutti quei requisiti che Patrizi prende in considerazione. Prescrive che il luogo non sia «in maniera à cocenti raggi del Sole scoperto,

²⁵⁵ MORO, *L'Utopia*, cit., p. 55

²⁵⁶ Ivi, p. 60

²⁵⁷ ZUCCOLO, *Il Belluzzi ovvero La città felice*, cit., p. 35

²⁵⁸ *Ibidem*

²⁵⁹ ZUCCOLO, *La repubblica d'Evandria e altri dialoghi politici*, cit, p. 45

²⁶⁰ CAMPANELLA, *Città del Sole*, cit., 30

che da eccessiuo caldo sia percosso, ma da grate ombre difeso»²⁶¹. Presta attenzione anche alla questione del vento dicendo che il posto «non sia à freddi, & impetuosi venti esposto»²⁶². Comanda che la città sia remota «da cose mortifere, & velenose»²⁶³ e lontana «da cattiuu odori»²⁶⁴. Statuisce, similmente a Patrizi, che il luogo non sia appresso «alcuna palude»²⁶⁵ o «altre cose immonde, e puzzolenti»²⁶⁶. Oltre a questi precetti, presenti anche in Patrizi, Bonifaccio aggiunge un altro requisito: il luogo «nè sia soggetto à noiosi strepiti, & ingrati rumori»²⁶⁷. Benché tutti gli argomenti – tranne l'ultimo - possano essere ritrovati anche in Patrizi, la fonte a cui risale l'opera di Bonifaccio non è la *Città felice* ma il IV libro delle *Georgiche* di Virgilio. Lo scrittore anche in questo caso segue fedelmente lo schema dell'opera latina inserendo una citazione virgiliana corrispondente all'argomento trattato.

Nello scegliere il luogo della città ideale, Patrizi prescrive un altro requisito che nelle altre utopie Cinquecentesche non è presente: l'esigenza di prendere in considerazione gli interessi commerciali. Questo bisogno rivela subito anche quel distacco che separa l'opera di Patrizi dalle utopie dell'epoca: la società del Chersino viene basata sul privilegio dei pochi, dove la beneficenza del mercato ed il lavoro servile dei mercanti vengono chiamati al servizio degli eletti per fargli raggiungere la beatitudine bramata. Alla base di questo provvedimento, oltre alla forte allusione alla Repubblica veneta, si può riconoscere la descrizione di una città che mira alla felicità mondana invece di quella spirituale, con la forte esigenza di attuabilità.

In conseguenza di essa Patrizi «a maggior commodità de' nostri mercatanti»²⁶⁸ pone la sua città «sulla marina»²⁶⁹. Benché questo tipo di requisito non sia presente nelle altre utopie dell'epoca l'esigenza della città sul mare non è priva di antecedenti. La tradizione risale al

²⁶¹ BONIFACCIO, *Repubblica delle Api*, cit., p. 16

²⁶² Ivi, p. 15

²⁶³ Ivi, p. 16

²⁶⁴ *Ibidem*

²⁶⁵ *Ibidem*

²⁶⁶ *Ibidem*

²⁶⁷ *Ibidem*

²⁶⁸ PATRIZI DA CHERSO, *La città felice*, cit., pp. 133-134

²⁶⁹ Ivi, 134

settimo libro della *Politica* di Aristotele: «Quanto alla posizione della città, se dovessimo sceglierla secondo il nostro ideale, indicheremmo quella che fosse vantaggiosa rispetto al mare e al retroterra»²⁷⁰. Secondo Aristotele «la vicinanza della città al mare sarebbe una condizione più vantaggiosa»²⁷¹ perché «permette di trasportare facilmente i prodotti agricoli, il legname da lavoro e ogni altro materiale lavorabile di cui la regione sia ricca».²⁷²

Concludendo possiamo affermare che nelle utopie cinque e seicentesche la questione del sito - anche se con caratteristiche assai differenti - assolve sempre a due funzioni basilari: *in primis* essa si pone come un gioco letterario per separare il mondo fittizio da quello reale. Per un altro verso invece essa riveste una funzione enciclopedica, in quanto riorganizza tutto quel sapere che riguarda i requisiti necessari per trovare un sito ideale. La massima rappresentazione di questo lavoro si realizza proprio in Patrizi che grazie ad una considerazione vasta sui vari aspetti della questione elenca a mo' di enciclopedia tutte le esigenze occorrenti dell'ubicazione perfetta.

²⁷⁰ ARISTOTELE, *Politica*, VII, 5, 1327a, 5-7., p. 299

²⁷¹ Ivi, VII, 6, 1327a, 19-20., p. 300

²⁷² Ivi, VII, 5, 1327a, 9-11., p. 299

3.2 La proprietà privata e la comunità dei beni

L'utopia risolve la questione della proprietà privata e della comunità dei beni ricorrendo all'ideale del collettivismo. Questa teoria politica, che mostra una forte differenza tra le città ideali e tra quelli reali, elabora un nuovo sistema socio-economico che è ben diverso da quelli realmente vigenti nell'epoca rinascimentale: il collettivismo abolisce la proprietà privata per stabilire una gestione collettiva dei beni tramite la parità economica.

Benché il nuovo sistema rivesta a prima vista un carattere economico, il suo vero fine è l'instaurazione dei valori morali. Il primato dell'etica rispetto all'economia si rivela subito, se, invece dei risultati, sono presi in considerazione i motivi dei provvedimenti comunistici: il collettivismo in queste utopie viene introdotto dall'esigenza della prevenzione di quei problemi morali (invidia, gelosia, avarizia, lussuria, pigrizia), che organicamente appartengono all'economia degli interessi privati. Il fatto che la motivazione del collettivismo parta da ragioni morali, ribadisce l'ipotesi che la comunità dei beni e la parità economica non siano obiettivi economici, ma piuttosto strumenti etici, per mezzo dei quali la rigorosa uguaglianza dei cittadini può essere realizzata.

La questione della proprietà privata e della comunità dei beni – come nella maggior parte dei casi – risale alla *Repubblica* di Platone. La trattazione dell'argomento parte dall'osservazione del compito dei guardiani che consiste, in primo piano, nella salvaguardia interna ed esterna della pace. Secondo il filosofo

la colpa più grave e più vergognosa di cui si possano macchiare dei pastori è quella di nutrire, a protezione delle greggi, cani di tale razza e indole che per intemperanza o fame o altra cattiva abitudine cerchino di fare del male alle pecore²⁷³.

²⁷³ PLATONE, *La Repubblica*, Bari, Laterza, 2006, Libro III, 416a, p. 129

Sulla traccia del paragone precedente, Platone provvede allo stato una serie di leggi che impedisce la prepotenza eventuale dei guardiani²⁷⁴. Il filosofo, nella sua prevenzione contro ogni soperchieria, pone l'accento primario sull'esigenza di una retta educazione, però, accanto all'adeguata formazione intellettuale, sottolinea anche la necessità di altri criteri. In conseguenza si impone che tra i guardiani nessuno possa avere sostanze personali, a meno che non ve ne sia necessità assoluta.

Nella *Repubblica* il divieto della proprietà privata è valido anche circa l'abitazione, visto che il disporre di una casa o di una dispensa, dove non può entrare chiunque lo voglia, è analogamente vietato. Si notano forti restrizioni anche nel caso dello stipendio. Benché i temprati e coraggiosi atleti di guerra ricevano una mercede dagli altri cittadini per il servizio di guardia, la quantità di questa somma viene stabilita secondo le provviste a loro occorrenti: la cifra non può essere né maggiore né minore del fabbisogno annuo.

Platone impedisce ai guardiani anche il contatto diretto con i beni materiali affinché essi non «si riducano simili a selvaggi padroni»²⁷⁵. In questo modo ad essi non è concesso «di maneggiare e di toccare oro ed argento, entrare sotto il medesimo tetto che ne ricopra; né di portarli attorno sulla propria persona, né di bere da coppe d'argento o d'oro»²⁷⁶. L'origine di questi provvedimenti risale alla supposizione platonica che i guardiani nella loro anima abbiano oro ed argento divino, per dono degli dèi. Secondo Platone invece, non sarebbe pio contaminare il possesso dell'oro divino mescolandolo a quello dell'oro mortale perché «numerose sono le empietà che si sono prodotte a causa della moneta volgare, mentre integra resta quella che portano entro di loro»²⁷⁷.

²⁷⁴ Cfr. «Non bisogna dunque stare attenti in ogni modo che i nostri ausiliari non si comportino così con i cittadini, ad evitare che per la loro maggiore forza, anziché esserne benevoli alleati, si riducano simili a selvaggi padroni» in: *ivi*, Libro III, 416b, p. 129

²⁷⁵ *Ivi*, Libro III, 416b, p. 129

²⁷⁶ *Ivi*, Libro III, 417a, pp. 129-130

²⁷⁷ *Ivi*, Libro III, 416e-417a, p. 129

L'astensione dai beni materiali nel caso dei guardiani risulta da un'esigenza fondamentale, perché secondo Platone, se essi acquistassero personalmente terra, case e monete diventerebbero necessariamente «padroni odiosi anziché alleati degli altri cittadini»²⁷⁸. Ciò sarebbe disastroso per tutto lo stato perché i cittadini, con la rottura dell'equilibrio, vivrebbero la loro vita «odiando e odiati, insidiando e insidiati, temendo molto più spesso e molto più i nemici interni che gli esterni»²⁷⁹.

Di conseguenza si può affermare che nel caso di Platone l'abolizione della proprietà privata ricorre a quegli stessi motivi per cui la comunità delle donne e dei figli viene prescritta. Entrambe le comunità, sia la quella dei beni sia quella delle donne e dei figli, servono in primo piano all'instaurazione dello Stato in quanto stabiliscono un'uguaglianza rigorosa tra quelli da cui dipende primariamente il mantenimento dello stato. Dato che queste istituzioni vengono introdotte in base alla *Ragion di Stato*, il loro contenuto morale viene relegato in posizione emarginata. La base di queste leggi è una decisione politica e non morale (anche se in questo caso esse coincidono), poiché l'applicazione dei valori morali nella legislazione non si effettua per l'etica stessa, ma per gli interessi dello stato.

Aristotele, così come fa nel suo discorso sulla comunità delle donne (vedi il capitolo: *Della generazione dei figli*), comincia la trattazione del problema della proprietà con una forte critica nei confronti del sistema platonico. Benché il primato dello stato sia vigente anche nella *Politica*, Aristotele considera l'abolizione della proprietà privata un errore. Il ragionamento dello Stagirita a proposito della critica della comunità dei beni platonica è conforme a quello esposto riguardante la comunità delle donne.

Secondo il filosofo il problema principale della comunità nasce dal fatto che ognuno presta meno attenzione a ciò che è proprietà di molti che a quello che appartiene solo a lui. Gli averi comuni godono sempre di meno interessi perché i proprietari o li curano scarsamente,

²⁷⁸ Ivi, Libro III, 417b, p. 130

²⁷⁹ Ivi, Libro III, 417b, p. 130

solo nella misura in cui li sentono propri, oppure non badano assolutamente ad essi, perché sono convinti che lo facciano altri. Per stabilire un sistema migliore Aristotele prende in considerazione altre opportunità: «i poteri possono essere possessi individuali e i frutti essere messi e goduti in comune (come fanno alcuni popoli), o al contrario, la terra può essere in comune e lavorata in comune, ma i frutti divisi secondo i bisogni individuali»²⁸⁰. Visto che in questi sistemi, grazie alle recriminazioni nei confronti di chi gode di più e fatica di meno da parte di quelli che godono di meno e lavorano di più, molto più facilmente si verifica uno squilibrio tra il godimento ed il lavoro, Aristotele elabora anche un terzo metodo: prescrive che le proprietà siano private e che diventino comuni solo nell'uso.

Il motivo dell'introduzione di questa legge nasce dal fatto che in questo modo «la separazione delle incombenze non provocherà recriminazioni reciproche e ognuno darà contributi maggiori badando a ciò che gli spetta in proprio»²⁸¹. Oltre ad avere vantaggi socio-economici la proprietà privata risulta utile anche dal punto di vista del piacere, perché la libertà nell'uso della proprietà rende possibile una delle fonti dei maggiori piaceri, l'aiuto degli amici, ospiti e compagni.

L'istituzione della proprietà tuttavia non significa che non rimangano territori in possesso dello Stato. Nella *Politica* tutto il territorio viene diviso in due parti, delle quali l'una rimane in proprietà pubblica e l'altra costituisce le proprietà private. Ciascuna di queste parti, secondo Aristotele, deve essere divisa di nuovo in due «cioè della proprietà pubblica una parte deve servire per il culto e l'altra per coprire le spese richieste dalle mense comuni»²⁸².

Per quanto riguarda la proprietà privata, essa deve comprendere una parte vicino ai confini e l'altra vicino al centro della città affinché, «assegnando due lotti a ciascun cittadino, tutti abbiano proprietà in entrambi le parti»²⁸³. Secondo Aristotele in questo modo si può

²⁸⁰ ARISTOTELE, *Politica*, Utet libreria, Torino 2006, Libro II, 5, 1263a, p. 102

²⁸¹ Ivi, Libro II, 5, 1263a, p. 102

²⁸² Ivi, Libro VII, 10, 1330a, p. 308

²⁸³ Ivi, Libro VII, 10, 1330a, p. 308

realizzare la giustizia e l'uguaglianza tra i cittadini e una maggior concordia nelle guerre contro i nemici confinanti. Questo risulta importante dal punto di vista della difesa dello stato, perché in mancanza di questa distribuzione della proprietà la gravità dell'inimicizia dei popoli confinanti sarebbe sottovalutata da quelli che abitano lontano dal confine, ovvero sarebbe sopravvalutata più del giusto da parte dei cittadini confinari.

Nella maggior parte delle utopie cinquecentesche lo schema aristotelico viene invece respinto per dare spazio all'istituzione platonica della comunità dei beni. Nell'*Utopia* di Moro la trattazione della questione risale al primo volume del libro e parte dalla critica delle istituzioni vigenti. Secondo Raffaele Itlodeo «dove c'è la proprietà privata, dovunque si commisura ogni cosa col danaro, non è possibile che tutto si faccia con giustizia e tutto fiorisca per lo Stato»²⁸⁴. Benché il viaggiatore riconosca che con certe leggi²⁸⁵ si potrebbero attenuare i mali del paese, il vero rimedio dei problemi si trova solo nell'abolizione della proprietà privata. Tuttavia il rimanente della trattazione di questo tema incorre in un'aporia.

Visto che la trattazione della questione della comunità dei beni si svolge nel primo libro, il metodo del ragionamento è un po' diverso da quello delle altre argomentazioni. In questa fase dell'opera, infatti, la narrazione si basa su un dialogo tra Moro personaggio e Raffaele Itlodeo: il procedimento puramente acroamatico del secondo libro viene quindi sostituito da un dialogo erotematico. In conseguenza del metodo diverso, l'autore contrappone all'esaltazione della comunità dei beni platonica un'argomentazione di matrice aristotelica.

Il ruolo di Moro personaggio in questo caso è molto importante perché è proprio nella sua opinione che prende corpo il dubbio nei confronti dell'utilità della comunità dei beni.

²⁸⁴ T. MORO, *L'Utopia*, Editori Laterza, Bari 2005, p. 50

²⁸⁵ Cfr. «si potrebbe stabilire che nessuno posseda al di là di un determinata quantità di terra, e fissare per legge la ricchezza in denaro di ognuno, come se si potrebbe per leggere evitare che un principe sia troppo potente o un popolo troppo insolente, poi che non si aspiri alle magistrature per mezzo di brogli o di denaro, né che si rendano necessarie grandi spese a chi le occupa, giacché diversamente gli si porge occasione a rifarsi economicamente per mezzo di frodi e rapine, e si sente poi il bisogno di dar quelle cariche a ricchi, mentre dovrebbero esser rivestite dai saggi», ivi, pp. 51-52

Secondo tale opinione è infatti impossibile vivere bene se tutto è in comune: «In che modo infatti ci sarebbe abbondanza di tutto, se ognuno si sottrae al lavoro? Non è di sprone infatti il pensiero del proprio guadagno. Ognuno sa di poter contare sul lavoro altrui e ciò lo rende infingardo»²⁸⁶.

Sebbene grazie all'intervento polemico di Moro appaia un confronto diretto tra comunione dei beni e proprietà privata, la mancanza di un ragionamento più profondo rende debole la giustificazione di entrambe le posizioni. Moro scarta l'ipotesi della comunità dei beni, perché non riesce «nemmeno immaginarla»²⁸⁷, mentre Itlodeo, invece di elaborare un ragionamento in sede teoretica, cerca di convincere Moro con le sue esperienze *vissute*:

E di ciò non mi meraviglio - replicò lui: - nessuna visione di uno Stato siffatto conforta il vostro spirito, ovvero ve ne fare un'idea falsa. Ma se voi foste stato meco a Utopia e aveste osservato coi vostri occhi dimorando ivi, i costumi e le istituzioni di quei popoli, come ha fatto io, che vi son rimasto più di cinque anni, e non me ne volevo mai tornare, se non fosse stato allo scopo di far conoscere quel nuovo mondo, confessereste allora di non aver mai trovato in nessun luogo un popolo con una buona costituzione politica, tranne che lì²⁸⁸.

Anche se questo metodo, in cui la teoria viene rappresentata dalla pratica, risulta coerente dal punto di visto narrativo, al livello filosofico essa risulta più che scarsa.

Benché Moro non esamini più questo argomento in un capitolo coerente, il concetto della comunità dei beni, a proposito di altri argomenti, riappare ancora nel secondo volume dell'opera. Essa, *in primis*, viene menzionata riguardante le abitazioni, perché la proprietà privata delle case, sulla scia di Platone, viene abolita anche da parte di Moro: in Utopia

non c'è casa che non abbia porta dinanzi, verso la strada, e di dietro verso il giardino, e queste sono a due battenti e s'aprono facilmente a una semplice spinta e si richiudono da sé, ché entra chi vuole, tanto manca in ogni luogo la proprietà privata.²⁸⁹

²⁸⁶ Ivi, p. 52

²⁸⁷ *Ibidem*

²⁸⁸ Ivi, p. 52-53

²⁸⁹ Ivi., p. 60



Sebbene questo sistema già contenga in sé il principio della parità, il Cancelliere completa la legge di origine platonica con un altro provvedimento: sull'isola, per stabilire un'uguaglianza perfetta, le case vengono anche scambiate ogni 10 anni tra i cittadini, tirando a sorte.

La mancanza della proprietà, oltre alla questione dell'abitazione, riguarda anche i beni mobili dell'isola: i vestiti, gli strumenti sono tutti di uso comune allo scopo di soddisfare i bisogni dell'intera società. In conseguenza di questo sistema gli utopiani non usano nemmeno il denaro, poiché grazie alla comunità dei beni, che si realizza attraverso l'autarchia e il baratto, la circolazione monetaria risulta superflua. Per quanto riguarda la valutazione e la stima fatta dell'oro e dell'argento, il cui possesso è proibito ai guardiani della *Repubblica* di Platone, essa si limita a ciò che questi metalli preziosi meritano secondo la loro natura: visto che essi per natura loro sono meno pregiati del ferro, gli utopiani ne fanno solo vasi da notte, catene e ceppi per legare schiavi.

Benché la matrice platonica nel caso di Moro sia indubitabile, c'è una differenza notevole negli obiettivi delle prescrizioni circa la comunità dei beni. Mentre nella *Repubblica* questo ordine viene finalizzato in primo piano per stabilire la salvaguarda della pace, Moro invece di mettere in rilievo la *Ragion di Stato*, pone l'accento primario sul requisito morale. In questo modo la comunità dei beni di Moro restaura il primato dell'etica nei confronti degli interessi dello Stato e stabilisce una società che basata sui valori e non sugli interessi.

Naturalmente la tradizione platonica-moriana sull'argomento viene rievocata anche nelle utopie italiane. Doni nel *Mondo Savio e Pazzo* segue lo schema dei suoi predecessori ed abolisce anche lui la proprietà privata come ostacolo fondamentale della giustizia sociale. La città ideale di Doni, basandosi sul principio dell'uguaglianza, stabilisce una parità assoluta tra i cittadini dove «non era più l'uno che l'altro ricco, tanto mangiava e vestiva l'uno e avea casa

fornita, come l'altro»²⁹⁰. Nella società «tutto era comune, e i contadini vestivano come quei della città, perché ciascuno portava giù il suo frutto della sua fatica e pigliava ciò che gli faceva bisogno»²⁹¹. Il ragionamento sull'introduzione della legge segue la scia di Platone, poiché in entrambi i casi il fine dell'istituzione viene determinato nella prevenzione degli eventuali disagi tra i cittadini. Mentre invece nel caso di Platone la comunità dei beni appartiene agli interessi dello stato, alla salvaguardia della pace, in Doni essa serve solo all'individuo stesso per poter proteggersi da «tanti inganni e falsità mercantili»²⁹² e «dalla turba de' notai, de' procuratori, avvocati»²⁹³.

Appartiene a questa linea platonica anche la *Città del Sole* di Campanella, poiché la proprietà privata anche in quest'opera viene abolita a favore della comunità dei beni. Nel caso dei Solari «tutte cose son comuni; ma stan in man di ufficiali le dispense, onde non solo il vitto, ma le scienze e onori e spassi son comuni, ma in maniera che non si può appropriare cosa alcuna»²⁹⁴. La novità di questa legge rispetto alle altre utopie consiste soprattutto nel fatto che il principio dell'uguaglianza viene applicato non solo ai beni materiali, ma anche a quegli intellettuali. Mentre Platone, Moro, e Doni puntano solo a stabilire di un'uguaglianza economica, Campanella stabilisce una parità in tutti i campi della vita: nella scienza, negli onori ed anche nel divertimento.

Nella concezione campanelliana la proprietà privata risale all'istituzione della famiglia. Secondo lo Stilese il mettere su famiglia fa nascere «l'amor proprio»²⁹⁵ nel petto degli uomini, i quali, in conseguenza di ciò, favoriscono gli interessi privati invece di quelli dello Stato: i potenti, che non hanno paura, diventano rapaci del pubblico, mentre gli impotenti saranno avari, insidiosi ed ipocriti. Visto che la famiglia ostacola la realizzazione

²⁹⁰ A. F. DONI, *Il mondo savio e pazzo* in: *I mondi e gli inferni*, a cura di Patrizia Pellizzari, Einaudi, Torino 1994, p. 165

²⁹¹ Ivi, p. 166

²⁹² *Ibidem*

²⁹³ *Ibidem*

²⁹⁴ T. CAMPANELLA, *La città del Sole*, Adelphi, Milano 1995, pp. 33-34

²⁹⁵ Ivi, p. 34

del principio dell'uguaglianza, Campanella la abolisce, e sulle orme di Platone introduce la comunità delle donne. Benché in questo caso l'influsso platonico sia evidente, c'è anche una differenza notevole che separa i due provvedimenti: Platone fa valere la legge solo per i guardiani, mentre Campanella la applica all'intera società. Il motivo di questa differenza consiste nella diversità degli obiettivi. Platone con la comunità delle donne vuole assicurare solo la pace dello Stato, custodita dai guardiani, mentre Campanella la introduce per stabilire un'economia basata sulla parità.

Sebbene la giustificazione di Campanella a prima vista risulti coerente, a livello teorico essa è molto vulnerabile. All'osservazione aristotelica dell'*Ospitalario* che la comunità dei beni può causare l'inerzia di molti, il Genovese non sa dare una risposta adeguata. Con la scusa di non saper discutere evita il ragionamento filosofico e basa la sua argomentazione sulla sua esperienza personale. Sebbene, nel caso delle utopie, da Moro in poi, il ragionamento fondato sulla conoscenza di chi ha visto in prima persona sia un'abitudine generale, al livello teorico esso non risulta molto valido. Questo tipo di ragionamento rivela subito un altro carattere peculiare delle utopie: il discorso utopico tenta di sanare le proprie aporie sempre attraverso l'espedito della finzione narrativa.

Oltre alla tradizione platonica anche il sistema aristotelico riappare nelle utopie cinquecentesche. La traccia più forte dello Stagirita si presenta proprio in Patrizi, il quale basa l'intera economia della sua *Città felice* sul modello della *Politica*. Sulla scia di Aristotele i territori della città, anche in questo caso, vengono divisi in due parti, delle quali una rimane in uso comune mentre l'altra va in utilizzo privato. Benché Patrizi nella divisione delle zone segua le indicazioni dello Stagirita, nell'elaborazione del loro uso lascia campo al suo genio: mentre nella *Politica* i territori rimasti in possesso dello Stato coprono le spese sia delle

mense comuni sia del culto, nella *Città felice* questa funzione duplice si riduce esclusivamente al finanziamento dei conviti²⁹⁶.

Sebbene questo cambiamento a prima vista possa sembrare una decisione di carattere economico il suo vero motivo è di origine diversa: trascurando le spese del culto Patrizi mette in risalto i suoi scarsi interessi nei confronti della religione ed evidenzia l'importanza del momento di socializzazione del convito.

Per quanto riguarda i territori in uso privato, il Chersino segue fedelmente lo schema aristotelico: divide le possessioni private in tal modo che ciascuno ne abbia una metà ai confini del territorio e un'altra metà più vicino alla città. Nel ragionamento patriziano, che viene elaborato sulle orme di Aristotele, il fine di questa legge consiste nella salvaguardia dello Stato. Secondo Patrizi è una condizione vantaggiosa che i cittadini abbiano delle possessioni private sia al confine, sia in città perché così, in caso di un eventuale attacco, tutti sarebbero coinvolti allo stesso modo nella guerra. Questo provvedimento garantisce l'integrità della società e la sicurezza dello Stato, perché la responsabilità comune rende impossibile che chi è aggredito sia privo di aiuto, oppure che gli assaliti concludano un'alleanza con il nemico.

Anche se Patrizi cerca di seguire conseguentemente il modello aristotelico nel corso dei suoi ragionamenti sulla proprietà privata, lascia un punto scoperto nella sua argomentazione. Infatti Patrizi stralcia un passo dall'argomentazione dello Stagirita perché lo considera contrastante alle sue idee. Si tratta del passo relativo alle possessioni private che secondo l'ipotesi aristotelica dovrebbero essere in uso comune. Naturalmente per Patrizi, che ha in mente la Venezia mercantile e una società aristocratica, questo tipo di gestione dei beni risulta insostenibile, perché pregiudicherebbe gli interessi di alcuni ceti sociali.

²⁹⁶ Cfr. «Nel pubblico, adunque, sieno statuite pubbliche stanze, dove questi conviti si abbiano a celebrare, e del pubblico sia una parte del territorio della città, i cui frutti sieno solamente a questo fine destinati» in: F. PATRIZI DA CHERSO, *La città felice* in: AA. VV., *Utopisti e riformatori sociali del Cinquecento*, a cura di C. Curcio, Zanichelli, Bologna 1941, p. 129

Rafforza questa confusione teorica il fatto che, nonostante il rifiuto della comunità dei beni e dell'uso comune delle possessioni private, il principio della parità non è affatto scartato all'interno dell'opera.

E perché tarlo d'invidia non roda questa già nata e cresciuta pianta, si adacqui il terreno d'intorno con acqua temperata d'egualità, e nelle possessioni private, e nelle degnità; la quale, io credo che vietarà, che non ci nascano questi maledetti tarli, che dividono col morso loro da se stessa l'unita pianta, ed infino alle radici la consumano, onde poi necessariamente segue la totale ruina sua.²⁹⁷

Per capire quest'incongruenza di Patrizi si deve analizzare il suo concetto di uguaglianza. In Patrizi la parità non è un'esigenza morale o un requisito economico: essa è un mezzo della *Ragion di Stato* che serve esclusivamente a prevenire quei conflitti che potrebbero danneggiare l'integrità dello stato. In parole povere, finché un interesse privato non agisce contro il bene dello Stato, esso non trasgredisce le legge della parità. Benché questa visione dell'uguaglianza possa sembrare distorta, per Patrizi risulta molto utile: grazie a ciò diventa possibile che l'esigenza della parità ed il diritto di affermarsi individualmente siano conciliati in un unico sistema socio-economico.

Benché Bonifaccio nella sua *Repubblica delle Api* sfiori solo superficialmente la questione della proprietà privata, in questo testo conciso si delinea una concezione simile a quella di Patrizi. Il trattato, che segue le indicazioni metaforiche di Virgilio²⁹⁸, sostituisce il principio della comunità dei beni con un'altra norma: prescrive che ciascuno debba vivere con il desiderio di accrescere le sue fortune. In conseguenza di questa legge cessa l'economia basata sulla parità, poiché il principio dell'uguaglianza viene abrogato dagli interessi privati. Il motivo però, per cui l'idea della comunità dei beni viene scartata non è etico-morale ma è di origine politica. Bonifaccio nella lettera dedicatoria, indirizzata «alla Santità del Sommo

²⁹⁷ *Ibidem*

²⁹⁸ Cfr. «Innatus apes amor vrget habendi.» in: VIRGILIO, *Georgiche*, v. 177

Pontefice Urbano VIII»²⁹⁹, mette a paragone la Chiesa Cattolica con la Repubblica delle Api. Forse questa comparazione risulta utile dal punto di vista del *captatio benevolentiae* però al livello filosofico ostacola la libertà dell'argomentazione. Dato che il mondo della finzione utopica viene fortemente legato a quello della realtà le possibilità dei ragionamenti si restringono poiché quei tipi di leggi che sono contrari alle istituzioni vigenti nello stato pontificio non possono essere instaurati.

Benché Bonifaccio ribadisca più volte nell'opera l'obiettivo dell'arricchimento personale³⁰⁰, il sessantaduesimo decreto dello statuto - al primo esame - concepisce un'idea contrastante: «stimiamo che sia bene, che i cittadini viuinio in commune fraternamēte in modo, che amino gli altri figlioli, come loro proprij»³⁰¹. Il fatto, che Bonifaccio nell'altra parte dell'opera non faccia menzione di una comunità dei beni, lascia prevedere che questa fratellanza è più un'esigenza emotiva e cristianamente caritatevole che un requisito economico.

Come gli altri utopisti anche Zuccolo prende in considerazione il tema della proprietà privata. Nella sua opera intitolata *Belluzzi, ovvero la città felice* l'argomento in questione viene esaminata in primo luogo dal punto di vista della libertà. Secondo Zuccolo l'eccessiva povertà³⁰² e le soverchie ricchezze³⁰³ sono ugualmente pericolose in una repubblica perché la libertà dello stato può esser conservato solo se tra i cittadini viene stabilita «una certa

²⁹⁹ L. BONIFACCIO, *Repubblica delle Api*, Presso Daniel Bissuccio, Rovigo 1627, p. 3

³⁰⁰ Cfr. «Siano i soldati auezzi alle fatiche, bramosi d'accrescer le loro fortune», in: ivi, p. 34

³⁰¹ Ivi, p. 28

³⁰² Cfr. «[...] chi nulla ha da perdere tiene per nulla la quiete e la tranquillità della republica, ma, pieno d'astio e d'invidia, procura mutazioni e novità, perché nelle turbolenze niente può perdere del suo, ma si bene acquistare assai di quello d'altri. Mal si unisce con la povertà la creanza, la sincerità, l'osservanza della fede; ma si ben vi allignano agevolmente la sordidezza, il furto, la bugia: vizii i quali deturpano la felicità civile o la svellono in tutto dalle radici.» in: L. ZUCCOLO, *Il Belluzzi ovvero La città felice*, a cura di A. A. Bernardi, Zanichelli, Bologna 1929, pp. 36

³⁰³ Cfr. «Partorisce la ricchezza insolenza, ambizione, inerzia, lusso, avarizia; a cui vanno poi dietro liti, risse, fraudi, barrerie e più altri vizii e scelleratezze» in: ivi, p. 36

mediocrità di ricchezza e di fortuna»³⁰⁴. A detta di Zuccolo la modestia e la parità nei beni e negli onori garantiscono il ben fare e la virtù:

Tra cittadini di picciola condizione e pari tra loro di avere e di onori, poco germoglia l'invidia, non vi ha luogo il timore, non il disprezzo, non la boria; non può entrarvi il lusso, non l'avarizia; non introdursi l'uso de' cattivi contratti; non può darvisi contumacia contra le leggi, non imperio violento e crudele; nissuno ha forza da conculcar gli altri, nissuno vive in timore d'essere oppresso³⁰⁵.

Nel caso di Zuccolo la "mediocrità" e l'uguaglianza sono due concetti strettamente collegati perché la parità, che è la causa dell'unione e dell'amore, solo tra i mediocri può essere realizzata: una «città tutta d'uomini mendichi e vili sarebbe una congerie di lezzo e d'inerzia: e tutta di ricchi non possiamo né manco immaginarla, se non vogliamo figurarci uno ammassamento di pochi cittadini e d'infiniti schiavi»³⁰⁶. Quest'ultima affermazione di Zuccolo è una forte allusione - con un timbro di voce contrastante - all'opera, di uguale titolo, di Patrizi, che nella sua struttura sociale divide la sua città in due parti: una "servile e misera" e una "signora e beata". Zuccolo scarta l'idea patriziana del modello aristocratico e ne elabora un altro, più equilibrato, dove il più ricco ha solo «poco da vantaggio»³⁰⁷ e «al più povero»³⁰⁸ non manca niente. Benché come Doni, Moro, e Campanella anche Zuccolo richieda una parità tra i cittadini, egli tuttavia non instaura la legge della comunità dei beni.

Nel caso del *Belluzzi* la salvaguardia della mediocre fortuna dei cittadini, che viene considerata il motivo primario della quiete e della felicità, viene assicurata da leggi precise. Secondo gli statuti i cittadini non possono vendere o affittare i poderi e le vigne, né impegnarli o donarli e non possono esercitare nemmeno l'usura. Questi provvedimenti

³⁰⁴ Ivi, p. 35

³⁰⁵ Ivi, p. 36-37

³⁰⁶ Ivi, p. 37

³⁰⁷ Ivi, p. 36

³⁰⁸ *Ibidem*

assicurano l'uguaglianza economica tra i cittadini che mediante ciò «tutti del pari vivono consolati, senza curarsi di mutar fortuna»³⁰⁹.

Nell'argomentazione di Zuccolo c'è un criterio che distingue il ragionamento da quello degli altri utopisti. Zuccolo inserisce nella sua indagine un nuovo punto di vista, poiché oltre alle questioni etico-morali prende in considerazione anche un aspetto sociologico. Attraverso gli esempi dei Fiorentini e degli Svizzeri elabora una tesi sul rapporto tra l'intelletto e l'amministrazione statale. Secondo Zuccolo gli uomini o «d'animo rimesso o di cervello ottuso si uniscono facilmente a consultare degli affari comuni»³¹⁰, ma quelli che sono di spirito svegliato e d'intelletto acuto, o pensano di sopraffare gli altri o «pur di tirare innanzi i privati interessi senza punto curarsi dei pubblici»³¹¹. A detta di Zuccolo questo è il motivo per cui i Fiorentini, che sono di più vivo ingegno dei Veneziani, rimangono indietro nell'amministrazione statale, e per cui gli Svizzeri e i Grigioni, che sono molto più semplici e rozzi, riescono a conservarsi uniti e uniformi in una repubblica.

Il buon funzionamento degli affari comuni però, oltre ad una natura adeguata, richiede anche un altro requisito: la virtù divina. Secondo Zuccolo la presenza di questa è indispensabile per la felicità, perché è talmente difficile accordare insieme tutti i cittadini affinché pospongano gli interessi privati a favore di quelli pubblici che la prudenza umana in sé non è sufficiente da sola a raggiungere lo scopo.

³⁰⁹ Ivi, p. 39

³¹⁰ Ivi, p. 33

³¹¹ *Ibidem*

3.3 Il commercio, ovvero il mito dell'economia naturale:

La trattazione del commercio nelle utopie risale ai tempi antichi, poiché l'osservazione dell'argomento è già presente anche in Platone. Secondo il filosofo «uno stato nasce perché ciascuno di noi non basta a se stesso, ma ha molti bisogni»³¹². Visto che «è pressoché impossibile fondare lo stato in un luogo che renda superflue le importazioni»³¹³ l'istituzione del commercio³¹⁴ viene postulata in Platone come un requisito fondamentale, senza la quale lo stato non potrebbe funzionare. L'importazione però, oltre a rendere indispensabile l'avvio del commercio, ha influenza anche sull'intera economia:

La produzione interna deve dunque non solo bastare ai cittadini stessi, ma anche rispondere per qualità e quantità alle esigenze di coloro dei quali i nostri cittadini possono avere bisogno³¹⁵.

In conseguenza delle esigenze commerciali, la cui soddisfazione richiede un maggior numero di abitanti, Platone prescrive non solo la necessità di agenti, destinati ad importare e ad esportare le singole merci ma anche l'occorrenza di un maggior numero di agricoltori e di artigiani. Grazie a questi effetti nel sistema platonico il commercio diventa un principio organizzativo dello stato che ha una forza formativa sull'intera società: influisce sulla demografia, sull'economia e sulle condizioni di vita.

L'argomento in questione riappare anche nella *Politica* di Aristotele. Nel nono capitolo del primo libro della *Politica* lo Stagirita comincia la trattazione del commercio con un ragionamento sulla natura e sulla formazione dei traffici. Nella concezione aristotelica l'arte per generare ricchezze viene identificata con il termine crematistica (dalla parola

³¹² PLATONE, *La Repubblica*, Laterza, Bari 2006, Libro II, 369b, XI, p. 77

³¹³ Ivi, Libro II, 370e, XI, p. 78

³¹⁴ «occorreranno quindi altre persone ancora per portargli da un altro stato la roba che gli abbisogna» in: Ivi, Libro II, 370e, XI, p. 78

³¹⁵ Ivi, Libro II, 371a, XI, p. 78

chrèmata che significa gli averi) che ha due forme diverse: «l'una consiste nel commercio e l'altra è pertinente all'amministrazione»³¹⁶. La forma che viene subordinata all'amministrazione è «necessaria ed approvata»³¹⁷ ed indispensabile per il buon vivere. Questo tipo di crematistica rientra nella *oikonomia*³¹⁸, in quanto l'acquisizione della ricchezza sarà finalizzata per assicurare la vita sia della casa, sia della città. A detta di Aristotele questa economia domestica è legittima perché, essendo conforme alla natura, trova nel vivere bene il suo fine o limite. Essa viene realizzata dall'istituzione del baratto secondo natura poiché così la crematistica, rimanendo legata al valore dell'uso, viene volta solo «a soddisfare le condizioni naturali dell'autosufficienza»³¹⁹. Aristotele considera la seconda forma della crematistica contro natura, perché la fa discendere da un esercizio a scopo di lucro di attività aventi un fine proprio. Visto che questo tipo di economia, «fondato sullo sfruttamento reciproco»³²⁰ per accumulare i beni, non tende a completare l'autosufficienza voluta dalla natura, risulta ingiusto, vergognoso, e indegno di uomini liberi ed equilibrati. In questo caso la crematistica prende una forma illegittima perché viene legata al valore di scambio invece a quello dell'uso. Questa degenerazione dell'arte degli acquisti può esser realizzata in tre modi diversi: nella forma del commercio, (allestimenti navi, esportazione merci, vendita), nel prestito ad interesse, e nel lavoro retribuito.

Visto che ogni città consta non di una sola ma di più parti, anche Aristotele – come Platone - differenzia diverse classi sociali. Però, mentre Platone discerne solo tre diversi ceti sociali nella sua *Repubblica*, Aristotele, espandendo il campo della divisione, ne individua otto. I primi sono gli agricoltori che procurano il nutrimento, mentre i secondi sono gli operai, «addetti alle arti senza le quali la città non potrebbe sussistere»³²¹. I terzi consistono nel ceto

³¹⁶ ARISTOTELE, *Politica e Costituzione di Atene*, UTET, Torino 2006, Libro I, 1258a, p. 85

³¹⁷ Ivi, Libro I, 1258a, p. 85

³¹⁸ *Oikonima* indica l'amministrazione della casa nella concezione aristotelica

³¹⁹ ARISTOTELE, *Politica e Costituzione di Atene.*, cit., Libro I, 1257a, p. 81

³²⁰ Ivi, Libro I, 1258b, p. 85

³²¹ Ivi, Libro IV, 1291a, p. 192

dei commercianti che «si dedicano alle vendite e alle compere all'ingrosso e al minuto»³²². La quarta classe è composta dai salariati, mentre la quinta è il ceto dei soldati. Aristotele lascia dubbi sulla sesta classe, poiché dopo la determinazione della quinta passa alla descrizione di quella settima. Benché lo Stagirita non descriva esplicitamente di chi dovrebbe essere costituito il sesto gruppo, forse intendeva il ceto dell'amministrazione della giustizia. La classe settima «è costituita dai ricchi, che con le loro ricchezze, prestano servizi alla città»³²³, mentre quell'ottava «è composta dai funzionari e da quelli che occupano le magistrature della città»³²⁴. Benché all'interno di questi nuovi circoli sociali Aristotele assegni ai commercianti una classe autonoma, diversa da quella dei contadini e degli operai, dal punto di vista dei diritti i tre ceti sociali vengono giudicati allo stesso modo. Nel settimo libro della *Politica*, che osserva la costituzione dello stato perfetto, Aristotele prescrive come legge che i cittadini – cioè quelli che ricoprono un incarico nell'amministrazione – «non devono praticare una vita da operai o commercianti né dovranno essere contadini»³²⁵. La fonte di questo pregiudizio risale alla questione della virtù. Secondo Aristotele gli operai, i commercianti e i contadini vivono una vita ignobile e contraria alla virtù. In conseguenza della loro vita travagliata e della mancanza della libertà dagli impegni di lavoro quotidiano lo Stagirita li ritiene disabili ad assumere carichi di amministrazioni statali. Visto che nello stato perfetto l'esercizio delle funzioni politiche appartiene agli impegni del cittadino, i membri di questi tre ceti sociali non possono essere considerati *cives* e vengono spogliati da tutti i diritti di cittadinanza.

Nell'argomentazione sul commercio di Patrizi si può riconoscere una forte traccia aristotelica. Benché la divisione della struttura sociale nel caso della *Città felice* sia un po' diversa, la considerazione dei commercianti è identica a quella della *Politica*. I commercianti, insieme ai contadini e agli artefici costituiscono una parte servile della società che rimane

³²² Ivi, Libro IV, 1291a, p. 192

³²³ Ivi, Libro IV, 1291a, p. 193

³²⁴ Ivi, Libro IV, 1291a, p. 193

³²⁵ Ivi, Libro VII, 1328b, p. 304

priva di ogni diritto. Il motivo del togliere i diritti anche in questo caso consiste nella mancanza delle virtù. I contadini «non possono acquistarsi l'operazione e gli abiti delle virtù»³²⁶ perchè «tutta la vita spendono in affaticarsi, per far vivere e sè e gli altri»³²⁷. «Non hanno poi forze di salire l'erto e faticoso monte della virtù»³²⁸ nemmeno gli artigiani che «stanno tutta la vita loro discomodi ed occupati, per accomodare e disoccupar altrui»³²⁹. La situazione è simile anche nel caso dei commercianti che menando tutta la loro vita per «i perigliosi travagli dell'instabil mare»³³⁰ lasciano di salire «il sicuro ed immobil monte, nella cui cima ha il suo paradiso e le sue delizie la felicità»³³¹.

Le diverse utopie mostrano notevoli differenze anche al livello della finalizzazione del commercio. Mentre in Platone il mercato serve a provvedere merci mancanti, nella *Città felice* il traffico viene praticato per fini economici e difensivi:

“E perchè nelle guerre (e massimamente quando a lungo durano) e in altre opere ed edifici pubblici si fanno delle spese e ci vanno de' dinari assai, i quali dal territorio solo e da poderi non si possono cavare a sufficienza, è bene che nella città ci sieno delle persone, che si diano all'esercizio del trafficare e del mercatantare per il privato, e che da questo il pubblico, con le gabelle e con le giuste esazioni, si accresca in dinari, per potersi poi a bisogni mantenere nelle spese”³³².

Patrizi anche in questo caso segue la tradizione aristotelica, poiché l'idea del commercio, che deve essere prima di tutto al servizio della città e non degli individui, può essere ricondotta al settimo libro della *Politica*: «la città deve esercitare il commercio per se stessa e non per gli altri»³³³. La politica della *Ragion di Stato* appare anche nella concezione mercantile di Zuccolo. Nella *Porta o vero d'Evandria* i mercanti forestieri, per non estrarre la moneta e

³²⁶ F. PATRIZI DA CHERSO, *La città felice* in: *Utopisti e riformatori sociali del Cinquecento* a cura di C. Curcio, Zanichelli, Bologna 1941, p. 135

³²⁷ *Ibidem*

³²⁸ *Ibidem*

³²⁹ *Ibidem*

³³⁰ *Ibidem*

³³¹ *Ibidem*

³³² *Ivi*, p. 133

³³³ ARISTOTELE, *op. cit.*, Libro VII, 1327a, p. 300

per far camminare il commercio degli Evandrii con «maggiore emolumento»³³⁴, non possono riportare «indietro i danari delle robe vendute»³³⁵. Questo provvedimento che stabilisce un'economia sempre in moto, assolve anche a un'altra funzione importante: grazie a ciò i produttori evandrii possono evitare la disoccupazione dovuta all'importazione perché l'obbligo d'acquisto dei commercianti stranieri garantisce anche loro un'entrata sicura. Il fatto però che il valore dell'importazione non possa superare quello dell'esportazione non svantaggia nemmeno i mercanti forestieri, poiché nella provincia d'Evandria non «mancano merci»³³⁶ da investire con agevolezza qualsivoglia somma di danari»³³⁷.

Per quanto riguarda le altre utopie cinquecentesche il commercio viene relegato in una posizione marginale, visto che l'autarchia e la comunità dei beni, sui quali viene basata in primo piano l'ideologia di queste opere, rendono impossibile il funzionamento tradizionale dell'istituzione del traffico. Questi due caratteri generali che sono assolutamente contrastanti con l'idea dell'economia mercantile mettono in dubbio la ragione d'essere dell'attività commerciale. Grazie all'autarchia la mercatura risulta inutile all'interno di queste opere, poiché i cittadini anche senza traffici possono provvedersi delle cose occorrenti in tutti i campi della vita. La situazione è simile anche nel caso della comunità dei beni che, risalendo al principio di uguaglianza, indebolisce ulteriormente il ruolo del commercio: abolisce gli interessi personali a beneficio di quelli pubblici.

Nell'*Utopia* di Moro la questione del traffico appare in primo piano come una forte critica delle istituzioni commerciali in vigore nell'Inghilterra cinquecentesca. Raffaele Irlodeo nel primo libro dell'*Utopia* fa risalire la decadenza della società inglese del Cinquecento ai problemi economici dello Stato. Secondo il portavoce di Moro l'impoverimento dei ceti più bassi è dovuto alla errata politica economica dei nobili che

³³⁴ L. ZUCCOLO, *La repubblica d'Evandria e altri dialoghi politici*, Colombo, Roma 1947, p. 53

³³⁵ Ivi, pp. 52-53

³³⁶ «si fanno tele di lana e di lino finissime, vasi di creta, di vetro e di cristallo esquisiti, pitture, e sculture rare, bonissime arme da offesa e da difesa, masserie da camera e da cucina di tutta eccellenza» in: ivi, p. 53

³³⁷ Ivi, p. 53

vivono in ozio essi, a mo' di fuchi, delle fatiche altrui, degli affittuari per esempio, e li scorticano a sangue per accrescere le proprie rendite (questa è l'unica economia che conoscono, ma prodighi poi sino a cadere in miseria)³³⁸.

Secondo Raffaele il motivo del depauperamento dei contadini trae la sua origine dall'istituzione delle *enclosures*, cioè dalle recinzioni dei campi privatizzati a favore dei proprietari terrieri. In conseguenza della cupidigia dei nobili i campi vengono trasformati in pascoli, poiché la produzione della lana assicura un reddito molto più grande di quello della coltivazione della terra.³³⁹ Il sistema delle *enclosures* è all'origine dell'accumulazione privata che ha consentito l'origine del capitalismo moderno. L'ovinicoltura porta a una disoccupazione in massa tra gli agricoltori costringendo un intero ceto sociale al furto, all'accatto, al vagabondaggio.

Le *enclosures* oltre a distruggere l'agricoltura approdano anche al rincaro delle altre bestie, perché in conseguenza delle fattorie distrutte e dell'agricoltura scaduta «non c'è chi si curi di allevamento»³⁴⁰. Moro riprova anche l'esportazione esagerata del paese poiché

quando una buona volta avranno portato via da ogni dove le bestie più presto che non possono rinascere, allora sì che diminuiranno a poco a poco le riserve dei luoghi di accaparramento, e per necessità si avrà anche qui a soffrire una straordinaria carestia³⁴¹.

Le affermazioni di Moro sull'economia hanno una grande rilevanza, perché rivelano un diverso modo di vedere: mentre i problemi dell'intera società (la delinquenza, la diversità sociale, la formazione dei ceti nuovi) in altri utopisti vengono esaminati da un punto di vista morale, nell'*Utopia*, l'osservazione trae lo spunto dall'economia.

³³⁸ MORO, *L'Utopia*, Trad. di T. Fiore, Laterza, Bari 2005, p. 22

³³⁹ I nobili non sono «soddisfatti di vivere fra ozio e splendori senz'essere di alcun vantaggio al pubblico, quando non siano di danno, cingono ogni terra di steccate ad uso di pascolo, senza nulla lasciare alle coltivazioni, e così diroccano case e abbattono borghi, risparmiando solo le chiese vi abbiano stalla i maiali; infine, come se non bastasse il terreno da essi rovinato a uso di foreste e parchi, codesti galantuomini mutano in deserto tutti i luoghi abitati e quanto c'è di coltivato sulla terra» in: *ivi*, p. 24-25

³⁴⁰ *Ivi*, p. 26

³⁴¹ *Ibidem*

Moro invece non si limita ad esaminare i problemi del commercio inglese: il Cancelliere nella descrizione dell'isola fittizia di Utopia, tramite la narrazione di Raffaele, presenta un nuovo sistema commerciale che potrebbe essere un rimedio a tutti quei problemi che sono presenti nell'economia inglese. Il commercio in Utopia ritorna ai principi aristotelici della crematistica naturale, poiché viene praticato non per l'accumulazione dei beni ma per il requisito di "viver bene". Moro per stabilire la distribuzione dei beni in maniera equa e giusta abolisce la proprietà privata e promulga il principio dell'uguaglianza. L'istituzione della comunità dei beni vieta la scissione dei ceti sociali, procura un benessere materiale uguale a tutti e pone termine alla soverchieria dei nobili. Per evitare l'accaparramento illegittimo, basato sulla crematistica contro natura Moro respinge il commercio legato al valore di scambio. Il sostentamento del popolo viene provvisto dall'*autarchia* che oltre al commercio del baratto – consentito alla natura - non richiede nessun altro tipo di traffico. La riduzione del commercio fa argine alla speculazione sui cambi, all'istituzione dell'usura, ed all'arricchimento finanziario. Visto che all'interno dell'Utopia l'istituzione del commercio svolge una funzione secondaria, Moro non le dedica particolare attenzione nella legislazione ed accenna solamente a qualche particolarità.

Gli utopiani dopo avere abbastanza provveduto a se stessi «di quel che resta, grano, miele, lana, legno, cocco, porpora, pelli, cera, sego, cuoio ed anche animali, ne esportano in gran quantità in altre regioni, e di tutto regalano un settimo ai poveri del paese e il resto vendono a prezzo moderato»³⁴². Benché grazie a queste esportazioni vengano in possesso di moneta, il guadagno, avente una funzione duplice, viene disposto al servizio della città: lo usano per comprare e riportare in patria «le merci di cui bisognano (che è quasi nulla, se non toglì il ferro)»³⁴³ mentre il resto conservano

³⁴² Ivi, pp. 75-76

³⁴³ Ivi, p. 76

per una difesa in estremi pericoli o in casi improvvisi, soprattutto per assoldare stranieri con grosse paghe (costoro espongono ai rischi di guerra più volentieri dei propri concittadini), ben sapendo che con gran denaro si possono per lo più comprare sinanco i nemici, che o a tradimento o anche a bandiere spiegate vengono alle mani tra di loro³⁴⁴.

La gestione delle esportazioni – oltre alle cose sopradette – svolge anche una funzione formativa nella vita intellettuale degli Utopiani, perché «preferiscono esportare le merci fuori essi stessi, piuttosto che vengano a prenderle gli altri, allo scopo di conoscere meglio popoli stranieri d’ogni parte e di non abbandonar nell’oblio la pratica e la conoscenza»³⁴⁵. Lo scarso interesse nei confronti del traffico marittimo si rivela non solo nella mentalità degli abitanti ma, di conseguenza, anche nella struttura edilizia del paese: sull’isola «per ragioni di commercio non sono molto frequenti gli approdi»³⁴⁶.

I cittadini dell’Utopia all’interno del loro paese non usano denaro, perché lo stato assicura loro tutto ciò che serve loro per una vita felice e modesta. In conseguenza non apprezzano l’oro e l’argento più che non richiede la natura e li considerano di valore inferiore al ferro. Il motivo del disprezzo degli utopiani tra i metalli nobili viene basato ad un ragionamento di pura logica: senza ferro

i mortali non possono vivere, né più né meno che senza fuoco o senz’acqua, mentre intanto all’oro e all’argento nessuna utilità ha concessa la natura, di cui non possiamo agevolmente fare a meno, se non fosse che la follia umana ha dato valore alla rarità³⁴⁷

A sottolineare il loro disprezzo gli utopiani usano questi “metalli preziosi” per due funzioni diversi: «dell’oro e dell’argento, non negli alberghi comuni soltanto, ma anche nelle case private, fanno comunemente vasi da notte o destinati agli usi più vili, e inoltre si formano con gli stessi metalli anche catene e grossi ceppi per legare schiavi»³⁴⁸. Considerano con lo stesso

³⁴⁴ *Ibidem*

³⁴⁵ *Ivi*, p. 96

³⁴⁶ *Ibidem*

³⁴⁷ *Ivi*, p. 77

³⁴⁸ *Ivi*, p. 78

disdegno anche le pietre preziose, le perle, i diamanti e i granati che usano solo per ad ornare i bambini perché comprendono che tali inezie servono solo a ragazzi.

Nella mentalità degli utopiani possiamo riconoscere la crematistica naturale di Aristotele. Anche loro rifiutano l'uso illegittimo del denaro perché lo considerano come un mezzo di accumulazione che rischia di distruggere la coesione della società. Le possibilità di speculazione sul valore del denaro sono un alto rischio abolito dalla società utopiana, insieme con l'esistenza della finanza e dell'usura proprie del sistema monetario. All'interno del paese le merci hanno solamente un valore di uso, così il commercio contro natura, legato al valore di scambio, non può acquistare spazio nell'economia di Utopia. In conseguenza, la ricchezza dei cittadini ha un limite, viene legata alla crematistica naturale, consiste nei beni necessari alla vita utili alla comunità dello stato e della casa. Visto che questa economia non deriva dallo scambio commerciale, non rappresenta un eccesso e non è illimitata, realizza tutte quelle esigenze che prescrive Aristotele nell'ottavo capitolo del primo libro della *Politica* sui requisiti della ricchezza naturale.

Dato che la comunità dei beni e l'autarchia sono principi fondamentali anche della società di Campanella, nell'economia dei Solari si possono rintracciare le stesse caratteristiche che si possono osservare nel caso degli Utopiani. Invece mentre in Moro il commercio si svolge per tre motivi diversi (per l'importazione dei merci mancanti, per il guadagno di difendere la città e per conoscere meglio gli altri popoli) il traffico dei Solari si limita solo ad acquisizione di «quelle cose che essi non hanno»³⁴⁹. Per poter recuperare le cose occorrenti anche loro vendono le merci in sovrabbondanza, però mentre gli utopiani preferiscono esportare loro stessi gli oggetti in vendita, i Solari «fanno venire d'ogni parte del mondo mercanti a loro per smaltir le cose soverchie»³⁵⁰.

³⁴⁹ T. CAMPANELLA, *La città del Sole*, Adelphi, Milano 1995, p. 57

³⁵⁰ *Ibidem*

In due utopie dell'epoca si manifesta anche un ripudio assoluto nei confronti dell'attività commerciale. Nel *Mondo savio e pazzo* di Doni, dove la società, come in Moro, si basa sul principio della comunità dei beni e dell'autarchia, «ciascuno portava giù il suo frutto del sua fatica e pigliava ciò che gli faceva bisogno»³⁵¹. Grazie ad un estremo livello dell'autosufficienza Doni esclude dal traffico di scambio i commercianti per far disperdere «tanti e tanti inganni e falsità mercantili»³⁵². Doni elimina i mercanti non solo per assicurare la coesione della comunità, ma anche per far mandare in «malora la stradera, il braccio, lo stajo, la mina, la canna e tante misure che sono al mondo per istraziar la gente»³⁵³.

Benché Zuccolo nella *Porta o vero d'Evandria* consenta ancora l'attività commerciale nel *Beluzzi o vero della Città felice* radicalizza il suo punto di vista. Visto che, secondo Zuccolo, i forestieri corromperebbero i buoni costumi dei cittadini, i mercanti vi introdurrebbero solamente delizie vane ed i banchieri distruggerebbero con i cambi l'intera comunità, all'interno dell'utopia l'istituzione del commercio viene rifiutata. Però Zuccolo con questa proibizione aggiunge un nuovo aspetto alla questione dei traffici: vuole proteggere i suoi cittadini non solo dalle differenze sociali causate dalle circostanze materiali diverse ma anche dalla conseguenze di queste, che distruggendo l'anima, possono corrompere i buoni costumi.

Il commercio come tema "critico" non appartiene esclusivamente alle opere utopiche cinquecentesche, poiché la trattazione dell'argomento riappare anche in altri generi dell'epoca. Questo interesse per la questione del commercio negli scritti degli intellettuali italiani risale a due motivi differenti: esso da una parte nasce da quei grandi sconvolgimenti nelle mentalità che il succedere dell'economia monetaria all'economia naturale ha comportato

³⁵¹ A. F. DONI, *Il mondo Savio e Pazzo* in: *I mondi e gli inferni*, a cura di P. Pellizzari, G. Einaudi, Torino 1994, p. 166

³⁵² *Ibidem*

³⁵³ *Ibidem*

a cavallo fra Tre e Cinquecento³⁵⁴, da un'altra è dovuto anche alla crisi del commercio italiano nell'età delle scoperte Atlantiche e dello spostamento del baricentro commerciale ed economico da Est ad Ovest, con la conseguente crisi dell'economia italiana. La forte critica nei confronti della civiltà urbana e dell'economia monetaria diventa un *tópos* letterario nell'epoca che il suo ideale ritrova - oltre al rifiuto della civiltà del denaro - in una società immaginaria, ugualitaria, priva di ogni spirito di lucro e di avarizia. Questa fuga dal mondo corrotto dalla moneta consiste in un ritorno al mito dell'età d'oro quando la competizione sociale e politica, la perfidia, l'invidia e la vanità nei bisogni e nei desideri (riguardino l'alimentazione, il vestiario o l'abitazione) ancora non hanno depravato la società immacolata, pastorale, non commerciale³⁵⁵. Questo *tópos* letterario risale fino alla *Commedia*³⁵⁶ di Dante, come grande diffusore del pensiero antico, e continua il suo luminoso percorso nella letteratura del umanesimo con il mito dell'Età dell'oro, nelle opere di Lorenzo de' Medici³⁵⁷, Poliziano³⁵⁸, Palmieri, Gaspara Stampa³⁵⁹, Giovanni della Casa³⁶⁰, Guicciardini³⁶¹ e

³⁵⁴ Cfr., C. BEC, *Economia negli scrittori italiani fra Tre e Cinquecento*, in: AA.VV., *Storia d'Italia*, Annali II, Einaudi, Torino 2002, p. 449

³⁵⁵ Cfr., *ivi*, pp. 450-451

³⁵⁶ «Fiorenza dentro dalla cerchia antica, / ond'ella toglie ancora e terza e nona, / si stava in pace sobria e pudica. / Non avea catenella, non corona, / non gonne contagate, non cintura / che fosse a veder più che la persona» in: D. ALIGHIERI, *La Divina Commedia, Pd XV*, vv. 96-101

³⁵⁷ «Teneva occulte nel ventre la terra / le triste vene in sé d'ogni metallo, / né il fèr disio i cor mortali afferra / d'oro; e non era per paura giallo; / né ferro si trovava atto alla guerra; / né col freno o col piè suona il cavallo; / né il bronzo propagava la memoria; / né sete alcuna era di mortal gloria. [...] Nereo quieto e ciascuna sua figlia / d'Argo ancor la prima ombra ne' lor regni / non avièn visto, pien di meraviglia, / o da remo o da vento muover legni; / né misurare il mare e i liti a miglia, / con mille altri dannosi e nuovi ingegni. / D'isole ancor non s'era il nome udito, / pareva finissi il mondo ove era il lito» in: L. DE' MEDICI, *Selve d'amore, Selva seconda*, vv. 98-99, in: *Opere di Lorenzo de' Medici*, Laterza, Bari 1913, Volume I, p. 277

³⁵⁸ «In cotal guisa già l'antiche genti / Si crede essere godute al secol d'oro: / Né fatte ancor le madri eron dolenti / De' morti figli al marzial lavoro; / Né si credeva ancor la vita à venti; / Nè del giogo doleasi ancora il toro: / Lor case eran fronzute querce e grande, / Ch'avean nel tronco mèl, né' rami giande. / Non era ancor la scelerata sete / Del crudeo oro entrata nel bel mondo: / Vivansi in libertà le genti liete» in: A. POLIZIANO, *Le stanze per la giostra del Magnifico Giuliano di Piero de' Medici*, Stanze 20-21, in A. POLIZIANO, *Le Stanze, l'Orfeo e Le Rime*, Tipografia Olivero e C., Torino 1921, pp. 52-53

³⁵⁹ «Felice il tempo antico e fortunato, / quando era il mondo semplice e innocente, / poco a le guerre, a le rapine usato! / Allor quella beata a queta gente, / sotto una amica e cara povertate, / menava i giorni suoi sicuramente» in: G. STAMPA, *Rime d'amore, CCXLII, Egli è alla guerra: ella ne trema, e rimpiange l'età che conobbe guerre* in: G. STAMPA, *Rime di Gaspara Stampa e di Veronica Franco*, a cura di Abdelkader Salza, Laterza, Bari 1913, p. 133

³⁶⁰ «O rivi, o fonti, o fiumi, o faggi, o querce/onde il mio mondo novello ebbe suo cibo/in quei tranquilli secoli de l'oro,/deh, come ha il folle poi, congiando l'esca, cangiato il gusto, e come son questi anni, da quei diversi, in povertate e 'n guerra!» in: G. DELLA CASA, *Rime, Sonetto LXI*, vv. 25-30, Einaudi, Torino 2003, p. 204

Castiglione, anche nel Quattro e nel Cinquecento. Benché il mito letterario dell'economia naturale mostra una continuità ininterrotta, le fonti dalle quali esso trae origine sono diverse.

Nella letteratura italiana le prime critiche al mondo regolato dalla moneta hanno origine religiosa: esse «procedono da un lato dal motivo cristiano della felicità perduta, anch'esso cristallizzato nel mito del Paradiso Terrestre, e dall'altro dalla costante diffidenza dei moralisti cristiani nei confronti della ricchezza, simbolizzata anch'essa dal denaro»³⁶². Alla fine del XV secolo la scoperta del Nuovo Mondo dà un nuovo impulso all'immagine letteraria dell'economia naturale. Con le scoperte geografiche si rinvigorisce anche quell'idea, costante nel Medioevo, che esista un luogo di felicità nascosta in paesi sconosciuti e lontani. Le descrizioni delle nuove terre si nutrono anche del *tópos* del naturalismo, poiché nella vita dei selvaggi si credette di incontrare l'immaginario stato di natura, appunto l'età dell'oro. Al successo del *tópos* antimonetario ha inoltre contribuito anche la rifeudalizzazione ed il conseguente sviluppo di una mentalità di corte.³⁶³ Nella letteratura cortigiana il mito dell'età di natura riappare in una forma degradata: gli attributi topici dell'età dell'oro consistono nel celebrare i principi. I canoni della società naturale svolgono una funzione importante anche nella formazione dell'ideale della corte, poiché Castiglione³⁶⁴ raffigura secondo questi canoni «il secolo che realizzerà il principe ideale fra le vere ricchezze della virtù e grazie alla collaborazione del cortigiano servitore e precettore del monarca»³⁶⁵

Tutte queste influenze socio-culturali ed etico-religiose e la loro fortuna nei diversi generi letterari hanno contribuito organicamente alla formazione del pensiero utopico italiano

³⁶¹ «Semplicissimi di costumi e contenti di quel che produce la benignità della natura, non sono tormentati né da avarizia né da ambizione» in: F. GUICCARDINI, *Storia d'Italia*, II, Laterza, Bari 1929, p. 130

³⁶² C. BEC, *op. cit.*, p. 449

³⁶³ Cfr., Ivi, p. 461

³⁶⁴ «Ma se il nostro cortegiano farà quello che avevamo detto, tutte le ritroverà nell'animo del suo principe, ed ogni di ne vedrà nascer tanti vaghi fiori e frutti, quanti non hanno i deliziosi giardini del mondo; e tra se stesso sentirà grandissimo contento, ricordandosi avessi donato non quello che donano i sciocchi, che è oro ed argento..., ma quella virtù che forse fra tutte le cose umane è la maggiore e la più rara, cioè la maniera e 'l modo di governar e di regnar come si dee; il che solo basteria per far gli omini felici e ridur un'altra volta al mondo quella età d'oro» in: B. CASTIGLIONE, *Il libro del cortegiano*, Libro IV, 18, UTET, Torino 1964, p. 469

³⁶⁵ C. BEC, *op. cit.*, p. 463

circa il commercio. Il percorso del mito dell'economia naturale non si esaurisce alla fine del Cinquecento, poiché esso continua a vivere anche nella tradizione utopica cinque e seicentesca.

Concludendo quest'analisi si può affermare che - nonostante la realtà comune - le visioni utopiche circa il commercio si diversificano assai. Moro ritorna all'ideale aristotelica della crematistica naturale per stabilire un commercio che contrariamente alla tendenza dell'epoca di accumulare beni punta sul requisito del benessere pubblico. Per un altro verso il commercio dell'Utopia è un mezzo della *Ragion di Stato*, perché grazie all'entrata derivante dall'esportazione viene assicurata la difesa militare della città. Oltre di tutto, il commercio intraprende anche una funzione istruttiva in quanto dà possibilità agli utopiani di poter conoscere i costumi diversi degli altri popoli.

Benché anche Patrizi prenda spunti dalla *Politica* di Aristotele, la sua concezione sul commercio è ben diversa da quella di Moro. Nella sua città ideale, che da una parte viene ispirata proprio dal mito di Venezia, al commercio viene dedicato una grande importanza: «l'esercizio del trafficare»³⁶⁶ si pone come un'esigenza fondamentale della città, senza il quale non si potrebbe garantire il pagamento delle spese della società.

In conseguenza del fatto che Patrizi per motivi di «Ragion di Stato» non rifiuta per niente nemmeno l'altra forma della crematistica, quella fondata «sullo sfruttamento reciproco», la reminiscenza aristotelica va cercata altrove. Questa volta la traccia dello Stagirita si riconosce proprio nel carattere aristocratico della società: entrambi i scrittori lasciano privi di ogni diritto i mercanti e li escludono dall'amministrazione.

Contrariamente alla *laudatio* di Patrizi nei confronti della città lagunare e di una città aristocratica, Doni stabilisce una società che viene basata primariamente sul principio dell'uguaglianza. Nel suo caso il commercio viene proibito proprio per evitare un'eventuale

³⁶⁶ Ivi, Libro I, 1258b, p. 85

scissione all'interno del corpo sociale. Nel rifiuto di Doni possiamo riconoscere anche un'aspra critica nei confronti dei mercanti dell'epoca, poiché l'abolizione dei traffici è entrata in vigore proprio per proteggere i cittadini dalla furberia dei commercianti.

Questa critica è fortemente presente anche in Zuccolo, la cui visione sul commercio è molto simile a quella di Doni. La differenza tra di loro consiste nel fatto che Zuccolo rifiuta la presenza dei mercanti per un altro motivo. Mentre la proibizione di Doni è finalizzata per conservare l'integrità della società, la quella di Zuccolo è di fine etico: con l'allontanamento dei forestieri cerca di evitare l'introduzione dei costumi corrotti.

Nella *Città del Sole* di Campanella quest'interesse nei confronti dell'argomento cala decisamente. Il motivo di questo disinteresse nasce dal fatto che il trafficare dei Solari si limita esclusivamente all'acquisizione della merce ne cui essi sono privi. In questo caso il commercio rimane un'attività fine a sé stessa, a cui non appartiene nessun'altra funzione, né formativa, né finanziaria, né morale.

3.4 Alimentazione

Benché lo studio scientifico dell'alimentazione abbia avuto inizio solo con il XVIII secolo, la questione dell'eutrofia viene già trattata nella *Repubblica* di Platone. Il filosofo, nel dodicesimo capitolo del secondo libro, trattando le esigenze della vita organizzata all'interno dello Stato semplice e primitivo, descrive anche i requisiti per la buona alimentazione dei cittadini:

Si nutriranno di farine ricavate dall'orzo e dal frumento ora cuocendole ore impastandole, e serviranno belle focacce e pani su canne o foglie pulite. Sdraiati su giacigli cosparsi di smilace e di mirto, banchetteranno bene in compagnia dei loro figlioli e ci berranno sopra vino³⁶⁷.

Questa prima descrizione, conseguenza dell'osservazione di Glaucone sul fatto che Socrate voglia far «pranzare la gente senza pietanze»³⁶⁸, si completa con un nuovo elenco: alla lista precedente, oltre al sale, alle olive ed al formaggio, viene aggiunto anche il requisito della cottura degli «alimenti propri della campagna, cipolle e legumi»³⁶⁹. I provvedimenti della *Repubblica* prevedono anche il consumo dei fichi, dei ceci, e delle fave, nonché anche quello delle bacche di mirto e delle ghiande abbrustolite sul fuoco.

La descrizione platonica dell'alimentazione, svolge non solo una funzione prettamente dietetica ma anche una funzione tematica, poiché da essa prende spunto l'osservazione di «uno stato più civile e più ricco di comodità»³⁷⁰. Questa pretesa della nuova concezione di Stato, che si basa su esigenze più ricercate degli abitanti e non su quelle necessarie, la prima volta si presenta nell'obiezione di Glaucone: «Se, o Socrate, avessi costituito uno stato di

³⁶⁷ PLATONE, *Repubblica*, Laterza, Bari 2006, Libro II, 372b, XII, p. 80

³⁶⁸ Ivi, Libro II, 372c, XIII, p. 80

³⁶⁹ Ivi, Libro II, 372c, XIII, p. 80

³⁷⁰ Ivi, p. 16

porci, con quali altri cibi li avresti pasciuti se non con questi?»³⁷¹. A detta di Glaucone i provvedimenti devono esser adeguati all'uso comune, nel senso che lo Stato, per non metter a disagio la gente, deve procurare anche «di quelle pietanze e quei pasticcini»³⁷² che sono «in uso anche oggidì»³⁷³. Socrate non condivide l'opinione di Glaucone perché secondo lui le esigenze che vanno al di là del necessario conducono alla nascita di uno stato gonfio di lusso che non ha niente a che fare con una repubblica sana. Il problema dello *stato rigonfio*³⁷⁴ nasce primariamente dal fatto che in conseguenza delle nuove pretese la repubblica deve essere ingrandita, perché «quella sana non basta più: si deve accrescerla di mole e riempirla di una massa di gente la cui presenza negli stati non è imposta dalla necessità»³⁷⁵. La presenza di questi nuovi elementi però moltiplica anche la fonte degli eventuali problemi: visto che quel territorio che prima era sufficiente a nutrire i suoi abitanti adesso risulta piccolo, lo stato deve prendere una porzione del territorio dei vicini per aver abbastanza terra per pascolare e arare. Questa necessità di conquista però può provocare anche risultati sconcertanti: in conseguenza di essa nascono guerre territoriali che per gli stati sono la massima «fonte di mali privati e pubblici»³⁷⁶. Socrate scarta l'idea dello stato di lusso non solo per l'esigenza della salvaguardia della pace ma anche per motivi di salute: secondo lui con un simile regime di vita gli abitanti della repubblica sarebbero «costretti [...] a ricorrere ai medici molto più di prima»³⁷⁷.

La questione dell'alimentazione riappare anche nelle utopie rinascimentali, sebbene con caratteristiche assai differenti in ciascuna di esse. Nel caso dell'*Utopia*, dato che Moro non porta particolare interesse nei confronti della questione, la descrizione dei costumi alimentari degli isolani si limita solo ad alcune affermazioni. Il motivo delle scarse

³⁷¹ Ivi, Libro II, 372d, XIII, p. 80

³⁷² Ivi, Libro II, 372e, XIII, p. 80

³⁷³ Ivi, Libro II, 372e, XIII, p. 80

³⁷⁴ Ivi, Libro II, 372e, XIII, p. 80

³⁷⁵ Ivi, Libro II, 373b, XIII, p. 81

³⁷⁶ Ivi, Libro II, 373e, XIV, p. 81

³⁷⁷ Ivi, Libro II, 373d, XIII, p. 81



informazioni dietetiche germoglia nel fatto che l'interesse di Moro si volge più alla considerazione del *come* che a quella del *cosa* mangiare. Moro descrive invece dettagliatamente i costumi conviviali utopiani:

i vari gruppi di famiglie prendono il loro pasto in comune, in locande speciali, sorta di ristoranti comunitari, e la lista delle vivande è sempre delicata e deliziosa. L'Utopiano rimane, in via di principio, libero di approntarsi il cibo a casa propria, ma chi potrebbe aver voglia di farlo? Un ordinamento immutabile regola il pasto comune: i giovani sono mischiati ai vecchi, ma debbono rendere a questi ultimi a rispetto dovuto. Ogni pranzo della sera è sempre accompagnato da musica, e al termine di esso vengono arsi dei profumi³⁷⁸.

Grazie al racconto di Raffaele - oltre alla descrizione del pasto - si rivelano anche quelle bevande con cui gli utopiani si tolgono la sete: essi «per bevanda usano vino d'uva o di mele o pere, e non di rado acqua pura»³⁷⁹ nella quale «spesso anche vi fan bollire miele o liquirizia, di cui hanno non poca quantità.»³⁸⁰

Le informazioni sui cibi sono ancora più scarse poiché, in mancanza di una descrizione diretta, tutte le notizie devono essere ricavate in modo indiretto. Esse non più chiaramente reperibili all'interno della descrizione del mercato: Moro descrive che all'interno della città ci sono alcune piazze, dove «si portano non solo erbaggi, frutta e pane, ma anche pesci, [...] quadrupedi o uccelli da mangiare»³⁸¹. A proposito di questi animali da macello Moro tiene a precisare due cose. Il Cancelliere mette in rilievo subito che il compito di beccaio e macellaio viene assegnato esclusivamente agli schiavi, perché il macellare gli animali estinguerebbe nel cuore degli utopiani il sentimento della pietà. L'altra osservazione di Moro pertinente alla macellazione riguarda la posizione del mattatoio. Esso viene collocato alla periferia per non «introdurre in città cosa alcuna sudicia o immonda, dalla cui putrefazione l'aria contaminata potrebbe diffondere la peste»³⁸². Come si vede Moro

³⁷⁸ B. BACKZO, *Utopia* in: *Enciclopedia*, Einaudi, Torino 1981, XIV, pp. 856-920, cfr. p. 862

³⁷⁹ T. MORO, *L'Utopia*, Bari, Laterza, 2005, p. 58

³⁸⁰ *Ibidem*

³⁸¹ *Ivi*, p. 70-71

³⁸² *Ivi*, p. 71

stabilisce un'eutrofia *sui generis* dove le considerazioni morali e igieniche assumono un ruolo più significativo di quelle dietetiche.

Il disinteresse di Moro nei confronti delle questioni dietetiche è dovuto al fatto che il bere ed il mangiare «vengono considerati i piaceri più bassi di tutti, perché non schietti e puri; non vengono mai, infatti, se non uniti a dolori opposti»³⁸³. Di conseguenza si può affermare che il costume alimentare degli utopiani si oppone a quella illustrata da Glaucone: mentre nella Repubblica il mangiare ed il bere sono una questione rilevante, «di siffatti piaceri [...] in Utopia si pensa che non c'è da far gran conto, se non quanto necessità richiede».³⁸⁴

Nel caso della *Città felice* la nutrizione svolge una funzione importante, perché viene considerata un fondamento indispensabile della felicità. Secondo Patrizi se «noi vogliamo, che l'uomo possa venire a bere dell'acque di questo rivo»³⁸⁵, cioè che l'uomo sia felice e beato, «è bisogno che noi, a tutto nostro potere, conserviamo intero e tenace il legame, col quale il corpo sta all'anima legato»³⁸⁶. L'importanza di questo legame nasce dal fatto, che - a detta del Chersino - solo da esso dipende la durata della vita: «tanto tempo vive l'uomo, quanto l'anima sta col corpo legata»³⁸⁷. La salvaguardia di questo vincolo è il compito dei diversi spiriti, primi strumenti dell'anima, perché sono essi a tener insieme l'unità del corpo e dell'anima. Il ruolo della nutrizione consiste proprio nella generazione di questi spiriti, poiché se gli uomini «non pigliano nutrimento»³⁸⁸ lo stomaco «non fa chilo»³⁸⁹ e di conseguenza non possono nascere gli spiriti necessari. Benché nel caso di Patrizi la felicità mundana non venga mai subordinata alla beatitudine, la nutrizione non si limita solo alla ricerca dei piaceri mondani. In conseguenza del fatto che l'alimentazione - con la garanzia della vita - rende possibile anche l'apprendimento delle virtù, essa oltrepassa così le sue funzioni biologiche. La

³⁸³ Ivi, p. 92

³⁸⁴ *Ibidem*

³⁸⁵ F. PATRIZI DA CHERSO, *La città felice* in: AA. VV., *Utopisti e riformatori sociali del Cinquecento*, a cura di C. Curcio, Zanichelli, Bologna 1941, p. 123

³⁸⁶ *Ibidem*

³⁸⁷ Ivi, p. 124

³⁸⁸ *Ibidem*

³⁸⁹ *Ibidem*

nutrizione dunque oltre ad essere un obiettivo, è considerata anche un mezzo, visto che senza di essa l'acquisto della virtù non potrebbe realizzarsi.

L'interesse del Chersino però non si limita solo alle questioni teoriche. Analogamente a Platone, prepara un elenco dei cibi di cui gli uomini devono alimentarsi. Secondo Patrizi affinché l'uomo «viva, e viva senza impedimento»³⁹⁰ esso deve «cibarsi di pane o di legumi o di frutta o di carne»³⁹¹ e deve «bere o vino o acqua, o bevande composte dall'arte»³⁹². Benché gli studi di medicina di Patrizi svolgano sempre un ruolo importante nell'elaborazione delle leggi, nel caso delle prescrizioni alimentari le eventuali osservazioni mediche non vengono prese in considerazione: Patrizi punta sul costume dell'epoca, mentre le innovazioni vengono trascurate.

Nella *Città del Sole* di Campanella la questione dell'alimentazione svolge un ruolo importante non solo dal punto di vista della letteratura utopistica ma anche da quella della dietetica. Lo Stilese, in netto anticipo sui tempi, elabora un nuovo sistema di alimentazione: scoprendo la dietetica inventa un menù preparato dai medici³⁹³ nel quale «confluiscono concezioni del mondo contadino e nostalgie di un „buon tempo andato”, oltre alle immagini delle meraviglie che giungono dal Nuovo Mondo»³⁹⁴. I Solari «mangiano carne, butiri, mele, cascio, dattili, erbe diverse»³⁹⁵, distinguono «i cibi utili dalli disutili»³⁹⁶, cambiano spesso tipi di alimenti e mangiano a seconda dei consigli medici e a seconda delle stagioni: «una fiata mangiano carne, una pesce ed una erbe, e poi tornano alla carne per circolo, per non gravare né estenuare la natura.»³⁹⁷ Benché I Solari, in conseguenza del fatto che «non volean uccidere

³⁹⁰ Ivi, p. 125

³⁹¹ *Ibidem*

³⁹² *Ibidem*

³⁹³ L'idea dei consigli dietetici da parte dei medici si trova anche in Moro, però nell'*Utopia* essa riguarda solo i malati.

³⁹⁴ V. TETI, *Le culture alimentari nel Mezzogiorno continentale in età contemporanea*, in: AA.VV., *Storia D'Italia, Annali, XIII volume, L'Alimentazione*, Einaudi, Torino 1998, p. 121

³⁹⁵ T. CAMPANELLA, *La città del Sole*, Adelphi, Milano 1995, p. 60

³⁹⁶ Ivi, p. 61

³⁹⁷ *Ibidem*

gli animali, parendo crudeltà»³⁹⁸ prima si limitassero solo al consumo dei vegetali, poi, vedendo che «era crudeltà ammazzar l'erbe, che han senso, onde bisognava morire»³⁹⁹ hanno considerato «che le cose ignobili son fatte per le nobili, e magnano ogni cosa»⁴⁰⁰. Fanno eccezione solo per i cavalli ed i bovi perché li considerano «animali fruttuosi». Nella preparazione del menu giornaliero, oltre alle peculiarità stagionali, vengono prese in considerazione anche le esigenze dovute al carico di lavoro: «si dona a ciascuno [...] piatto di pietanza e minestra, frutti, cascio»⁴⁰¹ secondo il suo esercizio. Benché la preparazione dei pasti spetti ai cuochi, l'elaborazione del menu è un compito medico: sono sempre i medici ad avere cura di «qual sorte di vivanda conviene, e quale alli vecchi e quale alli giovani, e quale all'ammalati»⁴⁰².

Per quanto riguarda il bere i Solari sono molto misurati: il vino, «senza necessità grandissima»⁴⁰³, non è concesso ai fanciulli fino ai diciannove anni. Da quell'età in poi sia gli uomini che le donne lo possono bere, ma mescolato con l'acqua, poiché solo ai «vecchi di cinquanta anni in su»⁴⁰⁴ è consentito il consumo del vino puro.

Alla luce dei provvedimenti precedenti risulta chiaro che l'alimentazione dei Solari è un sistema complesso: sebbene essa si basi sulla logica, rappresentata dai consigli medici, vive in simbiosi anche con la convinzione religiosa. Da questo fatto però consegue anche un'altra affermazione: visto che la simbiosi della religione e della logica è valida non solo per l'alimentazione ma per l'intera concezione della città, la trattazione della nutrizione si trasforma in una *mise en abyme*, poiché rispecchia in sé quell'intero sistema di cui esso stesso fa parte.

³⁹⁸ *Ibidem*

³⁹⁹ *Ivi*, pp. 60-61

⁴⁰⁰ *Ivi*, p. 61

⁴⁰¹ *Ivi*, p. 40

⁴⁰² *Ibidem*

⁴⁰³ *Ivi*, p. 61

⁴⁰⁴ *Ibidem*

Sebbene in una forma molto meno complessa, l'argomento del cibarsi si presenta anche nella *Repubblica delle Api*, poiché Bonifacio, nella cornice dell'opera, descrive i costumi alimentari degli aborigeni dell'isola: essi «si dilettauano della caccia, et di trar d'arco beueano l'acqua, et di herbe, et altri grossi cibi si nutriuano, mostrando però d'esser di natura assai piaceuole, e trattabile»⁴⁰⁵. La descrizione di Bonifaccio cambia ottica rispetto alle altre utopie: mentre in Moro, in Campanella o in Patrizi le osservazioni dei costumi alimentari descrivono uno stato idealizzato della nutrizione, quelle di Bonifaccio registrano le usanze alimentari di una società che ancora non è socializzata. In tal modo cambia la funzione della descrizione perché acquista un ruolo ben diverso rispetto a quello delle opere precedenti: questa volta la trattazione dell'alimentazione, invece di dare un modello da seguire, è finalizzata per rappresentare un tipo di vita, un modello di società, che ancora non è ridotto «ad una vita religiosa, e ciuile»⁴⁰⁶. Il disinteresse di Bonifaccio nei confronti della vera forma della dietetica viene ribadito anche dal fatto che i cento provvedimenti dell'opera, elaborati per socializzare il popolo selvaggio, non contengono né indicazioni né suggerimenti sul modo opportuno del cibarsi.

Anche Zuccolo sfiora l'argomento della nutrizione in entrambe le sue opere. Nel caso del *Belluzzi ovvero la città felice* l'alimentazione sana viene considerata una di quelle «sodezze di prudenza»⁴⁰⁷ tramite le quali i cittadini riescono mantenere così «ferma la costituzione»⁴⁰⁸ della loro repubblica, e «si stabilite»⁴⁰⁹ le leggi, che «né incostanza di fortuna, né malvagità d'uomini siano abili a distornarle»⁴¹⁰. Secondo il racconto del capitano Belluzzi nella Città

⁴⁰⁵ L. BONIFACCIO, *Repubblica delle Api*, Presso Daniel Bissuccio, Rovigo 1627, p. 10

⁴⁰⁶ *Ivi*, p. 11

⁴⁰⁷ L. ZUCCOLO, *Il Belluzzi ovvero La città felice*, a cura di A. A. Bernardi, Zanichelli, Bologna 1929, p. 34

⁴⁰⁸ *Ibidem*

⁴⁰⁹ *Ibidem*

⁴¹⁰ *Ibidem*

felice le acque sono «assai buone»⁴¹¹, mentre «le carni e i latticini»⁴¹² sono delicate. I cittadini appagano la loro sete con vini soavi poiché questi vini sono

sì esquisiti e di sì raro gusto che se ne avessimo copia da mandare fuori, giudico che avanzerebbero di prezzo tutti i più famosi e più celebri vini di Vicenza, di Sassuolo, di Orvieto e degli ameni e felici campi e colli della Terra di Lavoro.⁴¹³

Benché Zuccolo nella *Repubblica d'Evandira* non ritorni sull'argomento del cibarsi, dedica un paio di affermazioni alle questioni del bere. All'interno dell'utopia i giovani innanzi ai venti anni e le donne prima dei trenta non possono bere mai il vino. Se una donna trasgredisce la legge precedente, sarebbe «riputata infame non manco che se avesse dormito col drudo»⁴¹⁴. Naturalmente la severità del provvedimento è valida anche per i giovani maschi: le loro eventuali contravvenzioni causano un'interdizione temporanea «dai teatri e dai pubblici convivii»⁴¹⁵. Nel Cinquecento questi regolamenti sul bere del vino sono rintracciabili non solo nelle utopie, ma anche nella trattatistica. Presumibilmente il motivo per cui Zuccolo vieta il gradimento del vino alle donne meno di 30 anni risale a una regola alimentare raccomandata dai trattatisti: essi hanno vietato il consumo del vino alle donne perché lo consideravano dannoso nel concepimento, nella gravidanza, nell'allattamento e in genere pericoloso per la virtù femminile. La documentazione relativa ai consumi di vino rivela invece che le vere usanze dell'epoca sono diverse dalle prescrizioni trattatistiche. Nella vita quotidiana il vino – come stabilisce anche Campanella nei suoi provvedimenti - era parte della dieta non solo degli uomini ma anche delle donne di tutte le classi sociali.⁴¹⁶

⁴¹¹ Ivi, p. 35

⁴¹² *Ibidem*

⁴¹³ *Ibidem*

⁴¹⁴ ZUCCOLO, *La repubblica d'Evandria e altri dialoghi politici*, Colombo, Roma 1947, p. 65

⁴¹⁵ Ivi, p. 66

⁴¹⁶ Cfr. M. BEER, *In margine al convito di casale. Dieta, vino e cultura del bere nel IV libro della Civil conversazione in Stefano Guazzo e Casale tra Cinque e Seicento*, a cura di D. Ferrari, Bulzoni, Roma 1997, p. 344

Nella trattatistica dell'epoca si noti anche un altro punto comune con i regolamenti alimentari di Campanella: il modello del bere vino misto ad acqua. Questa norma, che si presenta anche nella *Civil conuerzaione* di Guazzo, germoglia nel costume premoderno, secondo il quale solo i vecchi e i bevitori veri e propri bevono vino puro.⁴¹⁷

Benché al primo impatto la questione dell'*eutrofia* possa sembrare un dettaglio secondario, un'analisi profonda rivela subito la sua importanza fondamentale. I sistemi dietetici, superando i limiti dell'*eutrofia*, diventano un *topos* letterario, che, a seconda dell'intenzione dello scrittore, è capace di rivestire funzioni diverse.

Nel caso di Platone la questione dell'alimentazione assume un carico retorico, in quanto si presenta come causa per portare il discorso - grazie alla logica delle esigenze moltiplicate - alla visione dello *stato gonfio*. Per un altro verso l'argomento funziona come una metafora, visto che nel sistema alimentare di Socrate, limitatosi allo stretto indispensabile, si rispecchia l'immagine dello stato ideale di Platone che basandosi sulla razionalità rifiuta ogni eccesso.

Anche l'analisi di Moro dice molto di più di una descrizione dietetica in *strictu sensu*. Il Cancelliere con la narrazione del modo del cibarsi degli utopiani ha rievocato quasi tutti i valori sui quali la loro società viene basata: il principio dell'uguaglianza, la comunità dei beni, il rispetto dovuto agli anziani, ecc. Tra i valori della società il ruolo importante dell'umanità viene ribadito anche dal fatto che Moro sottolinea l'avversione degli utopiani nei confronti della macellazione. Al livello metaforico è da notare anche il posizionamento del mattatoio: esso da una parte mette in evidenza la progettualità della città di *Utopia*, ideata dall'uomo in base alla ragione, mentre dall'altra rievoca la memoria dei progetti urbanistici dell'epoca.

Nell'opera di Patrizi invece l'esame dell'*eutrofia* si pone come una questione morale, dato che nella concezione del Chersino il cibarsi - con la garanzia della vita - risulta una

⁴¹⁷ Ivi, p. 346

premesse indispensabile per chi vuole conquistarsi la virtù. Di conseguenza l'alimentazione, oltre ad essere un obiettivo, si presenta come uno strumento, senza il quale la vita virtuosa non potrebbe realizzarsi.

Sul fatto che l'analisi di Campanella sia un contributo fondamentale allo studio scientifico dell'alimentazione non ci sono dubbi. Però il discorso anche a questa volta dice molto di più di una semplice osservazione dietetica. Campanella, tramite la descrizione del sistema del cibarsi degli Solari, rivela anche l'immagine del cittadino ideale: cioè un uomo che grazie alla filosofia della natura – in stretto rapporto con la razionalità - vive in piena armonia sia con l'universo sia con la religione.

Naturalmente un livello di significazione più implicito si presenta anche nel testo di Bonifaccio. Nella *Repubblica dell'Api* i costumi alimentari primitivi del popolo selvaggio hanno poco a che fare con la dietetica: essi vengono rappresentati per giustificare il proselitismo e l'intenzione della fondazione dello Stato.

Si noti una situazione analoga anche in Zuccolo: nel suo caso l'alimentazione viene intesa come una garanzia della stabilità dello stato. Di conseguenza in queste opere il cibarsi si pone come uno strumento della *ragion di stato* che, invece di assicurare la felicità individuale, mira a garantire la salvaguardia dello stato.

Concludendo possiamo affermare sulla base di quanto riportato che nelle utopie rinascimentali l'analisi dell'alimentazione oltrepassa sempre i limiti dell'eutrofia: essa diventa un *topos* significativo che tramite se stesso rivela la concezione del mondo dell'opera.

3.5 La questione dell'abbigliamento: utopie suntuarie

Le normative circa l'abbigliamento, che coprono un esteso arco cronologico dal Duecento fino a tutto il Settecento, svolgono un ruolo importante nel progresso delle società occidentali. Le prime leggi suntuarie appaiono nella seconda metà del XIII, come parti integranti degli Statuti (Statuti di Parma del 1258, Statuti di Cremona nel 1258), e restano in vigore, sebbene non invariate, fino alla Rivoluzione francese.⁴¹⁸ Nel Cinquecento le giustificazioni primarie del controllo sull'abbigliamento possono essere ricondotte a due motivi basilari. Dal 1540 quel lusso di cui godevano prima solo i ceti più alti della società diventa accessibile anche ai popolani. Questo nuovo sfoggio da parte della classe media stravolse gli abituali segni di distinzione, rovesciando le gerarchie tradizionali degli ordini e dei ceti. In risposta a questa nuova tendenza, come afferma Maria Giuseppina Muzzarelli nel suo saggio *Le leggi suntuarie*,

in Italia in pieno XV secolo prende forma, con un secolo d'anticipo rispetto ad altri paesi, una teoria delle apparenze coerentemente ritagliate sulla gerarchia sociale urbana che diventerà ancora più complessa nell'età moderna. In base a essa, a ogni categoria sociale corrisponde un'estetica definita. La novità introdotta dalla normativa suntuaria consiste proprio nella costruzione d'una scala sociale con relativa estetica graduata in un circolo di puntigliose corrispondenze tra status e forme estetiche⁴¹⁹.

Questi regolamenti volevano assolvere a una duplice funzione: *in primis* cercavano di proteggere la posizione distinta dei ceti più alti e difendere l'ingenuità dei sudditi dagli inganni delle apparenze.⁴²⁰ Oltre a questi motivi dobbiamo ricordare anche ragioni morali. Secondo i moralisti dell'epoca le vesti pompose, che vengono considerate come i manifesti della lussuria e dell'avarizia, sono d'impaccio nel concepimento della realtà, poiché stimolano

⁴¹⁸ Cfr. M. G. MUZZARELLI, *Le leggi suntuarie* in: AA.VV., *Storia d'Italia, Annali* 19, Einaudi, Torino 2003, p. 185

⁴¹⁹ Ivi, p. 198

⁴²⁰ R. AGO, *Il linguaggio del corpo* in: AA.VV., *Storia d'Italia, Annali* 19, Einaudi, Torino 2003, p. 117

la vanità, invece di frenarla. Visto che la restrizione dei lussi e degli sfoggi ed il consolidamento di una vera e propria «scientia et conscientia habitus»⁴²¹ erano uno scopo comune di legislatori e predicatori insieme, le leggi suntuarie prescritte dal magistrato furono ribadite anche dai moralisti.

L'importanza dell'abbigliamento nasce dal fatto che il vestito, come strumento di differenziazione e autoaffermazione sociale, tramite un immediato rinvio, è capace di segnare le distanze sociali e formare un'immagine pubblica di chi lo indossa. «Sono quasi solo i vestiti a poter rendere visibile quella astrazione che è l'identità – di ceto, di genere, individuale – di una persona.»⁴²²

Oltre che nelle leggi suntuarie e negli inventari⁴²³, che danno un'immagine generale dei valori - anche morali - delle vesti, il ruolo fondamentale dell'abbigliamento si delinea anche nelle opere letterarie, particolarmente nella letteratura cortigiana. Castiglione, nella prescrizione relativa al vestiario del cortigiano, segue l'assioma aristotelico della mediocrità: consiglia di astenersi da ogni eccesso, poiché la conformità di modestia si realizza *nell'amabile semplicità*.⁴²⁴ La prescrizione castiglioniana del vestire rispecchia l'intera filosofia del *Cortegiano*⁴²⁵. Castiglione vuole presentarci l'ideale del perfetto uomo di corte, il cui scopo è di far coincidere in sé stesso arte e natura. Ma l'imitazione della natura è realizzabile solo grazie a un equilibrio fragile, per la realizzazione del quale l'arte deve essere in possesso anche di un ideale morale. Se qualcuno nel suo modo di vestire non riesce a mantenere l'illusione della "sprezzatura", la sua dissimulazione fallisce. «Per Castiglione

⁴²¹ MUZZARELLI, *Le leggi suntuarie*, cit., p. 187

⁴²² AGO, *Il linguaggio del corpo*, cit., p. 120

⁴²³ «Su un campione di 60 inventari romani del XVII secolo, vestiti e biancherie costituiscono, ad esempio, il 65 per cento degli oggetti posseduti dalle donne e il 42 per cento di quelli posseduti dagli uomini» in: AGO, *Il linguaggio del corpo*, cit., p. 119

⁴²⁴ M. FANTONI, *Le corti e i modi del vestire* in: AA.VV., *Storia d'Italia*, Annuali 19, Einaudi, Torino 2003, p. 746

⁴²⁵ Sulla moda e sulla cultura nell'Italia del Cinquecento vedi: A. QUONDAM, *Tutti i colori del nero*, Angelo Colla Editore, Costabissara (Vicenza) 2007

l'abito non è il fine ma il mezzo per aggiungere un dettaglio al quadro di quella *regula universalissima* che soprintende alla sbalzatura del gentiluomo»⁴²⁶.

Il principio oraziano dell'*aurea mediocritas* però non è solo del cortigiano di Castiglione: esso infatti riappare anche nei *Marmi* di Doni che, operando un confronto tra la moda francese e quella spagnola, finisce per confermare il primato della moda "all'italiana", in quanto «si tratta di una forma governata dal principio estetico-etico del 'giusto mezzo'»⁴²⁷.

La questione dell'abbigliamento – anche se in misura diversa – svolge dunque un ruolo importante anche nella descrizione delle città ideali: Francesco Patrizi da Cherso, Anton Francesco Doni, Ludovico Zuccolo e Tommaso Campanella lo considerarono un tema rilevante. La trattazione dell'argomento è particolarmente degna di nota, poiché nella descrizione del regolamento sul modo di vestire si rivela una nuova esigenza letteraria che è tutta moderna e non apparteneva al genere utopico nell'antichità.

Contrariamente agli utopisti cinquecenteschi, gli scrittori antichi infatti non prestarono particolare attenzione a questa tematica e sfiorarono solo superficialmente l'argomento. Aristotele ricorda il tema solo due volte nella sua *Politica*: prima paragona la questione dell'abbigliamento alla natura degli onori: «I ricchi portano una veste quale potrebbe procurarsi qualunque povero»⁴²⁸, poi ne fa menzione a proposito degli ordinamenti democratici della costituzione di Sparta: «Come per il corpo è dannoso dare cibi o indumenti disuguali a persone uguali, così, anche per gli onori»⁴²⁹. Benché il germe del principio dell'uguaglianza compaia in modo sottinteso nel secondo caso, la descrizione precisa di una regola non si delinea neanche qui.

Come Aristotele, anche Platone dimostra scarso interesse per la questione degli indumenti. L'unica concreta prescrizione della *Repubblica* che riguardi l'abbigliamento si

⁴²⁶ M. FANTONI, *Le corti e i modi del vestire* in: AA.VV., *Storia d'Italia*, Annuali 19, Einaudi, Torino 2003, p. 748

⁴²⁷ A. QUONDAM, *Tutti i colori del nero*, Angelo Colla Editore, Costabissara (Vicenza) 2007, p. 119

⁴²⁸ ARISTOTELE, *Politica*, UTET Libreria, Torino 2006, Libro III, 16, 1287a, p. 178,

⁴²⁹ ARISTOTELE, *Politica*, cit., Libro IV, 9, 1294 b, p. 202

trova nel dodicesimo capitolo del secondo libro: «nella stagione calda lavoreranno per lo più seminudi e scalzi, nella fredda ben vestiti e calzati»⁴³⁰. Questa volta il motivo di tale indifferenza può essere spiegato con la natura della formazione platonica delle leggi. Secondo Platone una legislazione troppo ampia e minuziosa è inutile. Le regole, come quella che prescrive che «i giovani devono tacere, come vuole convenienza, quando sono presenti persone anziane farle accomodare sui giacigli e alzarsi in piedi quando si avvicinano, rispettare i genitori e poi taglio dei capelli, vestiti, calzari, il generale portamento della persona e ogni altra cosa simile»⁴³¹ non devono esser codificate, poiché «non è cosa che si faccia e non sarebbero leggi durevoli, dette o scritte che siano»⁴³². A detta di Platone il regolamento di queste leggi deve essere affidato agli eredi, i quali nel tempo possono ritrovare «anche quelle regole che sembrano trascurabili e che i loro predecessori avevano totalmente abolite»⁴³³. Benché Platone non elenchi una serie di norme relative al vestirsi, non mette in dubbio l'importanza di questo aspetto della vita umana: quando nel secondo libro della *Politica* tratta le esigenze più importanti dell'uomo, il bisogno di vestirsi viene al terzo posto – quindi un posto ragguardevole – dopo il bisogno di nutrirsi e quello di procurarsi un'abitazione dove vivere.

Tra gli utopisti moderni Tommaso Moro fu il primo che, distaccandosi dalle tradizioni antiche, dedicò una significativa attenzione alla questione del vestirsi. Questo cambiamento nella rappresentazione letteraria della società ideale viene causato dal fatto che le circostanze di vita si sono modificate radicalmente. Il progresso delle arti meccaniche e la moltiplicazione dei materiali di base accessibili mutarono anche il modo di pensare sull'abbigliamento: da allora in poi il vestito, qualora rivesta un ruolo all'interno delle narrazioni utopistiche, non è

⁴³⁰ PLATONE, *Repubblica*, Laterza, Bari 2006, Libro II, 372a, XII, p. 80

⁴³¹ Ivi, Libro IV, 425b, IV, p. 137

⁴³² Ivi, Libro IV, 425b, IV, p. 137

⁴³³ Ivi, Libro IV, 425a, IV, p. 137

solo un oggetto funzionale, ma è anche un *segno* culturale che può trasmettere valori simbolici come l'appartenenza sociale o la religione.

Moro, nel capitolo intitolato *Arti e Mestieri* della sua *Utopia*, esamina minutamente la questione dell'abbigliamento. La foggia dei vestiti è praticamente una sola per tutti gli abitanti dell'isola: le uniche differenze che si possono riscontrare sono volte ad indicare il sesso e lo stato civile. Le vesti, che ogni famiglia si confeziona da sé, non mancano di «grazia a vedersi»⁴³⁴ e seguono «bene i movimenti del corpo»⁴³⁵. Nel Cinquecento la produzione domestica dei vestiti era una cosa consueta: secondo la testimonianza degli inventari e libri di conti la filatura e la tessitura domestiche, anzi anche la confezione e guarnizione, nonostante la presenza e la disponibilità dei tessitori, filatori, sarti, merlettai, erano molto diffuse a tutti i livelli sociali. Alla luce di questi fatti la proposta di Moro sulla produzione domestica dei vestiti non può essere considerata come una fantasticheria utopica, ma piuttosto come una riflessione realistica che si nutre dei costumi dell'epoca.

Nel mondo moriano soltanto ai sacerdoti è concesso indossare vesti riccamente ricamate (ma sono decorazioni di penne d'uccello) durante le liturgie. Del resto sull'isola di Utopia le vesti sono identiche per tutta la vita e adatte sia per l'estate che per l'inverno. Quando lavorano, gli abitanti di Utopia indossano cuoio o pelli, che durano sette anni, ma se devono apparire in pubblico, per coprire «quella rozzezza, mettono sopra una clamide»⁴³⁶. L'origine della regola anche in questo caso risale all'uso dell'epoca. Si può sapere, grazie alla testimonianza degli inventari e dei libri dei conti, che c'era una netta differenza tra *abito per casa* e *abito per fuori* anche nelle corti dell'Italia rinascimentale. Alla prima categoria appartenevano le vesti quotidiani di fustagno o altri tessuti ordinari, mentre alla seconda gli abiti di gala di seta o di broccato⁴³⁷.

⁴³⁴ T. MORO, *L'Utopia*, Editori Laterza, Bari 2005, p. 63

⁴³⁵ *Ibidem*

⁴³⁶ Ivi, p. 68

⁴³⁷ AGO, *Il linguaggio del corpo*, cit., p. 124

Gli utopiani preferiscono il lino per confezionare le clamidi, dato che questa lavorazione richiede meno lavoro, «ma come nel lino non si bada che alla sua bianchezza solamente, così nella lana soltanto alla nettezza; la gran finezza di filo non vi è punto apprezzata»⁴³⁸. Contrariamente a quei paesi dove gli uomini non si accontentano nemmeno di quattro o cinque toghe di seta, sull'Isola di Utopia la gente si ritiene soddisfatta anche se ne possiede solo una di lana che di solito usa per due anni. Come si vede, in questo regolamento - oltre alla descrizione del vestirsi - si rispecchia interamente la concezione del mondo della società dell'Isola: appare il rifiuto dell'accumulazione dei beni e si delinea l'affermazione del principio dell'uguaglianza e della priorità della praticità.

Il tema della lana comunque, sul quale il Cancelliere torna più volte nell'opera, svolge un ruolo importante anche nel primo libro dell'*Utopia*. In esso Moro sviluppa una forte polemica contro l'industria laniera inglese che con la sua smisurata cupidigia causa una crisi economica e sociale. Come dice Raffaele nella sua disputa in casa di John Morton: «le vostre pecore, [...] che di solito son così dolci e si nutrono di così poco, mentre ora, a quanto si riferisce, cominciano a essere così voraci e indomabili da mangiarsi financo gli uomini, da devastare, facendone strage, campi, case e città»⁴³⁹.

Le normative suntuarie di Moro - in cui la lana non finemente filata viene stimata più adatta all'abbigliamento dei panni di filato sottile - naturalmente rievocano anche la memoria di queste critiche di Raffaele nel primo libro. Grazie a quest'allusione i due libri dell'*Utopia* si sovrappongono, cominciano a dialogare e di conseguenza fanno svanire quella netta distinzione che c'era tra il mondo reale del primo e quello fittizio del secondo libro.

⁴³⁸ MORO, *L'Utopia*, cit., p. 68

⁴³⁹ Ivi, p. 24

Il discorso sull'abbigliamento però non finisce qui, perché la critica di Moro sul modo lussuoso del vestirsi si presenta anche in un altro episodio del libro. Questa scena racconta la sfilata di tre ambasciatori degli Anemolii⁴⁴⁰ che

nella credenza che in Utopia non si possedesse ciò che non s'adoperava, con più orgoglio che saviezza stabilirono di presentarsi, per magnificenza de apparecchio, come delle divinità, e abbagliare la vista dei miseri isolani con lo splendore dell'abbigliamento⁴⁴¹

Naturalmente gli ambasciatori sono rimasti delusi nelle loro aspettative perché agli utopiani «tutto quel lusso di corredi pareva una vergogna»⁴⁴². L'inganno delle loro speranze nasce dal fatto che presso gli utopiani l'oro è un metallo vile e quindi le grandi collane, gli orecchini d'oro, gli anello d'oro alle mani, «le catenine sospese al berretto, che riscintillavano di perle e pietre preziose [...] formavano tormento per schiavi, infamia per disonorati, bazzecole per bambini». ⁴⁴³ In conseguenza di questa interferenza culturale che modifica la semiotica del vestire, gli abitanti d'utopia «lasciarono [...] passare gli ambasciatori inonorati, ritenendoli schiavi, per via di quelle loro catene d'oro»⁴⁴⁴, mentre salutavano «i più infimi servitori scambiandoli per padroni»⁴⁴⁵.

Grazie a questa descrizione Moro rappresenta un mondo alla rovescia dove molti dei valori più importanti della società cinquecentesca vengono messi in discussione: il lusso, la ricchezza e quella *follia* che qualcuno possa «credersi più nobile [...] per un filo di lana più sottile»⁴⁴⁶ vengono respinti da parte degli utopiani, perché il loro ragionamento - contrariamente a quello dell'epoca - si fonda sulla logica. Ribadisce l'importanza dell'argomento anche il fatto che questa volta Moro rende esplicita la sua critica. Infatti,

⁴⁴⁰ Anemolo, il nome del popolo deriva dalla parola greca άνεμος, e significa *vento*. La loro denominazione «ventosi» è un gioco linguistico che si riferisce al fatto che essi sono «vanitosi».

⁴⁴¹ MORO, *L'Utopia*, cit., p. 79

⁴⁴² *Ibidem*

⁴⁴³ *Ibidem*

⁴⁴⁴ *Ibidem*

⁴⁴⁵ *Ibidem*

⁴⁴⁶ Ivi, p. 80

mentre nella maggior parte dei casi il Cancelliere nasconde le sue denunce nelle proposte legislative, questa volta cambia metodo e se ne parla apertamente: il paragone diretto tra l'ideale e il reale è molto significativo per il lettore perché li contrappone apertamente.

Anche se nel *Mondo Savio e Pazzo* di Doni la descrizione dei vestiti non è dettagliata quanto nel caso precedente, si può rintracciare una idea molto simile a quella di Moro. Nella «visione mostrata da Giove e da Momo»⁴⁴⁷ i vestimenti sono tutti uguali, «salvo che i colori, che insino a dieci anni era bianco, insino ai venti verde, dei venti a' trenta paonazzo, insino ai quaranta rosso e poi il restante della vita negro, e altri colori non vi bisognava»⁴⁴⁸. Va sottolineato come all'interno delle utopie i diversi colori svolgano sempre una funzione importante perché con il loro simbolismo sono capaci di rappresentare e rendere visibili concetti astratti e invisibili quali la saggezza, la sacralità, la purezza, o il prestigio: il bianco simboleggia castità e candore, il verde esprime la Speranza, virtù teologale, mentre il *paonazzo* proclama la temperanza. Il rosso, che nel Cristianesimo rappresenta l'amore liberatore e il colore dello Spirito Santo, presso gli umanisti aveva visto accresciuta la sua popolarità non da ultimo perché Platone l'aveva definito il colore dello spirito «che tiene unito il mondo»⁴⁴⁹. Nella teoria medica dell'epoca si riteneva che il rosso avesse dei poteri di profilassi particolarmente efficaci e veniva considerato il colore della Scienza e della Conoscenza esoterica⁴⁵⁰. La popolarità del rosso viene confermata anche dal fatto, che Giovanventura Rosetti nel suo libro a proposito dei segreti della tintura, *Plictho* (1548), fornisce 35 ricette per i rossi, seguite da solamente 12 per i neri, 9 per i porpora e 6 per i blu.⁴⁵¹

⁴⁴⁷ A. F. DONI, *Il mondo savio e pazzo* in: *I mondi e gli inferni*, a cura di P. Pellizzari, Einaudi, Torino 1994, p. 162

⁴⁴⁸ Ivi, p. 165

⁴⁴⁹ M. A. LAUGHRAN, *Oltre la pelle. I cosmetici e il loro uso* in: AA.VV., *Storia d'Italia, Annali 19, La Moda*, Einaudi, Torino 2003, p. 54

⁴⁵⁰ «Nelle figure dei Tarocchi, l'Eremita, la Papessa, l'Imperatrice vestono di rosso, sotto una cappa o un mantello blu: tutti e tre, in gradi diversi rappresentano la scienza occulta» in: J. CHEVALIER – A. GHEERBRANT, *Dizionario dei Simboli*, Rizzoli, Milano 1993, Volume II, p. 300

⁴⁵¹ LAUGHRAN, *Oltre la pelle. I cosmetici e il loro uso*, cit., p. 54



Tra tutti i colori forse il nero ha il simbolismo più complesso: da una parte è il colore della morte, del lutto e della rinuncia alla vanità del mondo, mentre dall'altra simboleggia la terra fertile che, essendo la grande riserva di tutte le cose, contiene il capitale della vita latente⁴⁵². Sicuramente la scelta del colore nero, oltre al suo simbolismo, fu influenzata anche dalla moda dell'epoca. Come gli anziani di Doni, anche il perfetto cortigiano di Castiglione si veste di scuro, poiché «maggior grazia abbia nei vestimenti il color nero, che alcun altro»⁴⁵³.

È da notare che in tutte le utopie cinquecentesche manca il giallo tra i colori fondamentali. Il motivo dell'assenza deve essere spiegato con il simbolismo cinquecentesco di questa tinta. Benché il giallo nel Cristianesimo sia il colore dell'eternità, nel rinascimento fu associato all'adulterio, alla rottura dei sacri legami del rapporto matrimoniale. Il colore giallo contrassegnava categorie marginalizzate, quali le meretrici che attraverso il velo giallo dovevano distinguersi dalle donne oneste, oppure gli ebrei che indossavano talvolta contrassegni gialli. Poiché comportamenti simili non erano immaginabili all'interno del mondo utopico, anche il color giallo è stato respinto dal mondo cromatico dell'utopia.

Nell'utopia di Doni la concezione moriana è fortemente presente. In questo influsso sicuramente ebbe una parte importante il fatto che la prima stampa dell'*Utopia* di Moro, nella traduzione di Ortensio Lando, fu curata da Doni nel 1548. Entrambi voltano le spalle alla *Repubblica* perfetta di Platone, aristocratica, verticistica, militarista per fondare uno Stato largamente egualitario, democratico e pacifista. Secondo Doni la perfezione della vita politica sta nel vivere bene e felicemente, e per attuare questo ideale bisogna eliminare alcuni ostacoli, primo, fra tutti, la ricchezza che deriva dal fatto che pochi vivono e godono della fatica di molti. «Quindi niente ricchezze, ma uguaglianza di condizioni per tutti in modo da far sparire la distinzione tra povero e ricco.»⁴⁵⁴ Questa intenzione dell'abolizione della disparità sociale può essere riconosciuta anche nel suo regolamento sul vestiario. Doni, però, non si occupa del

⁴⁵² J. CHEVALIER – A. GHEERBRANT, *Dizionario dei Simboli*, Rizzoli, Milano 1993, Volume II, p. 123

⁴⁵³ B. CASTIGLIONE, *Il libro del Cortegiano*, a cura di Amedeo Quondam, Garzanti, Milano 1981, p. 159

⁴⁵⁴ AA. VV., *Scrittori politici del '500 e '600*, a cura di B. Widmar, Rizzoli, Milano 1964, p. 38

problema dell'abbigliamento solo nel *Mondo Savio e Pazzo*, ma torna sull'argomento anche in un'altra parte della sua opera intitolata *I Mondi*: «colui veste attillato, riccamente e di nobil drappo, ed io con una gabbanella mi copro la vita»⁴⁵⁵. Benché Doni questa seconda volta - prendendo l'esempio dalla propria vita - si stacchi dal mondo immaginario, la soluzione che propone è uguale: «alla risoluzione ti voglio: a voler por la bilancia pari»⁴⁵⁶.

Benché la redazione della *Città felice* di Patrizi ricorra nello stesso decennio di quella del *Mondo savio e Pazzo* di Doni e che quindi le opere si nutrano dalla stessa realtà, il Chersino, a proposito del vestirsi, fissa un regolamento ben diverso rispetto al modello doniano:

lo Stato ideato dal Patrizi è una repubblica ordinata secondo ragione, e pertanto sono esclusi dalla vita politica tanto i mercanti come i contadini, in quanto, secondo la schema platonico, essi rappresentano la parte irrazionale della vita.⁴⁵⁷

Benché Patrizi voglia che «si adacqui il terreno d'intorno, con acqua temperata d'egualità, e nelle possessioni private, e nelle dignità»⁴⁵⁸, però la relativa uguaglianza è il privilegio dell'aristocrazia. Da ciò consegue che tra i diversi ceti sociali il principio della parità non esiste nemmeno nell'abbigliamento: «i tre primi faticosi ordini non possendo vestirsi la veste nuziale»⁴⁵⁹.

La severità della legge patriziana non era lontana dalla realtà della sua epoca. Uno specchio legislativo milanese nel 1565 distingue la società in categorie diverse, prescrivendo agli abitanti di vestirsi in conformità al loro stato sociale. Contrariamente ai nobili, ai quali

⁴⁵⁵ DONI, *Mondi celesti, terrestri, et infernali*, appresso Giorgio de' Cauallli, Venezia 1568, p. 36

⁴⁵⁶ *Ibidem*

⁴⁵⁷ AA. VV., *Scrittori politici del '500 e '600*, cit., p. 62

⁴⁵⁸ F. PATRIZI DA CHERSO, *La città felice* in: AA. VV., *Utopisti e riformatori sociali del Cinquecento*, a cura di C. Curcio, Zanichelli, Bologna 1941, p. 129

⁴⁵⁹ *Ivi*, p. 135

viene concessa grande libertà nello scegliere i vestiti, agli artefici e bottegai, cioè a coloro che lavorano, viene proibito di indossare le vesti di seta.⁴⁶⁰

Sebbene Patrizi proibisca ai contadini, agli artigiani e ai mercanti di indossare l'abito matrimoniale, le regole generali del vestirsi sono valide per tutti. La trattazione della questione continua nel capitolo *Del sito della città* dove Patrizi, partendo dal tema della sezione, prende in considerazione quelle esigenze a cui i vestiti devono rispondere nella «noia del caldo»⁴⁶¹. Visto che la leggerezza dei panni pone rimedio alla spiacevolezza del caldo, preferiscono la seta alla lana e al lino. Patrizi vieta ai suoi cittadini di stare «ignudi»⁴⁶², poiché «come la necessita del freddo gli manda vestiti il verno, la necessita della modestia, che e tra le virtù morali registrata, gli vuol vedere anco la state addobbati di panni.»⁴⁶³

Come si vede, nel caso di Patrizi l'accento primario si trasforma radicalmente. Il principio dell'uguaglianza, che è la base del regolamento delle utopie di Moro e Doni, viene sostituito con un ordine di valori aristocratici che si fonda sulle virtù morali. La diversa concezione sociale che si delinea nella legislazione sul vestirsi può essere rintracciata in tutta l'opera. Patrizi, influenzato da idee e modi di pensare correnti nella società veneziana, divide la collettività in due parti: scorpora la parte «servile e misera»⁴⁶⁴ da quella «signora e beata»⁴⁶⁵ per costruire un corpo sociale gerarchico dove i tre «faticosi ordini»⁴⁶⁶ «tutta la vita loro spendono in affaticarsi»⁴⁶⁷ per «accomodare e disoccupar»⁴⁶⁸ i beati. Secondo Patrizi la felicità, sulle tracce di Aristotele⁴⁶⁹, è privilegio di pochi e consiste nell'operazione della virtù. Benché Curcio nella *Città felice* ritenga di trovare «il segno evidente di un'adesione allo

⁴⁶⁰ MUZZARELLI, *Le leggi suntuarie*, cit., p. 200

⁴⁶¹ PATRIZI DA CHERSO, *La città felice*, cit., p. 127

⁴⁶² *Ibidem*

⁴⁶³ *Ibidem*

⁴⁶⁴ *Ivi*, p. 136

⁴⁶⁵ *Ibidem*

⁴⁶⁶ *Ivi*, p. 135

⁴⁶⁷ *Ibidem*

⁴⁶⁸ *Ibidem*

⁴⁶⁹ «...la felicità consiste nell'attuazione e nella fruizione perfetta della virtù, in senso assoluto e non relativo» in: ARISTOTELE, *Politica*, cit., Libro VII, 13, 1332a, p. 313

«spirito religioso» del tempo, ossia, della Controriforma»⁴⁷⁰, a mio parere, la virtù di cui il Chersino parla ha poco a che fare con la dogmatica della Chiesa Cattolica controriformista. Nel caso di Patrizi la virtù morale non è una legge codificata dalla religione che promuove la beatitudine celeste, ma è un valore sociale e umano che serve alla felicità mondana.

L'utopia di Campanella mostra un forte distacco dalla concezione patriziana: sull'isola di Taprobana la felicità individuale della *Città felice* viene sostituita con il principio della ragione di Stato:

«raramente utopia si è dimostrata così oppressiva e distruttrice delle più elementari libertà individuali. Solo lo Stato conta: ogni cosa è osservata religiosamente per ben pubblico, non privato.»⁴⁷¹

La rigerosità delle leggi la possiamo ritrovare anche nel regolamento dell'abbigliamento. In conseguenza del principio dell'uguaglianza anche le donne partecipano alla guerra vestendosi «d'un modo atto a guerreggiare»⁴⁷². Solo la sopravveste fa la differenza, che nel caso delle donne arriva fino al ginocchio. Nella vita quotidiana i Solari indossano la camicia bianca di lino, poi un «vestito, ch'è giubbone e calza insieme, senza pieghe e spaccato per mezzo, dal lato e di sotto, e poi imbottonato»⁴⁷³. La calza arriva fino al tallone, «a cui si pone un pedale grande come un bolzacchino, e la scarpa sopra»⁴⁷⁴. Cambiano le vesti quattro volte l'anno, in conformità della rivoluzione della Terra intorno al Sole (quando il Sole entra in Cancro e Capricorno, Ariete e Libra). Questa ultima legge, rappresentando il naturalismo di Campanella, rivela una simbiosi organica tra l'uomo ed i corpi celesti: tramite l'astratto linguaggio delle vesti il corpo diventa capace di rispecchiare un ordine cosmico e divino. Non soltanto nel regolamento del vestirsi, ma anche all'interno

⁴⁷⁰ C. VASOLI, *La città dei sacerdoti-sapieti*, in: *Modelli nella storia del pensiero politico*, Olschki, Firenze 1988, p. 136

⁴⁷¹ R. TROUSSON, *Viaggi in nessun luogo*, Longo editore, Ravenna 1992, p. 55

⁴⁷² T. CAMPANELLA, *La città del Sole*, Adelphi, Milano 1995, pp. 35-36

⁴⁷³ Ivi., p. 41

⁴⁷⁴ *Ibidem*

dell'intera utopia svolge un ruolo importante la filosofia della natura, che potrebbe essere intesa come una «curiosa mescolanza di cristianesimo platonizzante e di superstizione astrologica e cabalistica»⁴⁷⁵.

In ogni girone della città i vestiti vengono distribuiti dal Medico e dal Vestiario secondo la conformazione fisica e la stagione. Vestono tutti di bianco, «ed ogni mese si lavano le vesti col sapone, o bucato quelle di tela»⁴⁷⁶. L'esigenza dei vestiti puliti non appare soltanto nella *Città del Sole* di Campanella, ma è rintracciabile anche nella letteratura cortigiana. Nel sistema cortigiano-aristocratico lo sporco⁴⁷⁷ viene considerato come immondizia morale, mentre il rifiuto di esso assume precisa valenza di dignità: «Vestire onesto, non burbanzoso; e onorevole, non abietto; è una laudabile, e gloriosa virtù della Temperanza; veramente richiesta sempre a ciascuna persona»⁴⁷⁸.

Nella città, durante il giorno, i Solari indossano vestiti bianchi, - salvo i giovani, che hanno sempre «vesti di color vario e bello»⁴⁷⁹ – quando invece lasciano la città o escono la notte «vestono a rosso, o di seta o di lana»⁴⁸⁰. Contrariamente alla moda cortigiana, i Solari «abborreno il color nero»⁴⁸¹ perché lo considerano la “feccia delle cose”. Come ci sottolinea Alberto Savinio nelle vesti di commentatore di Campanella, il rifiuto del nero da parte dei Solari è dovuto alla convinzione meridionale che «il nero è il colore “distinto” e come tale usato nelle feste e nelle cerimonie, le quali anche per questo hanno tutte indistintamente lo stesso carattere lugubre e funerario»⁴⁸².

Benché nell'utopia di Campanella il principio dell'uguaglianza sia una legge essenziale, a proposito dell'uso dei cappelli possiamo riscontrare un'anomalia: «Usano

⁴⁷⁵ TROUSSON, *Viaggi in nessun luogo*, cit., p. 56

⁴⁷⁶ CAMPANELLA, *La città del Sole*, cit., p. 41

⁴⁷⁷ Secondo Gherardini l'indossare «vesti schife» è il «segno d'animo immondo, e di costumi trascurati, e di vita ipocrita» in: G. GHERARDINI, *Supplemento a' vocabolarj italiani*, Vol III, Dalla stamperia di Paolo Andréa Molina, Milano 1854, p. 610

⁴⁷⁸ G. DELLA CASA, *Galateo*, a cura di G. Manganelli e Claudio Milanini, Milano 1977, p. 94

⁴⁷⁹ CAMPANELLA, *La città del Sole*, cit., p. 47

⁴⁸⁰ *Ibidem*

⁴⁸¹ *Ibidem*

⁴⁸² *Ivi*, p. 167

cappelli in campagna, in casa berrette bianche o rosse o varie, secondo l'offizio ed arte che fanno, e gli ufficiali più grandi e pompose»⁴⁸³. La spiegazione di quest'eccezione, oltre che in una consuetudine dell'abbigliamento del Medioevo e del Rinascimento, che differenziava le persone socialmente anche attraverso la foggia del copricapo, forse deve essere ricercata nella gerarchia fra le parti del corpo. Dal Medioevo in poi le diverse membra del corpo vengono classificate secondo la loro importanza. Forse il rilievo conferito alla testa invitava Campanella alla prescrizione particolare di vestirla di bianco o di rosso. Nella letteratura italiana non sarebbe un caso unico: Giordano da Pisa, scrittore quattrocentesco, sostenne che l'arte del sarto era più nobile e superiore di quella del calzaio perché «meglio è il capo che 'piede»⁴⁸⁴.

Manifesta la rigidità delle leggi suntuarie di Campanella la condanna a morte comminata a tutte le donne che «si imbellettano la faccia»⁴⁸⁵, «portano pianelle»⁴⁸⁶ o coprono con le vesti «i piedi di legno»⁴⁸⁷, cioè gli zoccoli alti che accrescono la statura. In questa severità possiamo riconoscere la filosofia dei moralisti che consideravano peccatore chiunque dedicasse più tempo e più cure al corpo piuttosto che all'anima e che eccedesse nell'attenzione alla propria esteriorità. Secondo questa ottica gli strascichi, di cui parla anche Campanella, applicati alle vesti sono immorali, perché cancellano le distanze fra gli uomini e gli animali.⁴⁸⁸

Come afferma giustamente Quondam, Campanella non dedica attenzione alla questione dei colori soltanto nella sua utopia: lo Stilese, infatti, riprende il tema anche nel sonetto *Sopra i colori delle vesti*, in cui «a partire dalla rivelazione del nero come colore

⁴⁸³ Ivi, p. 69

⁴⁸⁴ MUZZARELLI, *Le leggi suntuarie*, cit., pp. 208-209

⁴⁸⁵ CAMPANELLA, *La città del Sole*, cit., p. 46

⁴⁸⁶ *Ibidem*

⁴⁸⁷ *Ibidem*

⁴⁸⁸ Ivi, p. 208

dominante dell'epoca (ma come simbolo negativo della sua decadenza), traccia una storia dell'umanità *sub signo coloris*»⁴⁸⁹.

La descrizione più dettagliata sulle regole dell'abbigliamento si trova nella *Repubblica d'Evandria* di Ludovico Zuccolo. I cittadini scelgono il loro abbigliamento seguendo il principio della funzionalità. Ci si veste con grandissima modestia di lino e di lana, senza inventar mai fogge nuove d'abiti o di tessuti. Nella concezione di Zuccolo l'attaccamento alle tradizioni è la base di ogni convivenza tranquilla, poiché – come dice nel *Beluzzi, ovvero la Città felice* - «senza punto pensare ad innovazioni, meglio sfuggono le turbolenze e più vivono dai pericoli sicuri»⁴⁹⁰. Forse questo *engagement* nei confronti della tradizione è il motivo per cui gli uomini e le donne vedove indossano abiti bianchi, «come già facevano le matrone romane al mortorio di quegli imperatori, che giudicavano doversi trasmutare in dei»⁴⁹¹. Per quanto riguarda le altre tinte non ci sono prescrizioni, poiché giovani, vecchi, nobili e plebei, senza distinzione, vestono di vari colori.

Gli Evandrii non usano la seta e non importano nessuna stoffa di pregio. Questa usanza però - oltre a proteggere il costume del popolo dalle consuetudini nocive che vengono dagli altri paesi - svolge anche un'altra funzione, provvede alla stabilità dell'economia interna in quanto la protegge dalle speculazioni dei commercianti forestieri.

Sull'Isola di Evandria, Zuccolo prescrive per legge la distinzione degli abiti e delle divise in conformità della gerarchia sociale: i senatori si distinguono in base all'abbigliamento da tutti gli altri, i gentiluomini e i cittadini dai mercanti, i mercanti dagli artefici, e questi dai contadini. Esiste una simile distinzione anche tra le donne, però in questo caso la base della separazione è lo stato civile⁴⁹² invece di quello sociale. Benché questa normativa suntuaria, introdotta da Zuccolo, appartenga al mondo utopico d'Evandria, le sue radici germogliano

⁴⁸⁹ A. QUONDAM, *Tutti i colori del nero*, cit., p. 120

⁴⁹⁰ L. ZUCCOLO, *Il Belluzzi ovvero La città felice*, a cura di A. A. Bernardi, Zanichelli, Bologna 1929, p. 34

⁴⁹¹ ZUCCOLO, *La repubblica d'Evandria e altri dialoghi politici*, Colombo, Roma 1947, p. 66

⁴⁹² Zuccolo offre tre possibilità: donzella, vedova, o congiunta in matrimonio

dalla tradizione dell'epoca dove ad ogni categoria sociale corrispondeva un'estetica definita. Lo scopo di questi provvedimenti – sia nell'utopia sia nella realtà – è «stabilire o ristabilire un ordine complessivo e un relativo codice di comportamento»⁴⁹³ che assegni a ciascuno, marginali compresi, «una posizione definita nella scala sociale»⁴⁹⁴.

L'importanza dell'argomento viene ribadita anche dal fatto che dal Quattrocento in poi alle normative santuarie vengono dedicate opere autonome: Giovanni da Capestrano nel suo trattato *De usu cuiuscumque ornatus*, composto fra il 1434 e il 1438, per incarico del vescovo di Ferrara, Giovanni da Tossignano, per moderare il ricorso agli strascichi, giunge a una estetica posizionale⁴⁹⁵ simile a quella di Zuccolo:

«dobbiamo considerare la ragionevolezza dell'ornamento e dell'abito, secondo la condizione della persona, vale a dire secondo la condizione del sesso, delle dignità e dell'ufficio.»⁴⁹⁶

L'individuazione di categorie sociali alle quali vengono concesse vesti descritte con dovizia di particolari prende corpo anche nella normativa bolognese del 1453, voluta dal cardinal Bessarione. In essa alle diverse forme estetiche vengono assegnate sei categorie di *status*: quello dei cavalieri, dei dottori, dei nobili, delle arti superiori, di quelle inferiori e dei contadini⁴⁹⁷.

Tra le leggi suntuarie di Zuccolo però non solo la corrispondenza tra *status* e forme estetiche ha fondamento nella realtà. Come nei casi precedenti, anche la distinzione dei vestiti delle donne, basata sul loro stato civile, risale a una norma suntuaria, emanata a Milano nel 1584, che

⁴⁹³ MUZZARELLI, *Le leggi suntuarie*, cit., p. 199

⁴⁹⁴ *Ibidem*

⁴⁹⁵ Cfr., MUZZARELLI, *Le leggi suntuarie*, cit., p. 198

⁴⁹⁶ G. DA CAPESTRANO, *Trattato degli ornamenti, specie delle donne*, a cura di Aniceto Chiappini, Cantagalli, Siena 1956, pp. 59-60

⁴⁹⁷ Cfr., MUZZARELLI, *Le leggi suntuarie*, cit., pp. 198-199

«superando le distinzioni sociali considera solo lo stato civile delle donne (da maritare, maritate o vedove) per modulare conseguentemente abiti e accessori concedendo alle maritate e alle vedove lo strascico più lungo»⁴⁹⁸.

Il fatto che Zuccolo rimanga così attaccato alle tradizioni sontuarie dell'epoca rivela caratteristiche importanti della sua utopia: *in primis* si delinea come Zuccolo, invece di distaccarsi dal dato concreto contemporaneo, conservi piuttosto una forte esigenza realistica che nel caso di Moro, di Doni, o di Campanella è meno presente. Per un altro verso, l'estetica posizionale, stabilita da Zuccolo, ribadisce di nuovo l'immagine di una società gerarchica, dove l'ipotesi del principio di parità viene scartata a favore dell'individualismo gerarchico.

In base a quest'analisi possiamo affermare che la letteratura utopica contiene anche l'utopia del vestirsi. L'interesse degli utopisti nei confronti degli indumenti è univoco, anche se le trattazioni dell'argomento si diversificano secondo le diverse funzioni da assumere. Nel caso di Moro, di Doni e di Campanella, nonostante le diversità delle osservazioni, le norme sontuarie vengono chiamati in causa per trasmettere una stessa immagine: l'idea di una società che ha fondamento nella giusta ripartizione dei beni. Nell'opera di Patrizi e in quella di Zuccolo quest'idea si trasforma invece nel suo opposto: in esse le normative circa l'abbigliamento servono per confermare anche per mezzo dei segni di distinzione consuetudinari la costruzione gerarchica della società.

⁴⁹⁸ MUZZARELLI, *Le leggi sontuarie*, cit., p. 200

3.6 Libertà e schiavitù

Benché le speculazioni utopiche puntano sempre sull'elaborazione di uno stato ideale, non è detto che il godimento sognato sarà sempre di tutti. Ci sono alcune opere dove la felicità di un ceto sociale viene garantita proprio dalla fatica di un altro. Di conseguenza nel pensiero utopico *felicità e servitù* vengono spesso considerati concetti complementari.

Quest'affermazione è valida anche all'opera di Patrizi che - ammirando la struttura sociale dello Stato Veneziano e seguendo le tradizioni aristocratiche - divide la sua società in due gruppi. Distingue un ceto nobile che acquistandosi l'"operazione" e gli "abiti delle virtù" perviene alle «felici acque del celeste gorgo»⁴⁹⁹, ossia alla beatitudine, e una classe servile che va avanti spianando la strada per agevolare il cammino dei beati verso il "celeste rivo". Di conseguenza gli agi, le preminenze, le comodità le godono i nobili, mentre il servizio, gli stenti, e le fatiche sono tutte dei "meschini". Nella *Città felice* di Patrizi i contadini, gli artigiani e i mercanti sono privi di ogni diritto, non fanno parte della città beata, «per ciò non saranno da chiamar cittadini»⁵⁰⁰.

Nella struttura della comunità i contadini e i pastori occupano gli strati più bassi della gerarchia sociale. Secondo Patrizi è necessario che essi siano servi «acciocché per la fatica non possano ricusarlo, e perché i cittadini possano più liberamente loro comandare»⁵⁰¹. Patrizi per prevenire le rivolte contadine, la cui preoccupazione si era fatta più attuale a causa della grande insurrezione tedesca del 1525, prescrive anche quelle qualità individuali delle quali i servi della città devono essere forniti: «E acciocché, comandando loro i signori, non ardiscano di opporsi a i comandamenti loro, sieno timidi, e di vile animo; e, come si dice, servi per

⁴⁹⁹ F. PATRIZI DA CHERSO, *La città felice* in: AA. VV., *Utopisti e riformatori sociali del Cinquecento*, a cura di C. Curcio, Zanichelli, Bologna 1941, p. 134

⁵⁰⁰ Ivi, p. 135

⁵⁰¹ Ivi, p. 125

propria natura»⁵⁰². Benché l'imposizione della servitù non si estenda ai commercianti e agli artefici, lasciando loro l'illusione di una libertà apparente, riguardo ai diritti non c'è differenza tra i diversi strati della classe servile: tutti e tre gli ordini della parte 'misera' vengono considerati estranei al governo e servono solamente a predisporre «le cose occorrenti per conseguire la felicità»⁵⁰³.

Nel caso di Patrizi la trattazione della servitù riecheggia la concezione aristotelica. Lo Stagirita nel primo libro della *Politica* dedica una parte notevole all'argomento in questione argomentando della legittimità della schiavitù. Secondo Aristotele «per natura alcuni uomini sono liberi e altri schiavi e che per questi ultimi l'essere schiavi è giusto e utile»⁵⁰⁴. Di conseguenza nel sistema aristotelico la schiavitù non risulta sgradevole, poiché per essi che sono schiavi per natura «il partito migliore è sottomettersi all'autorità di chi è loro superiore»⁵⁰⁵. Secondo la definizione aristotelica è «schiavo per natura chi può appartenere a qualcuno (e perciò è di un altro) e partecipa alla ragione soltanto per quel che può coglierla, senza possederla propriamente»⁵⁰⁶. Con altre parole

chi per le sue qualità intellettuali è in grado di prevedere per natura comanda e per natura è padrone, mentre chi, per le doti inerenti al corpo, è in grado di eseguire deve essere comandato ed è naturalmente schiavo, sicché la stessa cosa è vantaggiosa al padrone e allo schiavo⁵⁰⁷.

I due requisiti dell'animo vile e della lontana parentela, che nella *Città felice* servono al prevenire rivoluzioni possibili⁵⁰⁸, sono analogamente di origine aristotelica⁵⁰⁹. I contadini in

⁵⁰² *Ibidem*

⁵⁰³ Ivi, p. 122

⁵⁰⁴ ARISTOTELE, *Politica*, UTET Libreria, Torino 2006, Libro I, 5, 1254b-1255a, p. 73

⁵⁰⁵ Ivi, Libro I, 5, 1254a, p. 72

⁵⁰⁶ Ivi, Libro I, 5, 1254a, p. 72

⁵⁰⁷ Ivi, Libro I, 2, 1352a, p. 64

⁵⁰⁸ «Ed acciocché quello che non può far uno, non faccia la moltitudine, e pigli impresa di ribellarsi a i padroni, non abbiano parentela insieme, perciocché molto più facilmente si accordano ad un fatto, per la conformità del sangue, i parenti, che altre genti, che sieno di lontano lignaggio» in: PATRIZI, *Città felice*, cit, p. 125

⁵⁰⁹ «I contadini dovrebbero essere, se dobbiamo dire quel che auspichiamo, degli schiavi, non appartenenti tutti alla stessa stirpe e non dati di animo troppo fiero (che sono le sole condizioni alle quali essi possono essere utili

entrambi i casi sono messi al giogo della servitù, tuttavia ci sono differenze notevoli. Secondo Aristotele oltre alla diversità della capacità mentale

la natura intende foggiare anche corpi diversi per gli uomini liberi e per gli schiavi, dando a questi corpi forti, adatti alle mansioni più strettamente necessarie, a quelli corpi diritti, e inutilizzabili per quelle mansioni, ma adatti alla vita civile che può essere divisa in occupazioni militari e occupazioni pacifiche.⁵¹⁰

Patrizi, forse per i suoi studi di medicina, non condivide la tesi aristotelica che i servi siano geneticamente predisposti al lavoro di grandissimo sforzo. Di conseguenza il Chersino cambia anche il metodo del ragionamento: prima cerca uomini robusti e possenti, poi li rende servi.

Nonostante le analogie salienti c'è anche una netta differenza tra la concezione aristotelica e quella patriziana: mentre Aristotele fa riferimento sempre alla "schiavitù" Patrizi parla solo di "servitù". Il cambiamento della concezione sicuramente nasce dal fatto che la realtà storica delle due opere è ben diversa: mentre il modello di Aristotele nasce nella struttura politica di Atene, quello di Patrizi riecheggia il modello folgorante di Venezia. Di conseguenza l'istituzione della schiavitù - che nel caso di Aristotele è una realtà - in Patrizi sarebbe stata un anacronismo storico, e un obiettivo poco realizzabile.

Benché Platone non esponga esplicitamente le proprie opinioni circa la questione della servitù, nel nono libro della *Politica* si possono trovare alcuni cenni sull'argomento. Platone paragona il tiranno ad un proprietario di schiavi. Il potere che esso esercita sulle persone si fonda sul mero fatto che tutti lo ritengano legittimo: se il fondamento pubblico comune cessa, il regime, basato solo sul consenso consuetudinario, cade. Benché Platone respinga il funzionamento dello stato tirannico perché ingiusto, non applica le sue conseguenze alla

nel lavoro e sicuramente liberi da ogni velleità di mutamenti).» in: ARISTOTELE, *op. cit.*, Libro VII, 10, 1330a, pp. 308-309

⁵¹⁰ Ivi, Libro I, 5, 1254b, p. 73

questione della servitù: l'istituzione della servitù, come un elemento inevitabile dell'ordine economico, viene data per scontata in tutta l'opera.

Contrariamente alla società aristocratica di Patrizi, nell'utopia di Moro basata sul principio di uguaglianza l'istituzione della schiavitù o quella della servitù - nella sua forma classica - non potrebbe essere mai in vigore. Ci sono invece due modi tramite quali anche queste categorie si possono attuare: o sotto la forma di condanna penale o come lavoro volontario. Infatti, nell'utopia sono colpiti da schiavitù tutti quelli che perpetrano i delitti più gravi⁵¹¹, profanano il matrimonio⁵¹², suscitano controversie religiose⁵¹³. Chi espatria senza autorizzazione viene ricondotto indietro come disertore e punito severamente. Qualora lo tenti di nuovo e venga sorpreso senza il rescritto principesco viene punito con la schiavitù.⁵¹⁴

L'istituzione della servitù invece viene realizzata attraverso i giornalieri di un altro popolo, laboriosi ma poveri, che vengono a servire gli utopiani di propria iniziativa. «Li trattano umanamente e quasi con la stessa dolcezza dei cittadini, salvo che s'impone loro un pochino più di lavoro, visto che vi sono avvezzi»⁵¹⁵. Benché siano considerati come servi, non sono limitati nella loro libertà di movimento.

Gli utopiani puniscono i loro concittadini con maggiore severità di quanto facciano con gli stranieri. Secondo il loro ragionamento, gli utopiani che commettono un delitto sono meritevoli di più gravi punizioni, perché «per essendo egregiamente avviati a virtù da una splendida educazione, non poterono tuttavia frenarsi dalla colpa»⁵¹⁶.

Analogamente agli Utopiani non tengono schiavi nemmeno i Solari⁵¹⁷. Nell'utopia di Campanella il motivo primario dell'assenza della schiavitù certamente deve essere spiegato dalla struttura sociale. In una società egualitaria, dove il principio più importante è la parità, il

⁵¹¹ «In genere i delitti più gravi vengono puniti con la disgrazia della schiavitù» in: T. MORO, *L'Utopia*, Bari, Laterza, 2005, p. 100

⁵¹² «Chi profana il matrimonio è colpito dalla più dura schiavitù» in: *ibidem*

⁵¹³ «[...]chi suscita controversie religiose, senza tolleranza è punito di esilio o di schiavitù» in: *ivi*, p. 118

⁵¹⁴ Moro, *op. cit.*, p. 75

⁵¹⁵ Moro, *op. cit.*, p. 97

⁵¹⁶ Moro, *op. cit.*, p. 97

⁵¹⁷ «[...]non tengono schiavi» in: T. CAMPANELLA, *La città del Sole*, Adelphi, Milano 1995, p. 47

costume della schiavitù non può passare come legge. Oltre però a questo motivo principale possiamo trovare altre due ragioni per l'assenza degli schiavi: *in primis* gli isolani di Taprobana sono molto più severi nella punizione dei rei di quelli dell'Utopia di Moro. Di conseguenza nella *Città del Sole* di Campanella i colpevoli, invece di essere condannati al servitù o alla schiavitù, nella maggior parte dei casi sono puniti con la morte. In secondo luogo i Solari non vogliono che gli schiavi corrompano la città con i cattivi costumi, così vendono quelli che catturano in guerra, o «li mettono a cavar fosse o far esercizi faticosi fuor della città, dove sempre vanno quattro squadre di soldati a guardare il territorio e quelli che lavorano»⁵¹⁸

Nella *Repubblica d'Evandria* di Zuccolo, anche se in una forma diversa e non sempre collegata al tema della schiavitù, riappaiono tutti quei argomenti che furono trattate nelle opere precedenti. Similmente a Campanella anche Zuccolo vuole proteggere i buoni costumi dei suoi cittadini. Mentre Campanella considera gli schiavi la fonte del pericolo, Zuccolo accusa i vagabondi stranieri di depravazione dei costumi: «i vagabondi stranieri non si lasciano entrare in Evandria, acciocché non portino lepre, tigne, rogne, pesti e altri mali; e, quello ch'è peggio, non corrompano coi mali esempi i buoni costumi de' cittadini»⁵¹⁹.

I guardiani dei castelli non lasciano uscire fuori della provincia nessuno che non abbia il permesso scritto dei censori: gli unici liberi di muoversi sono i paesani e i forestieri. Gli Evandrii con questa legge vogliono prevenire, la cui origine può essere ritrovata anche in Moro, che, oltre ai costumi corrotti, usi "pravi" e malattie nuove affluiscono il loro paese.

La servitù viene applicata anche sull'isola di Evandria come mezzo della giurisdizione. Se il reo, chi ha commesso il delitto del furto, non è capace di restituire al danneggiato il doppio dei valori rubati, rimane schiavo dell'offeso. Il leso poi «lo vende a' mercanti stranieri per quel giusto prezzo che gli si debbe, ma con patto che il compratore dia

⁵¹⁸ Ivi, p. 57

⁵¹⁹ L. ZUCCOLO, *La repubblica d'Evandria e altri dialoghi politici*, Colombo, Roma 1947, p. 48

sicurezza di riporlo in libertà, quando gli sieno restituiti i danari ch'egli vi spende»⁵²⁰. Nella maggior parte dei casi grazie al temperamento trovato dagli amici e parenti, il reo non deve schiavizzarsi fuori della provincia perché può scontare la sua pena nelle miniere o sulle galere. La stessa sorta tocca anche agli oziosi, agli spensierati, e soprattutto a quei contadini, «i quali restino convinti di avere trascurata la coltura de' proprii o degli altrui campi»⁵²¹.

In Evandria è vietato ai cittadini andare a servire forestieri ma si permette di ridurre in servitù in Evandria gli stranieri. In «ogni città sono alcuni ufficiali, i quali per ordine pubblico hanno l'assunto di proveder di servitori chi ne desidera, e di accattar partito a chi brama di accomodarsi agli altrui servizii»⁵²². Chi invece ha bisogno o voglia di porsi alla servitù ricorre a questo magistrato, presenta il suo desiderio, «fa note le condizioni della persona sua, e mostra le fedè della vita e de' costumi; onde in breve riman consolato»⁵²³.

Doni nella sua utopia non osserva la questione, poiché l'istituzione della servitù non potrebbe essere mai concordabile con la sua società fondata sull'uguaglianza. Una differenza notevole si delinea invece tra il *Mondo Savio e Pazzo* e le altre utopie egualitarie: nell'utopia di Doni, contrariamente a quella di Campanella e di Moro, la schiavitù non viene praticata nemmeno come sanzione penale. Questa piccola diversità rivela grandi differenze al livello della concezione del mondo: nell'utopia di Doni non c'è punizione perché non esiste la delinquenza. Da questo punto di vista Doni è l'utopista più idealista, poiché, tranne lui, tutti ammettono l'esistenza dei delitti anche in uno Stato perfetto. Nel caso di Doni la garanzia della prevenzione dei crimini è il principio dell'uguaglianza realizzato dalla comunità dei beni.

Non prende in considerazione l'argomento nemmeno Bonifaccio nella *Repubblica delle Api*. L'unica affermazione che potrebbe riferirsi alla schiavitù, è decisamente vaga e

⁵²⁰ Ivi, p. 58

⁵²¹ Ivi, p. 58

⁵²² Ivi, pp. 64

⁵²³ *Ibidem*

ipotetica. Nella settantesima regola della Repubblica, Bonifaccio prescrive che nella città «vi doueranno anco essere di quelli, che riceuino, & scarichino le robe, che saranno da altri paesi alla Città portate»⁵²⁴. La richiesta dei facchini estranei forse allude a quel fatto, che Bonifaccio non vuole avviliti i suoi cittadini con lavori miseri e vuole sostituirli con servi forestieri.

Per finire, possiamo affermare che la considerazione della schiavitù riecheggia anche il modello governativo delle utopie. Il fatto che Platone, Aristotele e Patrizi ritengono giusto l'esistenza di un ceto servile mette in evidenza subito il carattere aristocratico del loro reggimento. Nel loro caso la schiavitù oltre ad essere una questione politica è anche un'esigenza economica che serve fundamentalmente al mantenimento dello stato.

Nelle utopie rinascimentali invece la questione della schiavitù si pone come un problema etico: Moro, Doni o Campanella considerano immorale l'istituzione della servitù perché essa non combacia con il principio dell'uguaglianza. Dietro l'abolizione della servitù si delinea subito la base legislativa di questi reggimenti: l'idea della parità e l'obiettivo della giustizia sociale.

⁵²⁴ L. BONIFACCIO, *Repubblica delle Api*, Presso Daniel Bissuccio, Rovigo 1627, p. 28

3.7 Della generazione dei figli

È una caratteristica generale delle utopie che la felicità dell'individuo venga sempre sottoposta alla *Ragion di Stato*. Di conseguenza le leggi dei paesi descritti, prescritte nella costituzione, in primo luogo servono sempre all'unità interna ed esterna dello Stato e non agli interessi personali. Lo scopo essenziale della legislazione è la manutenzione dello Stato, dove i diversi precetti (come il principio dell'uguaglianza, la felicità, la comunità dei beni) sono solo mezzi ma non obiettivi. Dato che questo requisito è valido in tutti i campi della legislatura, il primato dello Stato vige anche nella regolamentazione dell'istituzione del matrimonio e della generazione dei figli.

All'interno delle utopie, tra questi due temi, il maggior rilievo viene dato alla questione della procreazione, poiché provvedere una discendenza adeguata è un incarico molto più fondamentale per il funzionamento dello Stato che quello di unirsi in matrimonio. In conseguenza lo spozalizio, come istituzione, si sottopone al requisito della procreazione ideale e trova il suo obiettivo primario non nella felice vita coniugale ma in quell'atto generativo che procura posterì adatti alla conservazione dello Stato.

L'origine della trattazione del matrimonio e della generazione dei figli risale alla *Repubblica* di Platone⁵²⁵. Il filosofo introduce la comunità delle donne e dei figli perché la considera utile dal punto di vista della coesione dello Stato. Grazie a questo provvedimento lo spirito comunitario si rinvigorisce, poiché l'opposizione del "mio" e del "tuo", che porterebbe a sbilanciare l'equilibrio morale dello stato, si scoglie nell'ideale della proprietà comune. Sebbene Platone prescriva la comunità delle donne, l'istituzione del matrimonio non viene interamente abolita. Visto che «in uno stato di gente felice non è pio e i governanti non

⁵²⁵ «Queste donne di questi nostri uomini siano tutte comuni a tutti e nessuna abiti privatamente con alcuno; e comuni siano poi i figli, e il genitore non conosca la propria prole, né il figlio il genitore.» In: PLATONE, *Repubblica*, V libro, VII, 457c-d, Laterza, Bari, 2006, p. 170

permetteranno ai cittadini di unirsi tra loro o di fare ogni altra cosa disordinatamente»⁵²⁶ lo spozializio rimane in vigore per favorire, a seconda delle leggi, l'unione delle ragazze e dei ragazzi in età da matrimonio. Questi matrimoni invece, che seguono in primo luogo la tradizione della ierogamia o teogamia (unione di un dio e di una dea o dei due principi complementari dei sessi opposti, presente in molte religioni), non hanno niente a che fare con l'ideale del coniugio del pensiero cristiano perché, invece di garantire un forte legame coniugale, vengono finalizzati esclusivamente per assicurare, conformemente agli interessi dello Stato, la generazione della prole.

Platone, oltre a stabilire la comunità delle donne e dei figli, prescrive minuziosamente anche tutti quei requisiti che sono indispensabili per il concepimento di un figlio sano: «I migliori devono unirsi alle migliori più spesso che possono, e, al contrario, i più mediocri con le mediocri; e si deve allevare la prole dei primi, non quella dei secondi, se il nostro gregge dovrà essere quanto mai egregio»⁵²⁷.

Visto che i figli devono nascere da persone nel fiore dell'età, il filosofo stabilisce anche il periodo di vita più adatto per la generazione dei figli: la donna deve partorire «per lo stato dai vent'anni ai quarant'anni»⁵²⁸, mentre l'uomo può generare «per lo stato da quando supera l'età in cui più veloce è la sua corsa, fino a cinquantacinque anni»⁵²⁹. Quei figli invece che nascono da un atto generativo non consacrato dal magistrato, oppure dai genitori più anziani o più giovani dell'età prescritta, vengono considerati figli bastardi, non consentiti e non consacrati.

Il rapporto fisico tra i parenti⁵³⁰ è proibito e se malgrado il divieto dovesse venire concepito un figlio da questa relazione illecita secondo Platone «non c'è modo di allevare un

⁵²⁶ Ivi, V libro, VIII, 458d-e, p. 172

⁵²⁷ Ivi, V libro, VIII, 459d-e, p. 173

⁵²⁸ Ivi, V libro, VIII, 460e, p. 172

⁵²⁹ Ivi, V libro, VIII, 460e, p. 172

⁵³⁰ «[...] quei figlioli che siano nati tra il decimo e il settimo mese dal giorno in cui uno di loro si faccia sposo, tutti questi egli dirà figli se maschi, figlie se femmine, e quelli lo diranno padre; e così i loro figliuoli egli li dirà figli di fili, e quelli alla loro volta chiameranno lui e la sua sposa nonno e nonna; e quelli che siano nati nel tempo in cui le madri e i padri loro generavano, sorelle e fratelli.» in: ivi, V libro, IX, 461d-e, p. 175



simile nato»⁵³¹. Subiscono una sorte simile anche «i figliuoli degli elementi peggiori e anche l'eventuale prole minorata degli altri»⁵³² che dopo la nascita vengono nascosti «in un luogo segreto e celato alla vista»⁵³³. Benché Platone cerchi di dare ai cittadini l'illusione del libero arbitrio nella scelta del compagno, la vera formazione delle coppie viene affidata al magistrato.

Nella *Repubblica* il matrimonio degli uomini eminenti viene favorito nei confronti di quello dei mediocri perché i posteri migliori discendono dai primi. Teoricamente all'interno dello stato ogni coppia viene formata secondo il libero arbitrio, però Platone non rifugge nemmeno dagli inganni per effettuare un maggior numero di matrimonio tra gli eccellenti: «Si deve allora ricorrere, secondo me, a ingegnosi sorteggi sì che quella persona mediocre incolpi la fortuna per ciascuna unione, ma non i governatori»⁵³⁴. Infatti, secondo Platone «i nostri governanti debbano ricorrere spesso a menzogne e inganni, nell'interesse dei governati»⁵³⁵.

Platone prende in considerazione gli interessi dello stato non solo nella formazione delle coppie ma anche nella determinazione quantitativa dei matrimoni: il numero degli sposalizi viene fissato dai governanti in tal modo che essi «conservino, nei limiti del possibile, l'identico numero di individui, tenendo conto di guerre, malattie e ogni altro simile accidente, e perché il nostro stato, per quanto è possibile non s'ingrandisca né s'impicciolisca»⁵³⁶.

Tutti i precetti sulla comunità delle donne e dei figli (analogamente a quella dei beni) sono in vigore invece solo nel caso dei guardiani. Ciò si spiega con la convinzione platonica che la mancanza di tali leggi opporrebbe un ostacolo alla salvaguardia dello Stato che è un compito dei guardiani.

⁵³¹ Ivi, V libro, IX, 461c, p. 174

⁵³² Ivi, V libro, IX, 460c, p. 173

⁵³³ Ivi, V libro, IX, 460c, p. 173

⁵³⁴ Ivi, V libro, VIII, 460a, p. 173

⁵³⁵ Ivi, V libro, VIII, 459c-d, p. 172

⁵³⁶ Ivi, V libro, VIII, 460a, p. 173

Nel secondo libro della *Politica* Aristotele comincia la trattazione della questione con un'aspra critica della *Repubblica*. Lo Stagirita mette in dubbio non solo la validità della comunità delle donne e dei figli, ma anche lo scopo per cui questi precetti vengono introdotti da Platone. Secondo Aristotele l'ideale della coesione dello Stato, che è il fine di queste leggi nella *Repubblica*, non è giusto, perché «il tentare di ridurre troppo la città all'unità non è il partito migliore»⁵³⁷.

La critica di Aristotele nei confronti di Platone sull'unità della città nasce dal fatto che la città è «per natura una molteplicità e, procedendo sempre di più sulla strada dell'unità, diventerà da città famiglia e da famiglia uomo singolo»⁵³⁸. Di conseguenza «si potrebbe dire che la famiglia è più unitaria della città e l'individuo più della famiglia»⁵³⁹. Questo processo invece, non andrebbe intrapreso nemmeno se fosse possibile, perché distruggerebbe la città.

Aristotele scarta anche l'istituzione di qualsiasi comunità (la quella dei figli, delle donne, dei beni) perché

si presta pochissima attenzione a ciò che appartiene in comune a molti, dal momento che ci si occupa di più di ciò che è privato che di ciò che è comune o ci si occupa di ciò che comune solo nella misura in cui conviene a ciascuno. Tra l'altro si trascura di più ciò di cui pensa che si occupi un altro [...] ⁵⁴⁰.

In conseguenza di questa tesi per Aristotele la comunità delle donne e dei figli porterebbe alla negligenza dei doveri nei loro confronti perché quando

ciascuno dice “è mio figlio” di un giovane che sia in buone condizioni o di uno che sia in cattive condizioni, può dirlo solo per quella frazione che gli assegna il numero totale dei cittadini per esempio dicendo “è mio” o “è del tale” dovrà tener conto di ciascuno dei mille cittadini o di quanti è costituita la città, e per giunta restando nel dubbio, perché non si sa chi abbia avuto un figlio né da chi sia stato allevato. ⁵⁴¹

⁵³⁷ ARISTOTELE, *Politica*, UTET Libreria, Torino 2006, Libro II, 2, 1261b, p. 97

⁵³⁸ Ivi, Libro II, 2, 1261a, p. 96

⁵³⁹ Ivi, Libro II, 2, 1261a, p. 96

⁵⁴⁰ Ivi, Libro II, 3, 1261b, p. 98

⁵⁴¹ Ivi, Libro II, 3, 1262a, p. 98

Lo Stagirita crede ingiusta la comunità delle donne e dei figli anche dal punto di vista della religione. Nella concezione antica le aggressioni, le uccisioni involontarie, e anche volontarie, le risse e gli insulti diventano empî misfatti se avvengono nei riguardi del padre e della madre o di coloro che sono legati da vincoli di parentela stretta. In una città, come quella di Platone, dove i legami di parentela sono sconosciuti questi delitti sacrileghi necessariamente diventano più numerosi. Aggrava questa situazione anche quel fatto che il procedimento alle purificazioni nelle maniere prescritte è possibile solo tra quei cittadini che sono coscienti dei loro legami di rapporto mentre questa possibilità è preclusa dove essi sono ignorati.

Aristotele critica la concezione platonica anche dal punto di vista dell'instaurazione dei rapporti perché gli sembra strano che «si sia vietato il commercio carnale per nessun'altra ragione, se non perché procura un piacere troppo violento, segno che sotto questo rispetto, si ritengono come indifferenti i rapporti di consanguineità tra padre e figlio e tra fratelli»⁵⁴².

Alla fin fine Aristotele considera la comunità delle donne e dei figli anche superflua perché esclude l'ipotesi platonica che i concittadini non sospettano chi sia il loro parente perché la somiglianza tra i membri della società rivela i rapporti di parentela.

Aristotele, oltre alla critica di Platone, nel settimo libro della *Politica* stabilisce anche precetti sulla legislazione della generazione dei figli e del matrimonio. Visto che il primato dello stato rimane valido anche in quest'opera, l'istituzione del matrimonio, come nella Repubblica, anche in questo caso viene sottoposta all'esigenza della procreazione ideale dei figli.

Secondo Aristotele il legislatore deve volgere la sua attenzione innanzitutto al congiungimento dei sessi (stabilendo l'età adatta e i requisiti delle persone che devono

⁵⁴² Ivi, Libro II, 4, 1262a, p. 100

contrarre un legame matrimoniale) se vuole che i bambini siano nelle migliori condizioni⁵⁴³. Dato che la capacità generativa ha fine nell'uomo al massimo a settant'anni e nella donna a cinquanta, a detta dello Stagirita, il matrimonio deve rientrare in questi tempi. Però Aristotele non consiglia la vita coniugale nell'età giovane perché i discendenti di genitori giovani sono spesso imperfetti, «per lo più di sesso femminile e piccoli di forma»⁵⁴⁴.

L'unione di individui giovani, oltre ad essere negativa per la buona procreazione, viene sconsigliata anche per altri motivi. Aristotele ritiene che i rapporti sessuali da giovani rendano le donne più incontinenti, così prescrive, per la pratica della temperanza, che le donne si accostino al matrimonio quando sono più anziane. Questo precetto viene giustificato anche da quel fatto che nei parti le donne giovani soffrono di più e muoiono in maggior numero. Il matrimonio in età più grande è consigliabile anche per i maschi, dato che se «essi compiono atti sessuali durante la crescita del loro sperma»⁵⁴⁵ il loro corpo viene danneggiato nella crescita.

In conformità di queste osservazioni Aristotele prescrive che le donne devono sposarsi intorno a diciotto anni e gli uomini intorno ai trentasette «perché a questo modo il matrimonio verrebbe a cadere proprio nel periodo di maggior floridezza fisica dei coniugi e la fine dell'attività generativa opportunamente coinciderebbe»⁵⁴⁶. Questa età matrimoniale sarebbe opportuna anche dal punto di vista della successione, perché così la morte del padre avverrebbe quando i figli entrano nel fiore della loro età.

Il tema della generazione dei figli ed il tema del matrimonio ritorna anche nelle utopie cinquecentesche. Patrizi nella *Città felice* segue lo schema Aristotelico, però il ragionamento dello Stagirita viene completato anche da osservazioni mediche. L'esigenza di approfondire il

⁵⁴³ Cfr., Ivi, Libro VII, 16, 1334b, 29-33., p. 320

⁵⁴⁴ Ivi, VII, 16, 1335a, p. 321

⁵⁴⁵ Ivi, VII, 16, 1335a, pp. 321-322

⁵⁴⁶ Ivi, VII, 16, 1335a, p. 322

punto di vista medico su questo argomento risale al cenno biografico secondo il quale il Chersino nei primi anni della sua formazione si dedicò agli studi medici.

Non c'è differenza invece tra gli antichi e Patrizi nella considerazione della procreazione. Anche Patrizi ne sostiene il primato in confronto al matrimonio e ne affida la cura al legislatore. Secondo i medici - afferma Patrizi - i figliuoli che vengono alla luce prendono il seme di ambedue i genitori e il sangue della madre. Partendo dalla supposizione che il valore dell'effetto coincide con la qualità della cagione, Patrizi considera necessario per la salute dei figli che ambedue i semi ed il sangue della donna siano *sani e caldi in eccesso*⁵⁴⁷.

Visto che la sanità e la robustezza dei generati, a cui deve badare sin dall'inizio il legislatore, è in forte connessione con le condizioni di salute dei genitori⁵⁴⁸, il concepimento deve avvenire quando i genitori sono non proprio nel fiore della loro età. Questo intervallo nel caso degli uomini dura dall'età di trentacinque anni fino a quarantanove, mentre nel caso delle donne dagli diciotto fino a quaranta.

Patrizi nell'indicazione dell'età più opportuna per il concepimento segue ragioni fisiologico-biologiche. Benché il Chersino riconosca che le femmine potrebbero generare già dall'età di quattordici anni, il filosofo considera inopportuna la procreazione giovanile (fino a diciotto anni) per la tenerezza dell'età, dato che in quel periodo il seme ed il sangue sono ancora molto deboli e umidi. Allo stesso tempo anche il concepimento tardivo viene sconsigliato da un punto di vista biologico perché il seme ed il sangue delle donne oltre i quaranta si raffreddano. Il ragionamento è abbastanza simile anche nel caso dei maschi: anche loro sarebbero capaci a generare da quattordici anni fino a settanta, però affinché il loro seme si ritrovi nelle migliori condizioni la procreazione deve avvenire tra trentacinque e quarantanove anni.

⁵⁴⁷ Cfr. F. PATRIZI DA CHERSO, *La città felice* in: AA. VV., *Utopisti e riformatori sociali del Cinquecento*, a cura di C. Curcio, Zanichelli, Bologna 1941, p. 138

⁵⁴⁸ Cfr. «Sano sarà il seme, se da corpo sano verrà; robusto simigliantemente, se da robusto; e robusto è allora, che è nello stato suo naturale, più caldo che egli possa essere» in: *ivi*, p. 138

Patrizi oltre ai requisiti biologici stabilisce anche le circostanze esterne che possono influire sulla procreazione. Prescrive che l'atto generativo debba svolgersi nel periodo invernale perchè il calor naturale non sia debilitato. Quest'idea ricorre anche nella *Politica* di Aristotele poiché anche lo Stagirita consiglia la procreazione invernale per i «buoni risultati»⁵⁴⁹. Patrizi prescrive anche che le coppie possano congiungersi solo quando il corpo non sia occupato in altre operazioni

come è quando ha fornita la prima digestione; perciocché operando in quella, può meno ad altro attendere, sì come poi che le ha finite tutte e tre è troppo fiacco, per essere già il corpo famelico e voto l'umido dei vasi, nel quale il calore, come in proprio letto, si riposa e conserva⁵⁵⁰.

Patrizi oltre al prendere in considerazione le circostanze della procreazione dedica attenzione allo sviluppo del bambino anche *in utero*. Visto che il nutrimento del corpo, come la restaurazione della nostra sostanza, ha per lui un ruolo importante, Patrizi prescrive per legge alle donne che cosa e in quale misura debbano mangiare durante la loro gravidanza: «[La madre] mangi cose che non nuocere, ma giovare ed alla sanità e dalla fermezza de' membri del figliuolo possano. Tali sono per lo più l'umide e calde e di leggier concozione e di molto nutrimento»⁵⁵¹.

Le donne però oltre ad essere attente allo sviluppo del bambino devono conservare anche se stesse in condizioni ideali. Di conseguenza, durante la gravidanza, quando nutrono nel corpo il figliuolo, non devono né diminuire né accrescere il loro proprio peso. Patrizi consiglia che cerchino di evitare la malinconia, e non facciano un lavoro che esige tanta fatica. Prescrive che le gravide vadano in chiesa «che è un esercizio, in cui non cadono troppi piegamenti di corpo, che nocere possano al concetto fanciullo»⁵⁵². Questo esercizio fa

⁵⁴⁹ ARISTOTELE, *op. cit.*, VII, 16, 1335a, p. 322

⁵⁵⁰ PATRIZI, *op. cit.*, pp. 138-139

⁵⁵¹ Ivi, p. 139

⁵⁵² *Ibidem*

accrescere anche la religione e l'ammirazione verso Dio, e garantisce alle gravide la possibilità di vedere le cose della città, di distaccarsi da noiosi pensieri e di rimanere allegre. Quest'idea dell'uscita giornaliera può essere rintracciata anche nella *Politica* di Aristotele, poiché anche lo Stagirita prescrive alle donne di fare una passeggiata «per rendere onore alle dee che presiedono le nascite»⁵⁵³.

Benché Moro prenda in considerazione la questione del matrimonio, la generazione dei figli, come argomento, non viene nemmeno menzionata. Si vede anche da questo fatto che il matrimonio nel caso dell'*Utopia* svolge una funzione diversa da quella dei suoi predecessori. Moro pone l'accento primario non sulla generazione dei figli, come *Ragion di Stato*, ma sulla convivenza coniugale, basata sull'amore reciproco. È rivelatrice l'affermazione del Moro, a proposito del matrimonio, quando la moglie viene definita come una donna dalla quale «seguirà o piacere o disgusto per tutta la vita»⁵⁵⁴. Questo ragionamento nelle altre utopie sarebbe assolutamente invalido, poiché in esse le donne vengono intese solo come mezzi per compiere l'atto della procreazione a favore dello Stato. Nell'*Utopia* le donne vanno a nozze dopo diciotto anni, mentre gli uomini si sposano dall'età di ventidue in poi. Se qualcuno, prima del matrimonio, viene convinto di segreta lussuria, è severamente punito, e a meno che la grazia del principe non gli perdoni il fallo, gli si vieta lo sposalizio per sempre. Il disonore, però ricade anche sui genitori di chi ha commesso lo sconcio perché sarebbe stato anche il loro il compito di badare alla virtù dei figli.

Questa mala azione è punita con tanta severità in previsione che, se non sono diligentemente allontanati dalla Venere vaga, ben pochi si unirebbero in matrimonio, nel quale bisogna pur passare tutta la vita, lo veggono, con una sola persona e sopportare in più le molestie che la cosa porta seco⁵⁵⁵.

⁵⁵³ Cfr. ARISTOTELE, *op. cit.*, VII, 16, 1335b, p. 322

⁵⁵⁴ T. MORO, *L'Utopia*, Editori Laterza, Bari 2005, p. 99

⁵⁵⁵ *Ivi*, p. 98

Visto che secondo Moro alle virtù dell'animo «aggiungono pur qualcosa anche le doti fisiche»⁵⁵⁶ il Cancelliere ritiene importante anche l'attrazione fisica all'interno della relazione coniugale. Dato che sotto i vestiti può stare nascosta una «orribile bruttezza»⁵⁵⁷ da disaffezionare l'anima del marito dalla moglie, prima del matrimonio la futura moglie ed il pretendente vengono mostrati l'una all'altro nudi alla presenza di una grave ed onesta matrona e di un uomo dabbene. Questa legge protegge però solo dalla delusione prima dello sposalizio, perché se la deformazione del corpo si manifesta dopo il matrimonio ognuno deve sopportare la propria sorte.

Al solito il matrimonio tra gli Utopiani non viene spezzato, se non dalla morte. Invece in conseguenza di alcuni casi estremi, come l'adulterio o una penosa inadattabilità di temperamento, anche la rottura della vita coniugale viene concessa dalla legge. Se avviene l'adulterio il senato concede di cambiar coniuge a chi è offeso, mentre il reo rimane disprezzato e celibe per sempre. Invece quando i caratteri dei due coniugi non si accordano ed entrambi trovano qualcuno con cui potrebbero vivere più felicemente, essi possono separarsi di buon accordo e contrarre nuovi matrimoni. In ogni caso ci vuole però il consentimento del senato «il quale non permette il divorzio se non dopo diligente istruttoria, fatta sia dai propri membri, sia a mezzo delle loro mogli»⁵⁵⁸. Non è facile ottenere questo permesso, perché secondo Moro la speranza facile di nuove nozze non aiuterebbe rinsaldare l'amore coniugale.

Rivela l'importanza dello sposalizio anche il fatto che gli adulteri vengono puniti dalla più dura schiavitù, mentre ai recidivi viene inflitta la morte. Gli offesi hanno la possibilità di sconfessare i loro coniugi e volendo, se erano ambedue sposati, possono anche sposarsi tra di loro o con chi credono. La parte tradita però non deve lasciare per forza l'adultero, anzi, se lo accompagna nella condanna all'ergastolo può anche rimanere con esso. Moro ricorda che

⁵⁵⁶ Ivi, p. 99

⁵⁵⁷ *Ibidem*

⁵⁵⁸ Ivi, p. 100

ogni tanto «il pentimento dell'uno e le sollecite premure dell'altro muovono il principe, ottenendo di nuovo la libertà»⁵⁵⁹.

La questione del scioglimento del matrimonio svolge un ruolo importante non soltanto all'interno dell'utopia, ma anche nella biografia di Moro. Anche se nell'opera la rottura dello sposalizio viene consentita, il Cancelliere, nella vita reale, si contrappone vivacemente all'intenzione di divorzio di Enrico VIII. Per sottolineare la sua posizione contrastante Moro rifiuta anche la rappresentanza degli interessi del sovrano nel corteo papale con la falsa scusa che la questione appartiene all'interno della giurisdizione del Papato.

Il vero motivo invece per cui Moro non incoraggia al divorzio consiste nel fatto che l'annullamento del sacramento per un uomo come Moro, ben istruito nel diritto canonico, e profondamente religioso, è assolutamente impensabile. L'importanza di questo sacramento rende comprensibile anche quella contrapposizione apparente che si nota tra il divorzio letterario e quello reale. Nel caso degli utopiani il matrimonio non è consacrato, così il divorzio non risulta peccato contro la legge di Dio. Nell'opposizione di Moro nei confronti del divorzio di Enrico, oltre ai motivi teologici, sicuramente compie un ruolo importante anche la situazione politica: lo scioglimento del matrimonio di Enrico VIII con Caterina d'Aragona avrebbe influenzato negativamente i rapporti anglo-spagnoli, e Moro non era d'accordo con questa politica. Inoltre la separazione della Chiesa d'Inghilterra dalla Chiesa di Roma era per lui inaccettabile.

Visto che anche nel *Mondo Savio e Pazzo* la vita coniugale viene basata sulla comunità delle donne, la trattazione dell'argomento ricorre alle fonti platoniche. Questa legge nel caso di Doni viene introdotta in primo piano per far svaporare la passione dell'amore. Dato che nella concezione doniana l'amore consiste nella privazione della cosa amata, la comunità delle donne, cancellando la sofferenza del non avere, postulerebbe subito anche la

⁵⁵⁹ *Ibidem*

cessazione dell'amore. Secondo Doni la mancanza dell'ardente desiderio amoroso giova all'intera società perché senza desiderio i cittadini sarebbero protetti da molti problemi:

Il vituperio non ci sarebbe, l'onore non sarebbe sfregiato, i parentadi non sarebbon vituperati, non sarebbono ammazzate le moglie, non uccisi i mariti, non accaderebbono alla giornata questioni, le femine non sarebbon cagione d'infiniti mali, sarebbono spenti i tumulti delle nozze, le nascoste fraudi de' maritazzi, le ruffianerie, le liti delle recuse, gli assassinamenti delle doti e le trappole degl'inganni degli scelerati.⁵⁶⁰

In seguito si può affermare che lo scopo di Doni è conforme a quello di Platone, poiché l'introduzione della comunità delle donne in entrambi le opere serve alla salvaguardia della pace, a favore dello Stato. Benché obiettivi siano uguali, nel modo del ragionamento si può notare una differenza assai notevole. Mentre nella *Repubblica* i motivi della ragione di stato sono ragioni sufficienti per questi provvedimenti, nel *Mondo Savio e Pazzo* il campo d'esame si allarga. Doni, dedicando attenzione agli interessi privati, prende in considerazione anche i motivi emotivi. Nel caso di Doni l'argomentazione si fonda sulla legge della natura, ossia sulla natura dell'amore: si può affermare perciò che nel *Mondo Savio e pazzo* la legge non viene introdotta per servire la *Ragion di Stato* ma per seguire la natura dell'uomo affinché serva agli interessi dello stato.

L'altra differenza tra le due opere si nasconde nell'estensione universale della legge. Visto che Doni non divide in diverse classi la sua società il provvedimento è in vigore non solo tra i guardiani, ma fra tutti i cittadini. Il motivo per cui la comunità non viene in alcun modo segregata è che per Doni la società, per quanto è possibile, deve fondarsi sul principio della parità.

Doni segue la tradizione platonica anche nell'argomentazione sulla nascita dei figli. La procreazione è basata sulla comunità della prole, «onde non si sapeva mai di chi uno fosse

⁵⁶⁰ A. F. DONI, *Il mondo Savio e Pazzo* in: *I mondi e gli inferni*, a cura di Patrizia Pellizzari, G. Einaudi, Torino 1994, p. 168

figliuolo, e a questo modo la cosa andava pari, perché nascendo era allevato»⁵⁶¹. Benché la legge imiti fedelmente le prescrizioni platoniche Doni pone l'accento primario, anche in questo caso, non sull'amore fraterno, ma sulla parità. Nel *Mondo Savio e Pazzo*, oltre all'analogia della questione della procreazione, si può notare una reminiscenza platonica anche nei confronti dei parti mostruosi. Doni li destina a un pozzo grande, «nel quale si gettavano dentro tutti, subito nati, onde non si vedeva queste diformità in quel mondo»⁵⁶².

Tra gli utopisti cinquecenteschi Campanella dedica la più grande attenzione all'argomento del matrimonio e della generazione dei figli. Il punto di partenza del ragionamento coincide con un'osservazione platonica, in quanto la procreazione viene intesa, anche in Campanella, come un metodo per migliorare la razza. Lo scopo di generare figli migliori, oltre all'allusione alla *Repubblica*, rivela anche motivi più profondi: nel primato della procreazione rispetto al matrimonio si realizza un'esigenza della ragione di Stato.

Campanella, nel seguito dell'opera, non lascia dubbi sull'importanza del primato dello Stato anche in questa questione e ribadisce il requisito dell'agire a favore del pubblico e non del privato: «[...] la generazione è osservata religiosamente per ben pubblico, non privato»⁵⁶³. Nella *Città del sole* il ruolo di rilievo della generazione consegue in primo piano dalla natura della virtù. Secondo lo Stilese le virtù possono essere garantite solo con la purezza della complessione, dato che le arti, senza la disposizione naturale, non sono sufficienti per acquistare la virtù. L'assicurazione della propensione naturale per le virtù risulta rilevante anche dal punto di vista della sicurezza dello Stato, poiché, secondo Campanella, gli uomini di mala natura con la cessazione del timore della legge non si tratterrebbero dalla distruzione della repubblica. In conseguenza nella concezione campanelliana i meriti naturali vengono considerati molto più importanti della dote e della «fallace nobiltà»⁵⁶⁴.

⁵⁶¹ Ivi, p. 165

⁵⁶² Ivi, p. 167

⁵⁶³ T. CAMPANELLA, *La città del Sole*, Adelphi, Milano 1995, p. 46

⁵⁶⁴ Ivi, p. 44

Nella *Città del Sole* la cura della generazione è il carico dell'Amore⁵⁶⁵, Principe collaterale del Metafisico, che unisce in tal modo i maschi e le femmine che «faccin buona razza»⁵⁶⁶. Per quanto riguarda la procreazione, lo Stilese stabilisce che le donne non possono sottoporsi al maschio prima di diciannove anni. Nel caso degli uomini il limite inferiore d'età della generazione è ventuno anni, anche se per loro, in alcuni casi, il coito con le donne sterili o pregne, «per non far in vaso indebito»⁵⁶⁷, risulti lecito anche prima. In questo caso «le maestre matrone con li seniori della generazioni han cura di provederli, secondo a loro è detto in secreto»⁵⁶⁸, però «non lo fanno senza far parola al maestro maggiore, che è un gran medico, e sottostà ad Amore, Prencipe ufficiale»⁵⁶⁹.

Le trasgressioni sessuali, anche nel caso dei Solari, portano con sé una serie di punizioni. Se qualcuno compie il delitto della sodomia la prima volta «li fan portare due giorni legata al collo una scarpa, significando che pervertiro l'ordine e posero li piedi in testa»⁵⁷⁰, ma se il reato si ripete la pena cresce finché diventa capitale. Considerano peccatori anche quei generatori che non sono devoti al Creatore e che non si trovano mondi tre giorni prima del coito. Quei giovani invece che si astengono fin a ventuno anni d'ogni atto sessuale vengono celebrati con canzoni e onori.

Visto che la procreazione ideale deve servire all'intera società, la formazione delle coppie, analogamente alla *Repubblica*, viene stabilita dall'intervento legislativo dello Stato. Mentre Platone affidava il compito dell'accoppiamento ad un "ingegnoso sorteggio", falsificato dai governanti, Campanella lo commette ai «mastri»⁵⁷¹ perché essi, vedendo nudi tutti i maschi e femmine quando si esercitano alla lotta, conoscono bene «chi è impotente o no

⁵⁶⁵ Nella concezione campanelliana l'Amore non viene inteso come un sentimento naturale, ma come un Principe che, insieme con la Potestà e la Sapienza, aiuta il lavoro governativo del Principe Sacerdote, chiamato Metafisico.

⁵⁶⁶ CAMPANELLA, *op. cit.*, p. 33

⁵⁶⁷ *Ivi*, p. 42

⁵⁶⁸ *Ibidem*

⁵⁶⁹ *Ibidem*

⁵⁷⁰ *Ibidem*

⁵⁷¹ *Ivi*, p. 43

al coito, e quali membra con quali si confanno»⁵⁷². Secondo Campanella l'inganno del sorteggio, che prescrive Platone per «gabbare li pretendenti a belle donne immeritadamente»⁵⁷³, tra i Solari sarebbe inutile, poiché tra loro «non ci è bruttezza; ché, esercitandosi esse donne, diventano di color vivo di membri forti e grandi, e nella gagliardia e vivezza e grandezza consiste la beltà appresso loro»⁵⁷⁴.

Nella formazione delle coppie si tende al bilanciamento, in quanto le femmine grandi e belle vengono accoppiate ai grandi e virtuosi, le grasse ai magri, e le magri ai grassi. In conseguenza di questa legge, che si basa sul principio del raggiungimento di equilibrio Campanella associa le donne vive, gagliarde e belle agli ufficiali, che sono tutti sacerdoti. Il motivo di questa scelta viene ragionato dal fatto che i sacerdoti senza la vitalità di queste donne farebbero solo una razza triste, poiché per la molta speculazione hanno lo spirito debole. Naturalmente questo provvedimento è valido anche nel caso dei caratteri opposti: agli uomini “fantastichi e capricciosi” vengono donate donne grasse, temperate e di costumi blandi.

Campanella prescrive però che l'osservanza di queste leggi è necessaria solo nel caso della procreazione, siccome se ci si dona al coito per delizia e per servire alla necessità «con sterili o pregne o con donne poco valore»⁵⁷⁵ queste sottigliezze non vengono rispettate. Il filosofo tratta minuziosamente non solo le condizioni necessari della generazione, ma anche quelle circostanze che risultano necessarie per la procreazione ideale. Le donne e i maschi la sera tornano a dormire in due celle separate, però tre volte a settimana, quando la maestra apre l'uscio dell'una e l'altra cella si uniscono per compiere l'atto generativo.

Visto che nella concezione campanelliana la procreazione viene considerata religiosamente, lo Stilese prescrive che l'atto sessuale sia accompagnato da orazioni: i Solari

⁵⁷² *Ibidem*

⁵⁷³ Ivi, p. 46

⁵⁷⁴ *Ibidem*

⁵⁷⁵ Ivi, p. 44

prima e dopo del coito devono pregare Dio per farsi donare prole buona. Se per qualche motivo invece dovessero nascere figli di poco valore, essi prima vengono mandati «alle ville»⁵⁷⁶ per crescere, poi però, saranno anche loro ridotti alla città. Campanella, sotto questo aspetto, stacca con la tradizione platonica-doniana perché, invece di prendere in considerazione solo la *Ragione di Stato*, tiene conto anche di ragioni emotive. Di conseguenza i parti mostruosi non vengono espulsi dalla società, ma dopo una formazione fisico-mentale vengono inseriti lo stesso nella comunità. Nelle prescrizioni della generazione dei figli, oltre alle allusioni platoniche, possiamo trovare anche una reminiscenza patriziana: l'atto della procreazione in entrambi i casi deve svolgersi dopo la digestione. L'unica differenza consiste solo nel fatto che il motivo del precetto nella *Civitas Solis* non viene spiegato. Quest'osservazione lascia invece credere che la convinzione dell'effetto dannoso della digestione sulla generazione sia diventata così diffusa nei cinquant'anni che separano le due opere che una spiegazione sarebbe stata superflua.

Campanella prende in considerazione non solo la questione della procreazione, ma anche la sua privazione, la sterilità. Nell'utopia le donne che non riescono ad essere fecondate da uno vengono accoppiate con altri. Se poi anche in questo caso risultassero sterili, benché si possano accoppiare comunque senza fini procreativi tuttavia restano escluse dagli onori di partecipare come matrone al consiglio della generazione, dalla mensa e dal tempio. Secondo Campanella queste restrizioni di decoro nei confronti delle sterili sono importanti affinché esse non usino la sterilità per fornicare.

Contrariamente a Platone e a Doni, Campanella non esclude neanche la possibilità dell'amore. Se qualcuno s'innamora «di qualche donna, è lecito tra loro parlare, far versi, scherzi, imprese di fiori e di piante»⁵⁷⁷, benché il coito tra di loro risulti lecito solo se non guasta la generazione o se la donna è pregna o sterile. Questo però non causa problemi

⁵⁷⁶ Ivi, p. 45

⁵⁷⁷ Ivi, p. 47

all'interno della società perché questo tipo di rapporto si pone non come un amore di concupiscenza ardente ma come un amore di amicizia. Visto che l'amore tra i concittadini è legittimo nella città la comunità delle donne si riduce solo all'atto di generare.

Sebbene la questione del matrimonio ricompaia anche nelle opere di Zuccolo, l'ottica secondo cui lo scrittore esamina le nozze è ben diversa da quella degli altri utopisti. Questa diversità nasce dal fatto che Zuccolo - rispetto agli altri utopisti - mostra un maggior impegno nei confronti della realtà. Di conseguenza egli pone l'accento primario sull'osservazione delle leggi successive, mentre la formazione delle coppie ed il requisito della procreazione ideale vengono relegati in una posizione marginale.

Zuccolo descrive che gli Evandrini assegnano la dote alle spose secondo una certa tassa, che si «fa dalli due fin' ai cinque per cento delle facultà paterne, che nissuno aggrivio di momento ne sente la famiglia»⁵⁷⁸. Benché la tradizione della dote non sia presente nelle altre utopie dell'epoca, il costume dell'assegno dotale è fortemente presente nella società cinque e seicentesca.

La pratica della *dos* risale fino all'età romana dove ne furono distinte tre diverse specie: la *dos profecticia*, costituita a *patre vel parente*, la *dos adventicia*, stabilita da un *extraneus*; e la *dos recepticia*, fondata da una terza persona ma con il patto della restituzione in proprio favore in caso di scioglimento del matrimonio. Per quanto riguarda la costituzione di queste doti, essa si realizzò in tre modi diversi: con l'effettiva trasmissione dei beni, con l'obbligazione dotale conclusa per mezzo di una comune stipulazione o con la promessa obbligatoria tutta propria della dote. Benché nel diritto classico dal giorno del matrimonio la dote, confondendosi con il patrimonio del marito, passasse in proprietà dello sposo, nell'epoca più tarda questo diritto cambiò a favore della sposa: il marito divenne solo un usufruttuario

⁵⁷⁸ L. ZUCCOLO, *La repubblica d'Evandria e altri dialoghi politici*, Colombo, Roma 1947, p. 70

legittimo della dote, mentre alla sposa, in caso di divorzio, veniva promessa la restituzione della dote.

In Italia nell'alto Medioevo il sistema dotale romano viene influenzato dalle consuetudini germaniche. In conseguenza la dote nel senso romano perse lo suo *status*, per essere sostituita dai nuovi costumi: venne introdotto il *faderfio*, il corredo di vesti e utensili che la donna apportava alla nuova famiglia, la *mephium*, l'assegno che lo sposo costituiva alla sposa in caso di vedovanza, e la *morgengabe* che lo sposo donava alla sposa nel mattino seguente alla prima notte di matrimonio. Benché dopo il Mille il diritto romano riprese il suo predominio nei confronti delle consuetudini longobarde, largamente infiltrate nel sistema dotale, l'antica sistema, grazie alle nuove condizioni politiche e economiche, non rivisse integro. Con il passare del tempo gli statuti dei comuni limitarono molto la misura dei doti, tante volte fino a renderle di entità illusoria, per evitare che i beni del comune fossero goduti dal cittadino di altro comune.⁵⁷⁹

La legislazione di Zuccolo rispecchia questo risultato finale della formazione delle leggi dotali poiché la tassa prescritta da lui, oltre a non ledere gli interessi della famiglia, tiene conto anche della *Ragion di Stato*.

Zuccolo oltre alla legislazione della dote stabilisce anche le regole della successione. Nella *Repubblica d'Evandria* quando, mancano i maschi, le donne non ereditano né i beni del padre, né i quelli del marito, ma ne sono usufruttuarie. In questi casi il patrimonio della famiglia perviene al possesso della Repubblica per

maritare le donzelle povere, per nutrir gli orfani e i mendichi, per fare l'esequie solenni ogni anno il primo febbraio ai cittadini morti combattendo valorosamente per la patria, e per dare il dovuto premio a chi fosse inventore di qualche opera nuova, la quale in pro' della repubblica risultasse.⁵⁸⁰

⁵⁷⁹ Cfr. AA. VV., *Enciclopedia Italiana*, Tomo XIII, Rizzoli, Milano 1932, p. 182

⁵⁸⁰ ZUCCOLO, *La repubblica d'Evandria e altri dialoghi politici*, cit., p. 70

Zuccolo nello stabilire la legislazione successoria, analogamente a quella della dote, prende come punto di partenza la tradizione della sua epoca. In Italia dal secolo XI in poi il diritto successorio segue il principio medievale, in quanto il passaggio dei beni si svolge a seconda dell'agnazione. In conseguenza della società agraria di quei tempi e della tendenza di questa società a considerare la terra come bene familiare, l'eredità dei beni richiede non solo consanguineità degli eredi ma anche la preferenza degli uomini sulle femmine, perché sono i maschi a continuare la famiglia.

La successione delle donne si realizza solo nel caso in cui tra i discendenti manchino i maschi agnati. Se il proprietario dei beni muore senza posterità l'eredità passa nel possesso degli ascendenti in linea materna, escluse le femmine, benché un parziale tenente rimanga nell'usufrutto della madre e dell'ava. Concorrono ai beni con gli ascendenti anche i collaterali, fino al quarto grado, però i fratelli hanno la prevalenza sugli altri collaterali (le femmine anche in questo caso vengono posposte agli eredi maschi per favorire l'agnazione). Lo *status* delle vedove nella successione è analogo a quello delle femmine, poiché, salvo il diritto derivante dai patti nuziali, le pretese ereditarie non sono riconosciute nemmeno nel loro caso.

Nell'arco del Cinque e Seicento la successione per agnazione, oltre ad assicurare la conservazione della famiglia, svolge un altro ruolo importante: con il proteggere i beni (specialmente se immobili) essa serve agli interessi dello stato, perché impedisce che gli averi passino nel possesso degli stranieri. Questa esigenza riappare anche nella Repubblica di Zuccolo quando il patrimonio della famiglia in mancanza dei discendenti maschi, invece di essere l'eredità degli ascendenti o degli collaterali, entra in possesso dello Stato.

Nel caso degli Evandrii l'esigenza del primato dello Stato si effettua non solo nella successione, ma anche nel matrimonio, poiché l'istituzione dello sponsalizio, analogamente alle altre utopie, viene richiamata in vita per evitare la diminuzione della popolazione. Oltre a

questa funzione sociale il matrimonio compie anche un ruolo morale, visto che gli Evandrii considerano un vizio il concubinato senza sposalizio. Benché anche Zuccolo riconosca l'importanza della vita coniugale, nella formazione delle coppie egli sminuisce l'intervento statale. Mentre in Platone, in Moro, in Campanella lo Stato esercita un influsso diretto tramite le leggi sull'accoppiamento, nella *Repubblica d'Evandria* la scelta del compagno si svolge con il rispetto assoluto del libero arbitrio. Nel caso di Zuccolo l'unica influenza statale sulla formazione delle coppie consiste nel fatto, che «alle donne brutte si concede qualche vantaggio di sopradote, acciocché più facilmente trovino marito»⁵⁸¹. Il fatto che Zuccolo favorisca anche il matrimonio delle donne meno attraenti rivela un forte distacco dalle utopie precedenti: mentre Platone e Campanella impediscono agli individui malfatti la formazione delle coppie per evitare la procreazione difettosa, considerata svantaggiosa dal punto di vista dello Stato, Zuccolo, posponendo il primato dello Stato alla felicità individuale, concede il matrimonio anche alle donne meno attraenti.

Zuccolo non perde di mira nemmeno il principio di uguaglianza, anche se nella sua realizzazione si distacca di nuovo dalle tradizioni precedenti. Il filosofo invece di stabilire l'impersonale e rigida comunità delle donne e dei figli elabora un programma finanziario per assicurare una relativa uguaglianza di beni. Stabilisce un magistrato «il quale abbia a promuovere i matrimoni, e assegnano alcune pensioni del pubblico a chi ha più di due figli maschi, e danno la dote a chi ha più di tre femine, ora tutta, ora parte, secondoché maggiori o minori sono le facoltà del padre»⁵⁸². Se il matrimonio dovesse sciogliersi perché tra il marito e la moglie non può essere più accordo Zuccolo concede anche il divorzio all'interno della repubblica, benché afferma che esso si svolga «non senza nota di vergogna e di vituperio»⁵⁸³.

Le considerazioni di Zuccolo sono importanti anche dal punto di vista della formazione delle utopie, perché mettono in risalto i cambiamenti che si sono verificati in

⁵⁸¹ Ivi, p. 71

⁵⁸² *Ibidem*

⁵⁸³ Ivi, p. 54



queste opere tra Cinquecento e Seicento: se a proposito della generazione dei figli si mettono in paragone i relativi provvedimenti di Moro, di Doni o di Campanella, basati sulla comunità delle donne, sull'ottimizzare la procreazione, cioè sui modelli astratti e quelli di Zuccolo, dedicati esplicitamente ai problemi concreti, a quelli dell'epoca, si rivela subito che alle speculazioni meramente dottrinali, che sono propri delle utopie cinquecentesche, si sovrappongono nuovi modelli, aderenti alla realtà. Questo cambiamento di concezione è dovuto primariamente a quei processi inversi con cui le utopie di secoli diversi esaminano il mondo: mentre le utopie cinquecentesche prendendo spunto dai disagi dell'epoca elaborano un ideale teorico, molto distante dalla realtà, quelle seicentesche idealizzano il mondo reale per proporre un modello attuabile.

3.8 Educazione dei figli

Il sistema educativo di Platone si divide in due grandi categorie. In primis esiste una educazione preparatoria che assicura una solida formazione di base però non pretende dare accesso alla vera scienza. Essa

si contenta rendere l'essere umano capace di potervi accedere un giorno, sviluppando armoniosamente lo spirito e il corpo. Parallelamente l'orienta anticipatamente verso questa acquisizione e ve lo predispose impregnandolo d'abitudini salutari⁵⁸⁴.

Su questa formazione di base si fonda il secondo livello del sistema educativo: lo studio filosofico. Esso rappresenta il grado più alto dell'istruzione dell'uomo però è riservato solo ad una categoria di ingegni particolarmente dotati.

In conseguenza del fatto che secondo Platone non è possibile scoprire un'educazione «migliore di quella ritrovata da grande tempo»⁵⁸⁵, la formazione preparatoria, ossia la prima fase degli studi, risale all'istruzione greca tradizionale. Questa osservanza del sistema pedagogico greco, delineato anche da Aristofane nella sua opera, intitolata *Nubi*, svolge una funzione notevole all'interno dell'opera: essa, con il fatto che fa risalire gli studi filosofici all'educazione antica, legittima la nuova scienza nel *cursus* platonico, mentre ribadisce la continuità e l'omogeneità della cultura classica nel sistema educativo di Platone.

Benché i fanciulli siano occupati da giochi educativi - praticati dai due sessi, sotto sorveglianza, in giardini d'infanzia - anche nei primi anni della loro vita, l'educazione preparatoria, che Platone dispensa a tutti i membri dell'aristocrazia militare dei φύλαρχες, comincia solo a sette anni. Secondo Platone l'istruzione dei figli deve cominciare proprio con gli studi di musica perché

⁵⁸⁴ H. I. MARROU, *Storia dell'educazione nell'antichità*, Studium, Roma 1966, pp. 104-105

⁵⁸⁵ PLATONE, *Repubblica*, Laterza, Bari 2006, Libro II, XVII, 376e, p. 85

chi ha avuto una perfetta educazione musicale, sarà prontissimo ad accorgersi delle cose trascurate o imperfettamente lavorate o difettose per nascita; e, giustamente disgustato, loderà le cose belle, se ne compiacerà e le accoglierà nell'anima sua facendosene nutrimento e diventerà una persona perfetta⁵⁸⁶.

Per il fatto che questi tipi di studi svolgono un ruolo importante nella formazione intellettuale dei bambini Platone dedica grande attenzione anche alla scelta della materia d'insegnamento: il filosofo subordina la pedagogia sempre alla Verità, ossia invece di fondarla su una base artistica, la rende scientifica.

Nel *cursus* platonico, dopo l'insegnamento della cultura spirituale, ossia della musica, l'accento primario si pone sull'educazione fisica dei giovani. Nel caso di Platone però la ginnastica non si limita solo all'allenamento del corpo: essa serve alla formazione dell'anima, perché grazie alla sua portata morale ed il suo valore educativo svolge un compito rilevante nella formazione del carattere e della personalità, proprio come la cultura intellettuale⁵⁸⁷.

Benché Platone all'inizio dell'analisi menzioni solo queste due discipline come materie indispensabili, con l'andare avanti dell'argomentazione, ne aggiunge anche altre. Nel caso della *Repubblica* il terzo ordine di studi è la matematica che all'interno dell'opera trova posto in tutti i gradi dell'educazione, a cominciare dal più elementare. Platone, oltre all'introduzione del fatto, che lo studio della matematica, contrariamente al costume dell'epoca, non si limiti solo al grado superiore dell'insegnamento, fa entrare in vigore anche un'altra innovazione di grande portata pedagogica: allo studio dell'aritmetica, cioè allo studio più propriamente detto dei numeri, aggiunge la pratica degli esercizi di calcolo e le applicazioni numeriche semplici: le misure di lunghezza, superficie e volume. Il motivo di questi cambiamenti nasce dal fatto che per Platone la matematica non si limita solo a un addestramento tecnico: essa viene considerata una virtù formatrice che serve a svegliare lo spirito dei fanciulli e fargli acquistare facilità, memoria e vivacità. La matematica è lo

⁵⁸⁶ Ivi, Libro III, XII, 401e, pp. 113-114

⁵⁸⁷ Cfr. Ivi, Libro III, XVII-XVIII, 410c-412a, pp. 122-124

strumento principale della *conversione* dell'anima, con cui essa diventa capace di contemplare non più le ombre degli oggetti reali, ma la realtà stessa. In questo modo l'educazione platonica si basa primariamente su una scienza razionale, aprioristica che cerca di eliminare ogni residuo d'esperienza sensibile.

Oltre a questa funzione formativa la matematica compie anche un ruolo di filtro: «nel pensiero di Platone sono precisamente le matematiche che serviranno a mettere a prova “le migliori nature”, gli spiriti adatti a diventare un giorno degni della filosofia»⁵⁸⁸.

Platone, dopo la considerazione degli studi musicali, aritmetici e geometrici, seguendo il programma tradizionale del *Quadrivium* pitagorico prescrive ai fanciulli anche l'insegnamento dell'astronomia, poiché «conoscere meglio stagioni, mesi e anni non giova soltanto ad agricoltori e marinai, ma anche, e non meno, a generali»⁵⁸⁹. L'astronomia platonica però non ha niente a che fare con una scienza d'osservazione: essa è una disciplina matematica, è una combinazione di movimenti circolari e uniformi che pretende non soltanto di rendere conto delle apparenze, ma «soprattutto di ritrovare gli stessi calcoli di cui s'è servito il Demiurgo per organizzare il mondo»⁵⁹⁰.

Platone nell'analisi del *cursus* di studi prende in considerazione non solo le materie d'insegnamento, ma anche la questione dell'età dei fanciulli. Secondo il filosofo l'educazione preparatoria che contiene in sé tutte le quattro materie del *Quadrivium* deve essere proposta ai figli fin dall'infanzia: l'insegnamento però non può essere mai ridotto a una forma di studio forzato, perché a detta del filosofo «nessuna disciplina imposta a forza può rimanere durevolmente nell'anima»⁵⁹¹. In conseguenza di questo fatto l'istruzione platonica non educa i fanciulli nelle varie discipline ricorrendo alla forza, ma come per gioco. Questo tipo di

⁵⁸⁸ MARROU, *op. cit.*, p. 110

⁵⁸⁹ PLATONE, *op. cit.*, Libro VII, X, 527d, p. 243

⁵⁹⁰ MARROU, *op. cit.*, p. 112

⁵⁹¹ PLATONE, *op. cit.*, Libro VII, XVI, 536e, p. 253

educazione aiuta anche il lavoro dei maestri, perché grazie a questi giochi essi possono meglio osservare quale sia la naturale disposizione di ciascuno.

Nel *cursus* platonico a diciassette o diciotto anni questi studi propriamente intellettuali s'interrompono per due o tre anni affinché i figli si dedichino al servizio obbligatorio di ginnastica. Dopo questo periodo militare, «ripresi, i prescelti tra i ventenni otterranno onori maggiori degli altri. Per loro si dovranno raccogliere in un tutto organico quelle discipline che, così alla rinfusa, avevano costituito la loro educazione infantile»⁵⁹². Questa ripresa degli studi che contiene un insegnamento superiore delle scienze con una visione d'insieme, con una coordinazione e con una combinazione dei loro apporti, dura per dieci anni. Alla fine di questo ciclo c'è un'altra selezione: solo chi passa anche questo turno possa infine «affrontare il metodo propriamente filosofico, la dialettica, che, rinunciando all'uso dei sensi, permette di giungere fino alla verità dell'Essere»⁵⁹³. La formazione dei giovani però non si chiude qua, poiché la vera conoscenza della dialettica, nel suo pieno possesso, richiede altri cinque anni di lavoro. Benché con il decorso di questo periodo, dedicato esclusivamente agli studi filosofici, l'educazione dei giovani arrivi al suo termine la cultura del filosofo ancora non è compiuta: per quindici anni i filosofi

devono esser forzati ad assumere i comandi bellici e tutte le cariche pubbliche che toccano a persone giovani, affinché non restino inferiori agli altri nemmeno per esperienza. E anche in queste congetture si dovranno ancora saggiare, per vedere se, pur subendo pressioni da ogni parte, rimarranno fermi e se ne saranno turbati anche solo un poco⁵⁹⁴.

Così, l'istruzione che prevede il filosofo finisce a cinquanta anni: coloro che avranno sopravvissuto e sormontato tutte queste prove del *grande giro*, ossia del *cursus* di studi finalmente possono arrivare allo scopo: alla contemplazione del Bene in sé.

⁵⁹² PLATONE, *op. cit.*, Libro VII, XVI, 537b-537c, p. 253

⁵⁹³ MARROU, *op. cit.*, p. 113

⁵⁹⁴ PLATONE, *op. cit.*, Libro VII, XVIII, 539e-540a, p. 256

Benché anche Aristotele prenda in esame la questione dell'educazione la sua versione sull'istruzione ideale è ben diversa da quella di Platone. La differenza più notevole tra i due sistemi educativi consiste nell'assegnare degli obiettivi primari: Platone vuole istituire un ceto d'élite di governanti, mentre Aristotele desidera formare buoni cittadini che sono in grado di scegliersi i governanti. In conseguenza di questa discordanza ideologica Aristotele rifiuta l'immagine platonica sull'educazione subordinata ad una selezione preventiva e elabora un nuovo metodo di istruzione: «è evidente che unica e identica deve essere l'educazione per tutti i cittadini e che essa dovrà essere impartita a cura della comunità e non privatamente»⁵⁹⁵.

Sarebbe sbagliato pensare però che in Aristotele il motivo di questo cambiamento derivi dall'esigenza della parità di opportunità. Il vero motivo si delinea subito se si prende in considerazione la seguente affermazione dello Stagirita: «il mezzo più importante [...] per assicurare la sussistenza di una costituzione [...] è l'educazione ai fini della costituzione»⁵⁹⁶. In conseguenza di questa tesi risulta chiaro che Aristotele con l'allargamento dell'obbligo d'istruzione vuole servire alla *Ragion di Stato* e non alla parità: secondo lo Stagirita se *tutti* i cittadini avranno un'educazione consona alla costituzione, la salvaguardia dello Stato sarà assicurata più facilmente. In questo modo però l'istruzione aristotelica viene subordinata allo Stato, perché essa, invece di puntare alla formazione intellettuale dell'individuo, cerca di servire solo agli interessi dello stato.

La considerazione dello Stagirita sull'educazione parte sin dalla nascita dei figli, nonostante che anche Aristotele condivida la tradizione platonica a proposito del fatto che l'istruzione non deve essere iniziata prima dei sette anni. Secondo il filosofo i figli fino all'età di cinque anni – visto che prima non possono essere spinti né agli studi con risultati apprezzabili, né alle fatiche del lavoro – devono essere occupati da esercizi fisici, «che

⁵⁹⁵ ARISTOTELE, *Politica*, UTET Libreria, Torino 2006, Libro VIII, 1, 1337a, p. 327

⁵⁹⁶ Ivi, Libro V, 9, 1310a, p. 250

bastino a cacciare la pigrizia del corpo e che devono consistere in giochi e in altre attività».⁵⁹⁷ Questi giochi, né faticosi, né sfrenati, devono sempre essere degni di un uomo libero: essi nella *Politica* vengono considerati come imitazione di azioni serie, che in futuro potranno essere compiute dai figli. L'estrema importanza di questa educazione preparatoria nasce da quella convinzione aristotelica che nella formazione dell'individuo le prime impronte sono sempre le più decisive. In conseguenza di questo fatto il filosofo statuisce che «bisogna rendere estranee ai giovani tutte le cose di poco conto, soprattutto quelle che hanno cattiveria e malevolenza»⁵⁹⁸: in primis il legislatore deve tenere lontano dai giovani il turpiloquio, affinché i fanciulli non abbiano occasione di udire o di dire cose del genere. Aristotele, oltre a questi discorsi sconvenienti, per vietare ai figli di assistere a rappresentazioni o recite indecenti, prescrive che «i magistrati devono fare in modo che non si esponano statue o figure che rappresentino proprio quelle azioni la cui menzione si vuole bandire»⁵⁹⁹. Dopo questi primi cinque anni, per i due successivi, fino a sette anni, i fanciulli devono essere presenti all'insegnamento di quelle nozioni che dovranno più imparare.

Visto che secondo il filosofo «l'educazione si impartisce prima con i costumi che con i discorsi e prima al corpo che al pensiero»⁶⁰⁰, Aristotele prevede che i giovani che compongono sette anni siano educati prima con l'azione che con la ragione. I fanciulli, così vengono affidati ai maestri di ginnastica e agli istruttori: gli uni danno al corpo un certo abito, gli altri ne assicurano le prestazioni. Nella società della *Politica* l'acquisto delle buone abitudini svolge un ruolo importante non solo dal punto di vista dell'educazione ma anche da quella della virtù. Secondo Aristotele - contrariamente all'idea di Socrate e Platone - la virtù è una disposizione dell'animo che non dipende esclusivamente solo dal sapere: essa anche è il frutto di un esercizio costante, di un'abitudine, di un'educazione a comportarsi secondo certi

⁵⁹⁷ Ivi, Libro VII, 17, 1336a, p. 324

⁵⁹⁸ Ivi, Libro VII, 17, 1336b, p. 325

⁵⁹⁹ Ivi, Libro VII, 17, 1336b, p. 325

⁶⁰⁰ Ivi, Libro VII, 3, 1338b, p. 331

criteri. Aristotele con questa tesi - gettando le fondamenta della teoria della democrazia - teorizza una netta distinzione tra “l’esser buono” ed “esser buon cittadino”, perché comprende che anche la gente non buona può adattarsi ad alcune regole di convivenza, se queste diventano un’abitudine. Di questo consegue necessariamente che l’educazione di Aristotele non è legata alla produzione, ma ad una vita teoretica: l’educazione «deve essere impartita ai figlioli non perché sia utile o necessaria, ma perché è liberale e nobile. [...] Cercare ovunque l’utile si addice ben poco a chi ha animo grande e libero»⁶⁰¹. Al livello delle discipline il percorso di studi consiste nell’apprendimento delle materie seguenti: le lettere, la ginnastica, la musica ed il disegno.

Benché nell’istruzione del Cinquecento il sistema educativo di Aristotele ceda il suo posto al più complesso insieme delle discipline⁶⁰², nella concezione formativa delle utopie dell’epoca l’influenza della *Politica* è fortemente presente. La reminiscenza più appariscente si delinea nella *Città felice* di Patrizi che nell’elaborazione del corso di studi segue fedelmente lo schema aristotelico. Nell’opera del Chersino l’esame della formazione culturale dei fanciulli si divide in due capitoli diversi, tra di loro coerenti: uno argomenta l’allevamento dei figli, l’altro discute la loro educazione. L’analisi del primo parte dalla considerazione del nutrimento del fanciullo: Patrizi prescrive che il cibo con cui il neonato viene alimentato sia molle e di «facile digestione»⁶⁰³, preferibilmente sia latte⁶⁰⁴, perché è solo così che il «tenero suo corpicello»⁶⁰⁵ non viene offeso. In questa fase infantile Patrizi dedica un ruolo formativo non solo al cibo ma anche al pianto e al freddo: il primo «essercita molto»⁶⁰⁶ i fanciulli mentre il secondo «mette in opra con maggior forza la virtù»⁶⁰⁷. In questi provvedimenti l’influenza

⁶⁰¹ Ivi, Libro VII, 3, 1338a-1338b, pp. 330-331

⁶⁰² Mi riferisco agli *Studia humanitatis* che contengono le seguenti materie: la grammatica, la retorica, la poesia, la storia e la filosofia naturale

⁶⁰³ F. PATRIZI DA CHERSO, *La città felice* in: AA. VV., *Utopisti e riformatori sociali del Cinquecento*, a cura di C. Curcio, Zanichelli, Bologna 1941, p. 139

⁶⁰⁴ «meglio non si può trovare, che il latte» in: *ibidem*

⁶⁰⁵ *Ibidem*

⁶⁰⁶ *Ibidem*

⁶⁰⁷ *Ibidem*

della *Politica* è indubitabile: nella prescrizione di Patrizi sull'uso del latte si riconosce quell'affermazione aristotelica che «il nutrimento più adatto al corpo è quello costituito prevalentemente di latte»⁶⁰⁸. Il fatto della *mimesis* è incontestabile anche nel caso di freddo, poiché anche lo Stagirita riconosce che «utile sarebbe l'abituare i bambini al freddo fin dalla loro prima infanzia per i vantaggi che ciò dà alla salute e alle capacità guerresche»⁶⁰⁹. L'imitazione di Aristotele vale anche per il pianto poiché il provvedimento di Patrizi risale a questa frase: «Non è bene poi impedire gli urli e i pianti dei bambini, vietandoli per legge, perché servono alla crescita, costituendo in certo qual modo una ginnastica per il corpo»⁶¹⁰.

La reminiscenza aristotelica, oltre a questi elementi, può essere riconosciuta anche nello stabilire diversi cicli educativi. Il fatto che nella *Città felice* la prima tappa dell'insieme del *cursus* di studi finisca all'età di cinque anni, e che poi essa venga seguita da un altro periodo istruttivo di due anni, rimanda direttamente al sistema aristotelico. L'identità dei due programmi si manifesta anche al livello dell'obiettivo, poiché questi primi sette anni anche in Patrizi sono finalizzati all'avvezzare i figli ad una buona abitudine: «il fanciullo [sia assuefatto] per legge di odire e vedere quelle cose, che alla perfezione del corpo e dell'animo si richieggono»⁶¹¹.

Patrizi riconoscendo che oltre all'anima, anche il corpo richiede esercizi tiene presente anche la questione dell'educazione fisica: seguendo di nuovo lo schema della *Politica* prescrive che per i cittadini liberi siano organizzati diversi giochi «secondo gli ordini di età»⁶¹². Questi giochi, che vengono introdotti da parte del legislatore per *giovare al corpo*⁶¹³

⁶⁰⁸ ARISTOTELE, *op. cit.*, Libro VII, 17, 1336a, p. 323

⁶⁰⁹ Ivi, Libro VII, 17, 1336a, p. 324

⁶¹⁰ Ivi, Libro VII, 17, 1336a, p. 324

⁶¹¹ PATRIZI DA CHERSO, *op. cit.*, p. 140

⁶¹² *Ibidem*

⁶¹³ Cfr. *ibidem*

dei cittadini sono «giuochi tutti da uomo libero e, come diciamo oggidi, da gentiluomo»⁶¹⁴ visto che «non renderanno il corpo disadatto all'operazione della virtù»⁶¹⁵.

Secondo il Chersino, la funzione dell'educazione è duplice: da una parte, essa impedisce che il vizio vinca sopra il corpo; dall'altra, essa aiuta gli alunni nel loro seguire la via della virtù. A detta di Patrizi il vedere cose viziose e disoneste, a cui appartengono le pitture lascive, le commedie ed altri simili poemi, lascia un'impronta negativa nei figliuoli e contamina irreversibilmente la loro anima pura. Così, l'obiettivo primario dell'educazione deve consistere proprio nel fatto che essa - chiudendo la porta al vizio - protegga i figliuoli da questi effetti dannosi.

Tante volte, però, i fanciulli non conoscono i valori giusti, e sono privi dell'ingegno con cui potrebbero distinguere il vizio dalla virtù. Di conseguenza il compito del legislatore consiste in due cose fondamentali: nello stabilimento dei luoghi pubblici dove gli alunni vengono istruiti mediante precetti ed esempi morali, e nella pubblica punizione di tutte le persone che in presenza dei fanciulli peccano - con le parole o con le azioni - contro l'onestà. Per il fatto che nella concezione patriziana la felicità è dovuta al possesso della virtù, l'educazione svolge anche un'altra funzione: diventa uno strumento poiché sarà proprio essa a rendere possibile l'acquisto della virtù.

Secondo Patrizi, la nostra cognizione comincia o con il senso o con gli assiomi che nascono insieme all'anima. La cognizione «si apre la via alla speculazione»⁶¹⁶ con l'udire, con il vedere o con l'intendere: l'udire ci presta il desiderio di voler conoscere le ragioni della melodia⁶¹⁷, mentre il vedere cose belle fa nascere il desiderio di voler sapere chi «ne sia il fabbricatore»⁶¹⁸. Affinché nei fanciulli si formino questi desideri, Patrizi ordina al legislatore

⁶¹⁴ *Ibidem*

⁶¹⁵ *Ibidem*

⁶¹⁶ *Ivi*, p. 141

⁶¹⁷ «sentendo musica, dalla cui soavità, tirata l'anima, si leva in desiderio di conoscere le cagioni, e vicine e lontane, di tanta melodia» in: *ibidem*

⁶¹⁸ *Ibidem*

di rendere legge l'insegnamento della musica e della pittura. Oltre a questi due studi però Patrizi ne inserisce anche un altro nel *cursus* di studi: la filosofia. L'importanza degli studi filosofici nel processo cognitivo consiste nel fatto che solo essi possono menare a perfezione quel desiderio, «che dalla musica e dal bello era nell'animo dell'uomo nato»⁶¹⁹. Visto che questa sapienza è apprendibile solo dai libri, la conoscenza della grammatica risulta un'esigenza primaria. Così, Patrizi, oltre all'istruzione alla musica e alla pittura, prescrive anche l'insegnamento della grammatica. Queste tre cose non servono però soltanto alla perfezione dell'anima, ma sono utili anche per le cose sia pubbliche che private. La pittura può servire ad avere i disegni della città, mentre la conoscenza della grammatica è necessaria per le trattazioni delle leggi e per la scrittura delle lettere.

L'argomentazione di Patrizi sull'educazione dei figli risulta importante non solo per il suo contenuto ma anche per il suo approccio metodologico. Patrizi, dedicando all'argomento un capitolo autonomo, è il primo tra gli utopisti dell'epoca che osservi metodicamente la questione dell'istruzione (prende in considerazione tutti gli argomenti dell'istruzione, stabilisce le materie, distingue le diverse categorie d'età, prescrive il carico del legislatore, ecc). Visto che questo procedimento sistematico nell'analisi dei predecessori è assolutamente assente, la *Città felice* risulta importante anche dal punto di vista della formazione cinquecentesca del genere utopico: essa diventa un possibile modello per gli epigoni circa il come analizzare sistematicamente le questioni dell'educazione.

Come si è accennato prima, il metodo sistematico di Patrizi risulta innovativo perché si distacca dalla tradizione precedente, rappresentata in primis dall'*Utopia* di Moro. Nel caso del Cancelliere la questione dell'educazione rimane sempre un argomento poco osservato. Il disinteresse di Moro si delinea subito poiché contrariamente ai temi centrali come la proprietà privata, la comunità dei beni, la delinquenza, la guerra e le virtù, l'argomento dell'educazione

⁶¹⁹ *Ibidem*

non viene menzionato nel primo libro, altrimenti dedicato all'aspra critica delle istituzioni in vigore.

Visto che il tema non suscita gli interessi degli interlocutori nel secondo libro viene dedicato poca attenzione all'argomento. In conseguenza di ciò si può sapere solo poco degli abitudini educative degli utopiani: sull'isola di Utopia «tutti i ragazzi apprendono le lettere, e buona parte del popolo, maschi e femmine, per tutta la vita, consacrano agli studi letterari tutte quelle ore che, come ho detto, hanno libere dal lavoro»⁶²⁰. C'è poca gente invece che sin dalla nascita, dispensata dal lavoro, viene dedicata solo alla formazione intellettuale: sono loro quelli speciali «in cui sin dalla fanciullezza trovarono un'indole egregia, un ingegno straordinario e animo propenso agli studi»⁶²¹. Moro, oltre a queste due affermazioni ed al fatto che gli utopiani «apprendono il sapere nella loro lingua»⁶²², non concede ai suoi lettori nessun'altra informazione sull'educazione degli isolani: la periodizzazione del *cursus*, la lista delle materie, il carico dei insegnanti cadono semplicemente nell'oblio.

Nonostante la mancanza di un'analisi sistematica, si possono ancora ricavare alcune informazioni – indirette - sull'educazione. Grazie al racconto di Raffaele si nota che gli isolani «nel campo della musica e della dialettica, nelle scienze matematiche e in geometria hanno fatto quasi le stesse scoperte che i nostri antichi»⁶²³ anche se non conoscono nemmeno di fama tutti quei filosofi «i cui nomi vanno gloriosi in questa parte del mondo»⁶²⁴. A proposito della dialettica, Moro osserva però che gli utopiani «restano molto inferiori alle invenzioni dei dialettici moderni»⁶²⁵. Questa volta invece, grazie ad un pizzico d'ironia, la critica solo apparentemente riguarda gli utopiani: essa in realtà si riferisce ai coetanei di Moro

⁶²⁰ T. MORO, *L'Utopia*, Editori Laterza, Bari 2005, p. 81

⁶²¹ *Ibidem*

⁶²² *Ibidem*

⁶²³ *Ibidem*

⁶²⁴ *Ibidem*

⁶²⁵ *Ivi*, p. 82

che, contrariamente ai savi isolani, studiano con grande entusiasmo le nuove tendenze filosofiche.

Moro in tono beffardo critica primariamente i *Parva Logicalia* di Pietro Ispano, futuro papa Giovanni XXI (m. il 1277) e i suoi predecessori che cercando di aggiungere qualcosa all'*Organon* aristotelico hanno stabilito nuove *regole* filosofiche: «le restrizioni, le amplificazioni, le supposizione e altrettanti sottilissime escogitazioni»⁶²⁶. L'aspra critica di Moro nei confronti del libro si delinea anche nell'epistolario del Cancelliere: in una lettera, indirizzata al Maarten Van Dorp, Moro ne ride, dicendo che esso viene chiamato così perché contiene *poca logica*.

A proposito della filosofia degli autopiani Moro aggiunge anche un'altra osservazione. Il Cancelliere mette in rilievo che gli isolani «nel campo della filosofia riguardante l'etica»⁶²⁷ fanno le stesse dispute che i suoi contemporanei: anch'essi discutano sui beni dell'anima e del corpo, sui beni esteriori, sulla virtù e sul piacere. Ma al centro di tutte le loro discussioni si trova l'osservazione della felicità: il primo e principale problema per essi è capire «in che cosa la felicità umana consiste e se in una ovvero più cose»⁶²⁸.

Gli isolani, una volta salvati dalle invenzioni dei dialettici moderni, preferiscono dedicarsi allo studio dell'astrologia:

Sono dottissimi quanto al corso degli astri e al moto delle sfere celesti, anzi si sono fabbricati anche strumenti di varia forma, per mezzo dei quali comprendono con maggiore esattezza i movimenti e la posizione del sole e della luna e così degli astri, che si veggono sul loro orizzonte⁶²⁹

Moro sottolinea subito però che questa astrologia degli utopiani si basa esclusivamente su osservazioni scientifiche e che essa non ha niente a che fare con «l'impostura del profetare il

⁶²⁶ *Ibidem*

⁶²⁷ *Ibidem*

⁶²⁸ *Ivi*, p. 83

⁶²⁹ *Ivi*, p. 82

futuro dagli astri»⁶³⁰. Gli isolani non vaneggiano di amicizie e inimicizie di pianeti però grazie ad una lunga pratica presagiscono piogge, venti e le altre mutazioni di tempo da certi segni osservati.

In conseguenza di queste descrizioni si nota che l'attività scientifica degli utopiani si basa sulle seguenti materie: musica, dialettica (che contiene anche etica), le scienze matematiche, la geometria e l'astrologia.

Contrariamente alla visione semplicistica di Doni, dove i cittadini studiano un'arte solo, in conformità alle loro capacità naturali, Campanella vagheggia un'istruzione molto più complessa. Lo Stilese vede il sapere come un tutto organico, in cui ogni parte si connette logicamente tutto. In conseguenza di questa teoria egli rifiuta anche le sterili esercitazioni grammaticali a favore di una scuola che al posto di un acquisto mnemonico e meccanico stabilisce un sapere enciclopedico, reale e non grammaticale:

pensate che sia dotto chi sa più grammatica e logica d'Aristotele o di questo o quello autore; al che ci vol sol memoria servile, onde l'uomo si fa inerte, perché non contempla le cose ma li libri, e s'avvilisce l'anima in quelle cose morte; né sa come Dio regga le cose, e gli usi della natura e delle nazioni⁶³¹.

Grazie a questa concezione educativa fortemente legata ad una cognizione pratica e non teorica cambia anche il giudizio del lavoro manuale. Contrariamente agli altri utopisti che detestano le arte meccaniche come un lavoro vile e indegno, Campanella le esalta: la stima del lavoro manuale si basa sulla convinzione che gli artefici che si dedicano alla pratica sono più nobili di quelli che «null'arte imparano e stanno oziosi»⁶³².

Naturalmente la descrizione dettagliata dei diversi cicli di studi non manca nemmeno nel caso di Campanella. I Solari, analogamente al sistema platonico della comunità dei figli, dopo il parto, nei primi due anni successivi, allevano i figli in luoghi comuni «secondo pare al

⁶³⁰ *Ibidem*

⁶³¹ T. CAMPANELLA, *La città del Sole*, Adelphi, Milano 1995, p. 38

⁶³² *Ivi*, p. 36



Fisico»⁶³³. Dopo questi primi due anni «si smamma la prole»⁶³⁴ e si dona in guardia delle mastre, se sono femmine, o dei maestri. La formazione intellettuale dei fanciulli comincia in questo periodo con l'esercitarsi «all'alfabeto, a camminare, correre, lottare, ed alle figure istoriate»⁶³⁵. Dopo i tre anni i fanciulli vengono divisi in quattro schiere: ogni gruppo ha un vecchio insegnante che oltre a far giocare e correre i fanciulli per rinforzarli, guida ed insegna la schiera. In questi anni, mentre i fanciulli imparano la lingua e l'alfabeto sulle mura, i vecchi li conducono «nell'officine dell'arti, cositori⁶³⁶, pittori, orefici, ecc»⁶³⁷ per poter capire meglio le loro inclinazioni. Benché nell'esigenza di rivelare le capacità naturali dei fanciulli ancora si possa riconoscere una reminiscenza platonico, il metodo istruttivo di Campanella si distacca da quello dell'antico filosofo: nella Città del Sole l'obiettivo filtrante dell'educazione cessa, in quanto - dopo i primi setti anni - la frequentazione delle lezioni di scienze naturali riguarda tutti e non solo i prescelti. Le lezioni vengono tenute da quattro lettori e durano sempre per quattro ore. Per mantenere l'agevolezza dell'apprendimento le squadre seguono i corsi in rotazione: «mentre gli altri si esercitano col corpo, o fan gli pubblici servizi, gli altri stanno alla lezione»⁶³⁸. L'educazione però non si limita solo a queste scienze, poiché dopo l'apprendimento di questi studi tutti si mettono alle matematiche, medicine ed altre scienze. «Ci è continua disputa tra di loro e concorrenza»⁶³⁹ ed ognuno diventa ufficiale di quella scienza o di quell'arte meccanica dove «miglior profitto fa».

Nel sistema di Campanella alla testa della schiera dei professori si trova il Sapienza, uno dei principi collaterali che oltre ad avere cura di tutte le scienze e dei dottori e magistrati dell'arti liberali e meccaniche «tiene sotto di sé tanti ufficiali quante son le scienze: ci è l'Astrologo, Il Cosmografo, il Geometra, il Loico, il Retorico, il Grammatica, il Medico, il

⁶³³ Ivi, p. 45

⁶³⁴ *Ibidem*

⁶³⁵ *Ibidem*

⁶³⁶ Per *cositori* s'intende: sarti

⁶³⁷ Ivi, p. 36

⁶³⁸ *Ibidem*

⁶³⁹ *Ibidem*

Fisico, il Politico, il Morale»⁶⁴⁰. Per un altro verso il Sapienza partecipa anche alla formazione dei fanciulli: ad usanza di Pitagorici fa leggere a tutto il popolo un libro, dove «stan tutte le scienze»⁶⁴¹ e ha fatto dipingere lui in tutte le sei muraglie, «su li rivellini, dentro e di fuori»⁶⁴², tutte le scienze. Sul *rectus* del muro del primo girone vengono rappresentate tutte le figure matematiche e le loro proposizioni, mentre fuori si trova un mappamondo, con l'alfabeto, con la legge e con i riti e costumi delle diverse province. Sull'interno del secondo girone ci sono «tutte le pietre preziose e non preziose, e minerali, e metalli veri e pinti, con le dichiarazioni di due versi per uno»⁶⁴³, mentre fuori si trova la rappresentazione delle diverse categorie dei fluidi (i laghi, i mari, i fiumi, ma anche i vini, gli oli ed altri liquori) e la descrizione delle loro origini, qualità ed effetto. Oltre di ciò qui ci sono anche caraffe piene di diversi liquori di cento e trecento anni con quali si può curare quasi tutte le malattie. «Nel dentro del terzo»⁶⁴⁴ girone ci sono tutti i tipi di erbe ed «arbori»⁶⁴⁵ del mondo con le loro relative informazioni: la loro provenienza originaria, il loro effetto, «le somiglianze, c'hanno con le stelle e con li metalli, e con le membra umane»⁶⁴⁶ ed il loro uso in medicina. Sul *versus* del terzo muro vengono rappresentate le diverse specie di pesci di acqua dolce e di quei marini con la descrizione del loro modo di vivere, di generarsi e di allevarsi. Naturalmente dal disegno non manca nemmeno questa volta la raffigurazione delle «virtù loro»⁶⁴⁷, del loro effetto e delle «somiglianze c'hanno con le cose celesti e terrestri e dell'arte e della natura»⁶⁴⁸. Nelle illustrazioni interne del quarto girone vengono rappresentati gli uccelli con la loro qualità, grandezze e costumi. La parte esteriore del muro viene invece dedicata all'esame dei rettili, serpi, draghi, vermi, insetti, mosche e tafani ed alla descrizione del loro *modus vivendi*,

⁶⁴⁰ Ivi, p. 30

⁶⁴¹ *Ibidem*

⁶⁴² Ivi, p. 31

⁶⁴³ *Ibidem*

⁶⁴⁴ *Ibidem*

⁶⁴⁵ *Ibidem*

⁶⁴⁶ *Ibidem*

⁶⁴⁷ *Ibidem*

⁶⁴⁸ *Ibidem*

abitudini e veleni. Dei disegni del quinto girone si può sapere di meno: essa rappresenta gli «animali perfetti terrestri»⁶⁴⁹, però la descrizione dettagliata delle diverse specie questa volta non è presente. L'unica cosa che Campanella aggiunge a questa scarsa descrizione che il numero delle diverse «sorti»⁶⁵⁰ sia così grande che noi non ne conosciamo «la millesima parte».⁶⁵¹ Il lato interno sesto e l'ultimo girone, invece di rappresentare gli animali, viene destinata alla raffigurazione delle diverse arti meccaniche, dei loro inventori, e dei diversi modi «come s'usano in diverse ragioni del mondo»⁶⁵². Sul muro esteriore vengono invece dipinti gli inventori delle leggi, delle scienze e delle armi. Benché Campanella non faccia l'appello intero dei rappresentati, menziona alcuni personaggi importanti: Moisè, Osiri, Giove, Mercurio, Macometto, Gesù Cristo, i dodici Apostoli, Cesare, Alessandro, Pirro e «tutti li Romani»⁶⁵³. Oltre a questi disegni si trovano rappresentazioni grafiche anche sulle mura esteriori del tempio e sulle cortine: su di esse viene dipinta «ogni stella ordinatamente con tre versi per una»⁶⁵⁴.

Naturalmente in Campanella questo sistema delle muraglie dipinte è fortemente simbolico: i sei gironi, con la chiesa in mezzo, sono una forte allusione al sistema solare grazie alle loro forme di orbita planetaria. Questo rinvio, oltre alla posizione della mura e della chiesa, viene ribadito anche dalla decorazione del tempio che si riveste del cielo stellato. La metafora *città-universo* però si completa anche con un altro significato. Campanella, con la rappresentazione delle scienze, disegnate proprio sulle mura posizionate a mo' di orbita, vuole delineare che tutte le scienze, le leggi e le religioni fanno parte di un solo sistema.

⁶⁴⁹ Ivi, p. 32

⁶⁵⁰ *Ibidem*

⁶⁵¹ *Ibidem*

⁶⁵² *Ibidem*

⁶⁵³ *Ibidem*

⁶⁵⁴ Ivi, p. 31

Come si vede il sistema educativo di Campanella prende una forma variegata: prendendo spunto dalle scienze naturali si basa sull'eccessiva mescolanza di teologia e filosofia.

Il sistema educativo della *Città del Sole* però non si limita solo alla formazione intellettuale dei fanciulli. I Solari, oltre al lavoro intellettuale, approfondiscono anche la pratica dell'agricoltura, in quanto vanno ad imparare «in campagna, nei lavori e nella pastura delle bestie»⁶⁵⁵. Campanella afferma che tra i Solari - contrariamente alla prescrizione platonica dove ogni cittadino deve dedicarsi ad una sola professione conforme alla sua inclinazione naturale - «quello è tenuto di più gran nobiltà, che più arti impara, e meglio le fa»⁶⁵⁶. In questa differenza del metodo educativo però si delinea anche una discrepanza più profonda, di origine gnoseologico. Mentre Platone cerca di descrivere e capire il mondo con il metodo *pars pro toto*, ossia percepisce la totalità tramite l'osservazione di un elemento parziale, Campanella preferisce il *modus totum pro parte*, cioè esamina l'organismo nella sua integrità per capire il funzionamento delle parti più piccole. Visto che il metodo gnoseologico di Campanella si basa su un sapere enciclopedico, di costruzione *rizomatica*⁶⁵⁷, l'approfondimento delle molte professioni possibili diventa un'esigenza fondamentale per il conoscere del mondo.

Benché il metodo educativo di Platone e quello di Campanella talvolta siano opposti, essi rivelano anche punti comuni. Analogamente al filosofo greco anche Campanella ribadisce l'importanza del gioco: i figliuoli «senza fastidio, giocando, si trovano saper tutte le scienze storicamente prima che abbin dieci anni»⁶⁵⁸. La reminiscenza platonica si ripete anche a proposito della qualità educativa dell'esercizio della guerra:

⁶⁵⁵ Ivi, p. 36

⁶⁵⁶ *Ibidem*

⁶⁵⁷ Cfr. G. DELEUZE-F. GUATTARI, *Rizoma* in: ID., *Mille Piani*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 1980, pp. 3-36; U. ECO, *Semiotica e filosofia del linguaggio*, Einaudi, Torino 1984

⁶⁵⁸ Ivi, p. 33

Ma di più ci sono gli atleti, che a tutti insegnano l'esercizio della guerra. Questi sono attempati, prudenti capitani, che esercitano li giovani e di dodici anni in suso all'arme; benché prima nella lotta e correre e tirar pietre erano avvezzi da mastri inferiori. Or questi l'insegnano a ferire, a guadagnar l'inimico con arte, a giocar di spada, di lancia, a saettare, a cavalcare, a seguire, a fuggire, a star nell'ordine militare. E le donne pure imparano queste arti sotto maestre e mastri loro⁶⁵⁹.

Benché nel caso di Campanella l'età prescritta dell'esercizio bellico non coincida con quella di Platone, il fatto che il servizio militare risulta obbligatorio anche per le donne rivela subito le fonti platoniche della legge.

Benché la prima redazione della *Repubblica dell'Evandria* ricorra allo stesso decennio di quella della *Città del Sole*, ossia entrambe opere si nutrono della stessa realtà, il modello educativo di Zuccolo rappresenta funzioni e ideali diverse rispetto a quelle dell'opera di Campanella. Nel caso di Zuccolo l'argomentazione rimane più attaccata alla realtà da cui deriva: cioè, essa, invece di elaborare nuovi sistemi educativi, si focalizza esplicitamente sull'aspra critica delle istituzioni vigenti. Benché l'analisi non si limiti solo alla semplice esposizione dei difetti del sistema, le soluzioni proposte da parte di Zuccolo agli eventuali problemi sono ben diverse da quelle di Campanella: mentre lo Stilese elabora un metodo innovativo, che si distacca interamente dagli usi e costumi precedenti, Zuccolo ne idealizza uno che ritorna proprio a queste fonti perdute. Il forte *engagement* di Zuccolo nei confronti di una realtà ben decifrabile viene ribadito anche dal suo atteggiamento verso le scienze: Zuccolo sente avversione nei confronti di tutte le scienze⁶⁶⁰ non esatte che Campanella ritiene invece valide.

Nel sistema educativo di Zuccolo l'istruzione dei fanciulli comincia all'età di dieci anni e dura appena per un decennio. Quest'educazione prescritta però all'interno dell'utopia

⁶⁵⁹ Ivi, p. 50

⁶⁶⁰ «Astrologi, chiromanti, metoscopi, maghi, e simili altre generazioni d'uomini vane e ingannatrici, la prima volta che vengono scoperti sono condannati alla frusta, e privi per sempre dell'uso de' pubblici convivii, e delle ricreazioni de' teatri: la seconda volta si abbruciano vivi, senza che in memoria d'uomini si temperasse mai il castigo a nessuno» in: ZUCCOLO, *La repubblica d'Evandria e altri dialoghi politici*, Colombo, Roma 1947, pp. 57-58

non spetta a tutti per diritto: essa rimane un privilegio che riguarda solo «i figliuoli de' gentiluomini e de' cittadini comodi de' beni di fortuna»⁶⁶¹. Grazie a questo sistema educativo – in cui si delinea anche il costume della sua epoca – l'utopia di Zuccolo si allontana dall'immagine ugualitaria di Moro e di Campanella: essa nella sua struttura sociale, ispirandosi alla visione aristocratica di Patrizi, oltre a prendere in mira gli esempi concreti, ricalca lo schema aristotelico.

Nei dieci anni della formazione intellettuale i fanciulli vengono affidati alla cura dei «pedonomi»⁶⁶², uomini più attempati e più saggi della città. I maestri fanno apprendere a giovani

lettere per uso, e qualche poco di musica e di ballo: insegnano loro di disegnare, di cavalcare, di maneggiare ogni sorte d'arme, e gli fanno alcune ore del giorno esercitare in giocare alla palla, al maglio, alla pilotta, al calcio, in correre, in saltare, in fare alla lotta, e in simili altre azioni laboriose e utili alla milizia, e conferenti alla sanità.⁶⁶³

Questa educazione fisica però si limita sempre a tal misura che essa con la soverchia fatica del corpo non confondi i sentimenti e non scompigli il giudizio della mente.

Nel caso di Zuccolo l'approfondimento delle diverse materie è solamente un obiettivo secondario. Il vero fine del *cursus* di studi consiste nel fatto che i fanciulli temano e riveriscano Dio, ubbidiscano ai magistrati, onorino i padri e le madri, portino rispetto agli uomini attempati e gravi, amino gli amici, i compagni, i parenti, non mentano, non ingannino, e non facciano oltraggio. Grazie a questa descrizione si delinea nettamente quell'ideologia fondamentale da cui il concetto della formazione intellettuale di Zuccolo germoglia: l'istruzione degli Evandrii, in conformità alle esigenze della ragion di Stato, si focalizza sull'ammaestramento di una vita virtuosa, mentre rimanda in una posizione secondaria la formazione scientifica dei fanciulli.

⁶⁶¹ Ivi, p. 48

⁶⁶² *Ibidem*

⁶⁶³ *Ibidem*

Nell'argomentazione di Zuccolo svolge un ruolo molto importante anche la critica forte della tradizione educativa italiana dell'epoca. Secondo Zuccolo nonostante «la migliaia di leggi, di glosse, di commenti»⁶⁶⁴ gli Italiani «si veggono pieni di frodi, e colmi di vizii»⁶⁶⁵ perché trascurano l'educazione dei giovani sia in pubblico sia in privato. Zuccolo al posto del metodo tradizionale, che, invece dell'educazione dei buoni costumi, con la severità della legge vuole sorvegliare la pace, instaura un nuovo ordine d'istruzione: gli Evandrii introducono solo poche leggi, analogamente agli Spartani, «i quali, vivendo quasi affatto senza leggi, furon tuttavia uomini da bene per la rigida e accurata educazion loro»⁶⁶⁶, però annettano grande importanza all'apprendimento dei «buoni e onorati costumi»⁶⁶⁷ da parte dei figliuoli. Nel caso di Zuccolo però questo sforzo dei *pedonimi* per rendere i fanciulli «affabili, amorevoli, temperati, giusti, magnanimi, e soprattutto gelosi della salute della patria»⁶⁶⁸ non è di origine etica. L'educazione degli Evandrii si nutre dell'esigenza della ragion di stato, poiché l'obiettivo principale della formazione è che i bambini siano conformi «in tutte le azioni loro alla intenzione delle leggi»⁶⁶⁹. L'affermazione che nel corso di studi l'educazione dei buoni costumi non ha un fine morale viene ribadito anche dal fatti che Zuccolo non alle virtù, ma alla costituzione della repubblica attribuisce quel fine decisivo «al quale in privato e in publico si debbono indirizzare tutte le azioni de' cittadini»⁶⁷⁰.

Zuccolo nella sua analisi profonda, oltre al compito dei fanciulli e dei *pedonomi*, prende in considerazione anche il carico dei censori. Secondo Zuccolo devono essere proprio questi «uomini vecchi, e consumati ne' più importanti carichi della repubblica»⁶⁷¹ a correggere con ampia autorità i giovani discoli, «ora con pena d'infamia, ora con prigionia,

⁶⁶⁴ Ivi, p. 49

⁶⁶⁵ *Ibidem*

⁶⁶⁶ *Ibidem*

⁶⁶⁷ *Ibidem*

⁶⁶⁸ *Ibidem*

⁶⁶⁹ *Ibidem*

⁶⁷⁰ *Ibidem*

⁶⁷¹ Ivi, p. 54

ora con altro più severo castigo»⁶⁷². Il loro altro compito, oltre all'infliggere della pena, consiste nel garantire che «i padri e le madri nella educazion domestica de' figliuoli, e i pedonomi nella pubblica, facciano il debito loro, e si conformino gli uni con gli altri, e tutti con le leggi»⁶⁷³.

Per facilitare l'apprendimento degli usi e costumi giusti Zuccolo proibisce la pratica di certe attività, considerate immorali. Di conseguenza, analogamente alla prescrizione di Patrizi, anche Zuccolo vieta la recitazione delle commedie. Nei confronti delle tragedie invece è molto più indulgente, perché le considera utili dal punto di vista della ragion di stato: le tragedie – a detta di Zuccolo - con il castigo dato ai tiranni spaventano i cittadini, che così non penseranno mai ad opprimere la libertà della patria⁶⁷⁴. Gli Evandrini, oltre al fatto che non lasciano «vedere ne' teatri e nelle scene comedie o tragedie, od altri spettacoli, i quali potessero introdurre nel popolo costumi dissoluti»⁶⁷⁵ sono anche attenti di non mettere in circolazione libri «nocevoli al buon viver civile»⁶⁷⁶ e non tenere né in pubblico né in privato pitture o sculture lascive o di male esempio. Invece nella Repubblica si vedono dappertutto bagni e teatri, portici e templi ed altri luoghi pubblici d'insegne e d'arme tolte ai nemici. Per stimolare i giovani all'acquisto della gloria ed all'onestamente operare sono innalzate anche statue e pitture di cittadini illustri.

Per quanto riguarda le carte, i dadi, gli scacchi ed altri simili giochi che si fanno a sedere, essi sono ignoti in Evandria. Invece sono di uso comune tutti i giochi «i quali erano in uso a Roma e nella Grecia, dove si conserva e si affina la velocità, la destrezza, e il vigore del corpo»⁶⁷⁷. Oltre al gusto proprio dei giocatori questi divertimenti hanno anche un'altra

⁶⁷² *Ibidem*

⁶⁷³ *Ibidem*

⁶⁷⁴ Cfr. *ivi*, p. 50

⁶⁷⁵ *Ivi*, p. 55

⁶⁷⁶ *Ibidem*

⁶⁷⁷ *Ivi*, p. 66

funzione: esse vengono imposte dalle leggi acciocché i cittadini non si abbandonino all'inerzia o non s'immergano nella lussuria.

L'esigenza dell'allontanamento dagli abitudini umili riappare anche nel *Belluzzi*, ovvero *la città felice* di Zuccolo. Secondo Zuccolo il comportamento esemplare dei giovani di San Marino è dovuta al fatto che essi in conseguenza della mancanza di occasioni di darsi ai giochi brutti, alla lascivia ed agli spettacoli vergognosi, svolgono attività più nobili: il giocare all'arme, l'esercizio della «balla picciola e della grande»⁶⁷⁸, la caccia e l'uccellare. Così la gioventù invece di acquistare i modi bassi «riesce ben disposta del corpo e meglio composta dell'animo»⁶⁷⁹.

Zuccolo per proteggere i figliuoli dall'acquisto dei «mali costumi»⁶⁸⁰ e dalle diverse infermità introduce anche un'altra legge di fine educativo: nella Repubblica d'Evandria è rigorosamente vietato ai giovani studiare o apprendere un'arte in altre province. Benché il concetto dello studiare all'estero compaia anche nella *Città del Sole*, l'opinione di Campanella non combacia con quella di Zuccolo: i Solari «mandano li figli ad imparare in quella»⁶⁸¹ città che vengono superate o date a loro. Nel caso di Zuccolo però, la proibizione degli studi *extra urbani* non è solo educativa. Essi vengono vietati anche per motivi economici, ossia, che il giovane «non ispenda fuori della patria i danari»⁶⁸². Il fatto che dietro le leggi educative si delineano anche interessi economici ribadisce ancora una volta che nel caso della *Repubblica d'Evandria* la formazione intellettuale dell'individuo viene sottoposta alla ragione di stato.

Bonifaccio, seguendo la scia delle *Georgiche* di Virgilio, prende in considerazione quattro diversi temi durante l'elaborazione delle leggi necessarie per la formazione di una repubblica ideale: le virtù morali ed i buoni costumi; gli studi, cioè le scienze e le arti; poi «le

⁶⁷⁸ ZUCCOLO, *Il Belluzzi ovvero La città felice*, a cura di A. A. Bernardi, Zanichelli, Bologna 1929, p. 39

⁶⁷⁹ *Ibidem*

⁶⁸⁰ ZUCCOLO, *La repubblica d'Evandria e altri dialoghi politici*, cit., p. 63

⁶⁸¹ CAMPANELLA, *op. cit.*, p. 55

⁶⁸² ZUCCOLO, *La repubblica d'Evandria e altri dialoghi politici*, cit., p. 63

cose del popolo»⁶⁸³; e finalmente la «militia»⁶⁸⁴. A proposito delle scienze Bonifaccio prescrive che nella repubblica ci siano «Maestri di Metafisica, & di quelli che insegneranno di viuer religiosamente»⁶⁸⁵ per rendere principalmente capace e disposta la gente a credere che, dopo questa vita, alle persone buone saranno proposte beni eterni nel cielo. Il fatto che Bonifaccio inizi l'argomento dell'educazione con un'esigenza del genere rivela subito la vera funzione dell'istruzione all'interno della società: la formazione intellettuale deve seguire primariamente l'obiettivo più marcato dell'opera, ossia deve «conuertir noue genti alla Christiana fede»⁶⁸⁶.

Benché la priorità della metafisica sia indubitabile tra le scienze l'analisi delle materia da insegnare non finisce qua. Bonifaccio dopo la considerazione di un insegnamento nella prospettiva delle esigenze dell'anima, passa alla questione dei requisiti del corpo: nella trentottesima legge della codice impone l'insegnamento della "fisica" affinché gli abitanti possano soccorrere "ai languidi con salutiferi medicamenti".

Dopo i provvedimenti educativi che riguardano le esigenze primarie dell'uomo, cioè la beatitudine e la salvaguardia della salute, l'attenzione di Bonifaccio si concentra sulle altre scienze: in questo caso, anch'adesso secondo l'ordine d'importanza, l'enumerazione degli studi comincia con l'aritmetica, poiché Bonifaccio la considera necessaria per l'apprendimento di tutte le arti. Benché con un obiettivo diverso rispetto a quello di Platone, all'arte del numerare anche Bonifaccio aggiunge la geometria, l'altro ramo della matematica,. Mentre nel caso del filosofo antico la geometria svolge un ruolo di filtro nel *cursus* per distinguere i giovani di talento da quelli meno bravi, in Bonifaccio essa ha solo una funzione puramente pratica: Bonifaccio inserisce la geometria tra le materie perché la considera utile nel fabbricare della città e nel compartire i giardini.

⁶⁸³ L. BONIFACCIO, *Repubblica delle Api*, Presso Daniel Bissuccio, Rovigo 1627, p. 20

⁶⁸⁴ *Ibidem*

⁶⁸⁵ *Ivi*, p. 23

⁶⁸⁶ *Ivi*, p. 3

Bonifaccio seguendo la tradizione del quadrivio, oltre all'aritmetica ed alla geometria, prescrive ai cittadini anche lo studio delle altre due *artes reales*: la musica e l'astrologia.

Benché il percorso degli studi preveda anche l'apprendimento delle «rationali discipline»⁶⁸⁷ del Trivio, cioè la grammatica, la retorica, la logica, Bonifaccio non dedica particolare interesse alla trattazione delle *artes sermocinales*: secondo lui di esse «non occorre far metione, perche douendo apprender le maggiori scienze, nè potendo senza queste esser intese, si presuppongono»⁶⁸⁸

Bonifaccio però allo studio delle arti liberali aggiunge anche un altro requisito: l'introduzione delle «pratiche attiue»⁶⁸⁹ che, servendo ai buoni costumi e fuggendo la disonestà, vengono considerate necessarie all'Etica. Il fatto che il *corpus* principale del corso formativo, basato sulle sette arti liberali, viene incorniciato dagli elementi della Metafisica e dell'Etica, al livello teorico è molto significativo: Bonifaccio con esse sottolinea il suo impegno nei confronti di un'educazione che si basi sui valori morali della religione cattolica.

⁶⁸⁷ Ivi, p. 24

⁶⁸⁸ *Ibidem*

⁶⁸⁹ *Ibidem*

3.9 Musica

L'affermazione nietzscheana che "senza musica, la vita sarebbe un errore" potrebbe trovarsi in qualsiasi utopia cinquecentesca. La musica, termine etimologicamente derivato da "Muse", si riferisce a ciò che è perfetto e bello, e in origine non indicava una particolare arte, bensì tutte le arti delle Muse: nei vagheggiamenti utopici la questione della musica ha pertanto un ruolo importante. Platone e Aristotele, Moro e Campanella, utopie antiche e moderne senza distinzione dedicano grande interesse alla questione, anche se ciascuna di esse lo fa in modo differente.

La più approfondita delle analisi senza dubbio è quella di Patrizi, che nella musica riconosce non soltanto una forma possibile del diletto, ma anche uno strumento educativo tramite il quale le virtù possono essere apprese. Patrizi, come funzione primaria, assegna alla musica il ruolo della formazione intellettuale dei fanciulli, però non mette in dubbio che la *melodia*, oltre il fine educativo, «giova molto, ad incitare, ad acquetare, e ad assettare l'animo nostro»⁶⁹⁰.

Secondo Patrizi ogni nostra cognizione, che apre la via alla *speculazione*, nasce dal «senso, o da gli assiomi insieme con l'anima nostra nati»⁶⁹¹. Di conseguenza il processo della comprensione si realizza tramite l'atto dell'udire, del vedere e dell'intendere. Grazie alla soavità della musica lo spirito «si leva in desiderio di conoscere le cagioni, e vicine e lontane, di tanta melodia»⁶⁹², mentre la pittura, il vedere delle creature belle, riempie l'anima con il «desiderio di sapere come sieno poste insieme le parti, d'onde sorga tanta bellezza, e chi ne sia il fabbricatore»⁶⁹³. La simbiosi dei sensi compie un ruolo importante nella concezione patriziana. Secondo il Chersino la filosofia porta alla perfezione il desiderio le cui immagini

⁶⁹⁰ F. PATRIZI DA CHERSO, *La città felice*, in: AA. VV., *Utopisti e riformatori del Cinquecento*, a cura di C. Curcio, Zanichelli, Bologna 1941, p. 141

⁶⁹¹ *Ibidem*

⁶⁹² *Ibidem*

⁶⁹³ *Ibidem*

vengono rappresentate dai sensi nell'intelletto. La musica e la pittura, che sono le fonti di questo desiderio, svolgono una funzione duplice: stimolano l'uomo all'acquisto delle virtù, cioè alla perfezione, e rendono possibile all'intelletto il processo della percezione.

A detta di Patrizi «il vedere e l'odire»⁶⁹⁴ hanno un ruolo ragguardevole nell'educazione dei giovani, perché le cose viziose e disoneste possono lasciare brutta e «dannevole»⁶⁹⁵ stampa nel semplice e puro animo dei fanciulli. Poiché lo scopo primario della formazione intellettuale è far partire i fanciulli sulla strada della virtù, la legislazione deve proteggere la loro anima da possibili contaminazioni del loro spirito ingenuo con il vizio. Secondo la legislazione patriziana devono essere puniti con il rigore della legge tutti i concittadini che

o ne' conviti, o nelle piazze, o con ingiuriose parole, o con bacchettate coloro, che essendo d'età virile, avessero in presenza de' fanciulli o detto o fatto qualche disonestà, od altra cosa meno che lodevole, e che potesse l'animo loro contaminare.⁶⁹⁶

I fanciulli che non possono capire, per la debolezza del loro giovane animo, né la pena, né il glorioso premio delle virtù, devono essere ammaestrati con il buon esempio e i saggi precetti. Visto che ogni cognizione parte dai sensi, l'udire dolce musica aiuta l'anima dei fanciulli ad acquistare le virtù morali. Di conseguenza il legislatore, «per infondere cotal desiderio nei petti dei fanciulli»⁶⁹⁷, prescrive che la musica e la pittura siano pubblicamente insegnate.

Nel caso di Patrizi la realizzazione della felicità è in stretta connessione con le virtù morali. L'arrivo al *gorgo dell'infinità bontà di Dio* è possibile solo ai cittadini dotati della moralità necessaria. L'esistenza o l'assenza di queste doti sono il primario principio organizzativo della costruzione della società: soltanto i ceti superiori possono avere la forza di

⁶⁹⁴ Ivi, p. 140

⁶⁹⁵ *Ibidem*

⁶⁹⁶ *Ibidem*

⁶⁹⁷ Ivi, p. 141

«salire l'erto e faticoso monte della virtù»⁶⁹⁸, mentre quelli inferiori, ossia i tre ordini “faticosi”, in conseguenza della loro vita travagliata, «non possono acquistarsi l'operazione e gli abiti delle virtù»⁶⁹⁹. A seguito della mancanza di queste virtù i membri della classe inferiore non riescono mai arrivare alla beatitudine, e perciò non possono nemmeno essere chiamati cittadini.

La trattazione patriziana della musica deriva da tradizioni antiche: la fonte primaria è Platone che tocca le questione non solo nella sua *Repubblica*, ma anche negli altri dialoghi. Nel suo *Simposio* il filosofo greco afferma uno stretto rapporto tra la pratica della musica ed *ethos*, intesa come risultato dell'educazione. Nel *Timeo* Platone continua la trattazione dell'argomento attribuendo alla musica «la facoltà di influire sui moti dell'anima, e di generare diletto intellettuale attraverso l' “imitazione” in forme sensibili (*mimesis*) delle divine proporzioni»⁷⁰⁰.

Nella *Repubblica* di Platone, l'argomento della musica viene trattato per la prima volta nel secondo libro. Platone nel suo ragionamento sulla melodia – analogamente a Patrizi - parte dal problema dell'educazione dei guardiani. Secondo il filosofo l'educazione consiste in due cose: per i corpi nella ginnastica, per l'anima nella musica. Nel caso di Platone il concetto *musica* è una categoria ampia, poiché include in sé anche le composizioni letterarie. Anche Platone vieta che «i bambini ascoltino qualsiasi favola, inventata dal primo che capita [...] e che ricevano nelle anime loro opinioni per lo più opposte a quelle che, secondo noi, dovranno avere quando saranno maturi»⁷⁰¹. A detta di Platone chi

ha avuto una perfetta educazione musicale, sarà prontissimo ad accorgersi delle cose trascurate, [...] loderà le cose belle, se ne compiacerà e le accoglierà nell'anima sua facendosene nutrimento e diventerà una persona perfetta⁷⁰².

⁶⁹⁸ Ivi, p. 135

⁶⁹⁹ *Ibidem*

⁷⁰⁰ AA.VV., *Enciclopedia della Musica*, Garzanti, Cernusco s/N (MI) 1999, p. 691

⁷⁰¹ PLATONE, *Repubblica*, Laterza, Bari 2006, Il libro, XVII, 377b, p. 85

⁷⁰² Ivi, III libro, XII, 401e, pp. 113-114

In questa formazione il ritmo e l'armonia svolgono un ruolo importante perché essi conferiscono all'anima quell'armoniosa bellezza con il cui aiuto lo spirito può scegliere tra brutto e bello. Platone nell'insegnamento musicale prescrive l'osservazione della tradizione perché secondo la sua opinione «non s'introducono mai cambiamenti nei modi della musica senza che se ne introducano nelle più importanti leggi dello stato»⁷⁰³.

Nella Repubblica, oltre all'argomentazione generale sulla funzione della musica, vengono trattate dettagliatamente anche questioni più specifiche dell'arte dei suoni, come quella del canto, della melodia e del ritmo. Nella concezione Platonica la musica, il cui fine ultimo è l'amare il bello, trasmette diversi valori etici: deve suscitare temperanza, fermezza e tranquillità. Secondo Platone la melodia consiste in tre elementi: nella parola, nell'armonia e nel ritmo. Il filosofo elimina le armonie lamentose, ossia la misolidia e la sintonolidia perché esse «non sono utili neanche alle donne»⁷⁰⁴. Subiscono la stessa sorte anche le armonie languide, la ionica e la lidia, perché esse, con il loro stile molle e conviviale, possono indurre i guardiani al vizio dell'ubriachezza, della mollezza e dell'indolenza. Platone conserva solo la dorica e frigia, perché provocano sopportazione e comportamento pacifico tra i soldati. Oltre alle melodie depravate e inutili, anche i strumenti musicali superflui vengono respinti nella *Repubblica*. Restano in uso solo la lira e cetra, utili in città; e una specie di siringa in campagna. In questo caso il motivo del rifiuto degli strumenti consiste in quanto segue: poiché nel canto e nella melodia in uso i cittadini non hanno bisogno di strumenti a molte corde, sarebbe inutile, nella città basata sul principio dell'utilità, mantenere «fabbricanti di trigoni, di péttidi e di ogni altro strumento a molte corde e capace di produrre varie armonie»⁷⁰⁵.

⁷⁰³ Ivi, IV libro, III, 424c, p. 136

⁷⁰⁴ Ivi, III libro, X, 398e, p. 110

⁷⁰⁵ Ivi, III libro, X, 399c-d, p. 111

Anche Aristotele dedica attenzione alle questioni musicali nelle sue opere: si ricordano il libro I della *Poetica*, l'XI e il XIX dei *Problemi*, l'VIII libro della *Politica*. Tra la concezione musicale aristotelica e quella platonica possiamo vedere una differenza rilevante.

Nel caso di Platone la funzione della musica viene indirizzata rigorosamente solo al fine educativo, mentre Aristotele amplia le finalità della musica. Lo Stagirita divide in tre categorie le melodie: «aventi un contenuto morale, quelle stimolanti all'azione e quelle suscitatrici di entusiasmo»⁷⁰⁶. In base a questa distinzione la musica va praticata per usi molteplici, poiché «può servire per l'educazione, per procurare la catarsi [...] e in terzo luogo per la ricreazione, il sollievo e il riposo dallo sforzo.»⁷⁰⁷ Per l'educazione bisogna usare canti e melodie che hanno un contenuto etico. A questo requisito corrisponde di più la musica dorica⁷⁰⁸, però Aristotele non esclude nemmeno le eventuali possibilità di quelle armonie che vengono «approvate da chi pratica la filosofia e l'educazione musicale»⁷⁰⁹. Invece viene in contrasto con il Socrate di Platone sull'armonia frigia. Secondo lo Stagirita non si può ammetterla nell'educazione musicale perché è orgiastica e suscita forti emozioni.

Secondo Aristotele si devono usare tutte le armonie, ma non allo stesso modo. Per l'educazione si devono impiegare armonie che hanno un contenuto morale, mentre per l'ascolto musiche «eseguite da altri, sia quelle che incitano all'azione sia quelle che suscitano entusiasmo»⁷¹⁰.

Nella *Politica* tutti possono procurarsi una purificazione e un piacevole alleggerimento tramite l'ascolto della musica, così nemmeno i ceti più bassi sono esclusi dai piaceri della melodia. Visto che ognuno prova piacere secondo la sua natura, Aristotele, contrariamente a

⁷⁰⁶ ARISTOTELE, *Politica*, UTET Libreria, Torino 2006, VIII, 7, 1341b, p. 340

⁷⁰⁷ Ivi, VIII, 7, 1341b, cit., p. 340

⁷⁰⁸ «Quanto all'armonia dorica tutti sono d'accordo nel riconoscere che essa è la più grave e la più adatta a formare un carattere virile. Inoltre, poiché esaltiamo il modello tra due eccessi e affermiamo che a esso dobbiamo tendere e poiché l'armonia dorica è in queste condizioni rispetto alle altre, è evidente che ai giovani bisogna insegnare preferibilmente i canti dorici» in: Ivi, VIII, 7, 1342b, p. 342

⁷⁰⁹ Ivi, VIII, 7, 1342a, p. 341

⁷¹⁰ Ivi, VIII, 7, 1342a, p. 340



Platone, concede agli spettatori volgari, cioè al ceto degli operai e dei manovali, l'ascolto delle armonie e dei canti che «costituiscono delle degenerazioni»⁷¹¹. Secondo Aristotele per fare la scelta adeguata tra le diverse armonie si devono tenere presente due concetti fondamentali: il possibile ed il conveniente. Di conseguenza, nella cernita delle melodie il filosofo prende in considerazione anche le caratteristiche dell'età, ossia, con l'occhio alla vecchiaia, apprende anche quei canti rilassati che vengono respinti dal Socrate di Platone come armonie inebrianti. Nella *Politica* anche l'armonia lidia viene conservata perché è adatta alla tenere età dei fanciulli e unisce bellezza a efficacia educativa.

Sulle tracce degli antichi modelli anche Patrizi classifica i diversi tipi di canti. A seconda del loro effetto sull'anima il Chersino distingue quattro armonie differenti: la Frigia che riscalda l'animo e lo riempie di furore, la Lidia che lo rende tranquillo e rimesso, la Doria che «lo acconcia in un mezzano stato»⁷¹² e la Hipolidia che «lo fa mesto e lamentevole»⁷¹³. Visto che nel Rinascimento – a detta del Chersino – le armonie antiche non sono conosciute, Patrizi, seguendo le consuetudini della sua epoca, indica anche le armonie con cui gli antichi canti greci possono essere sostituiti: alla Frigia assomigliano le Francesi, alla Lidia le Napoletane e alla Doria le Lombarde.

Poiché tra i due sistemi musicali ci sono differenze notevoli, la loro comparazione rivela subito che Patrizi fu provetto non solo nella musica antica, ma anche in quella rinascimentale. L'antico sistema della melodia – contrariamente alla nostra scala ottocordale – poggiava interamente sopra l'intervallo di quarta, di cui la formula più comune risulta dalla successione discendente di due toni e un mezzo tono. L'unione di due tetracordi formava un'armonia. Le diverse scale – di cui parlano Platone ed Aristotele – assumono i nomi di quelle nazionalità presso le quali erano in uso. Per quanto riguarda la serie di suoni il dorico è composto di due tetracordi del tipo *mi re do si*; la frigia di tetracordi del tipo *sol fa mi re*,

⁷¹¹ Ivi, VIII, 7, 1342a, p. 341

⁷¹² F. PATRIZI DA CHERSO, *La città felice*, cit., p. 141

⁷¹³ *Ibidem*

mentre la lidia di tetracordi *fa mi re do*.⁷¹⁴ A questi tre modi si aggiunsero, con il passare del tempo, l'iperdorico, l'iperfrigio, l'iperlidio, l'ipodorico, l'ipofrigio e quell'ipolidio, di cui parla anche Patrizi. Le nuove forme si realizzano

mediante un inverso ordinamento dei due tetracordi per cui il tetracordo acuto passava la grave e viceversa, mentre si provvedeva a fondare in una le eventuali note comuni di congiunzione e a completare l'ottava, momentaneamente ridotta a settima, con la ripetizione del suono acuto al grave per i modi dal prefisso *ipo*, del suono grave all'acuto per i modi dal prefisso *iper*⁷¹⁵.

Patrizi nell'argomentare sull'educazione musicale, segue il principio aristotelico, ripetendo quasi letteralmente la sezione al riguardo della *Politica*⁷¹⁶. Patrizi segue la tradizione aristotelica anche nella legislazione delle diverse armonie. Visto che la musica consiste nell'allegria e nella gioia, essa è concessa solo ai beati (non però ai fanciulli), i quali adoperano tutte le sorti di musica nei conviti e feste pubbliche e nelle camere private. Benché anche Patrizi, seguendo lo schema aristotelico, consenta l'uso di tutte le armonie, il ragionamento che spiega la bontà della legge è ben diverso da quello aristotelico. Aristotele, permettendo anche ai ceti più bassi la gioia dell'ascolto della musica, giustifica la legge con la natura diversa dell'uomo. La società di Patrizi, benché sia fondata sulla base della costituzione aristocratica della *Politica*, è meno indulgente riguardo alla questione della differenza dei diversi strati sociali: gli ordini "faticosi" della *Città felice*, che sono privi di ogni diritto, non possono godere neanche della musica, perché essa è un privilegio solo dei beati.

Il ritorno alle origini antiche nel campo della musica è stato una rinnovazione insolita da parte di Patrizi. L'età rinascimentale nella storia della musica abbraccia tre diverse epoche:

⁷¹⁴ Cfr. F. Abbiati, *Storia della musica*, Fratelli Treves, Milano 1939, Vol. I, p. 28-29

⁷¹⁵ Ivi, p. 29

⁷¹⁶ «essendo sempre il mezzo da proporre agli suoi estremi, per esser in quello collocata la virtù, meglio sarebbe che i fanciulli nella Doria, o in sua vece nella Lombarda, che sta di tutte nel mezzo, primieramente l'abito facessero, per fermare l'animo in quel mezzano stato» in: F. PATRIZI DA CHERSO, *La città felice*, cit., p.

All'inizio del XIV secolo Philippe di Vitry, nel suo trattato *Ars nuova* (1320), elaborando un nuovo sistema di notazione ritmico-musicale, in contrapposizione all'*ars antica*, getta il seme di una nuova epoca stilistica corrispondente agli sviluppi della musica polifonica. Benché *arte nuova* voglia significare soltanto una nuova tecnica di notazione per i teorici dell'epoca, la formazione del recente stile racchiude molto di più: segna la crisi del medioevo, la decadenza dei principi universalistici della Chiesa e la nascita di nuovi ceti sociali dotati di valori morali diversi. In questo periodo prerinascimentale la musica dell'*ars nuova* si realizza in tre diverse forme: nel *madrigale*⁷¹⁷ a due o tre voci, nella *caccia*⁷¹⁸ e nella *ballata*⁷¹⁹ polifonica. La seconda epoca della musica rinascimentale, che include il secondo Quattrocento ed il primo Cinquecento, viene caratterizzata dalla fioritura della scuola fiamminga: in questa civiltà musicale, che rinchioda tre diverse generazioni di compositori, si realizza il più elevato stile *a capella* della polifonia vocale sacra e profana, basata sulle forme contrappuntistiche dotte. Lo stile borgognone, raggiungendo un'incontrastata egemonia in tutta Europa, si realizza in diverse forme nei paesi europei: i compositori facevano proprie forme francesi (*chanson*), tedesche (*Lied*) e italiane (*madrigali*). Nel tardo rinascimento, dominato dalla Controriforma, la scuola polifonica romana e il madrigale profano rappresentano l'arte del suono. Oltre alla divulgazione della musica profana l'altro carattere significativo dell'epoca rinascimentale è la assoluta scomparsa della musica antica, greca e romana. Il ritorno alle fonti greche riappare soltanto nell'ultimo quarto del secolo XVI, quando la Camerata fiorentina, un gruppo di letterati e musicisti, nella casa di Giovanni Bardi del Vernio, con lo scopo di far rivivere lo spirito dell'antica tragedia greca, crea un nuovo genere musicale: il melodramma.

⁷¹⁷ Il madrigale è uno dei primi esempi della musica polifonica profana, di soggetto amoroso-pastorale.

⁷¹⁸ «La caccia è una forma poetico-musicale che consiste in canone a due voci, all'ottava, con l'aggiunta non obbligata di un tenor strumentale; l'imitazione delle due voci suggeriscono l'immagine d'un rincorrersi tra loro, quasi che l'una andasse a caccia dell'altra.» In: AA. VV., *Enciclopedia Italiana*, Milano 1930, Rizzoli, Tomo VIII, p. 225

⁷¹⁹ «La ballata, che viene costituita da una o più stanze uguali fra loro, legate dal medesimo ritornello, è una composizione destinata al canto e al ballo, di carattere per lo più profano, ma anche religioso.» In: AA. VV., *Enciclopedia della Musica*, Garzanti, Cernusco s/N (MI) 1999, p. 55

Lo sviluppo dell'arte viene condizionato sempre dalle possibilità attuali della società. La musica, che prima fu collegata a un ceto aristocratico ricco e colto, interessato negli ideali civili invece di quelli militari, con la crisi economica del secondo Cinquecento si ridusse a tre sedi aristocratiche: Mantova, Roma e Venezia.

Benché la questione della musica appaia anche negli altri utopisti dell'epoca, la trattazione dell'argomento non ha un ruolo importante nelle descrizioni delle città ideali.

Moro esamina il tema della musica nella sezione dedicata alla questione dei piaceri. Secondo gli Utopiani i godimenti possono essere divisi in due gruppi: alcuni piaceri vengono attribuiti all'anima, mentre gli altri sono dedicati al corpo. L'intelligenza e la dolcezza generate dalla contemplazione del vero, appartengono all'anima, insieme alla speranza di un buon futuro e a quei dolci ricordi che nascono dalla vita ben vissuta. I piaceri fisici sono divisi in due categorie. La prima si verifica con la soddisfazione dei bisogni. Il piacere sorge in questo caso o dall'assunzione delle cose che mancano ai bisogni del corpo (con il cibo e la bevanda che rinvigoriscono i sensi che hanno esaurito il calore insito) o dalla liberazione del corpo in sovrabbondanza (con l'espellere gli escrementi). La seconda specie dei piaceri viene generata, invece, da una «forza segreta»⁷²⁰, che «fa vibrare»⁷²¹, «attira a sé»⁷²² i sensi. Benché una descrizione dettagliata sul funzionamento di questo tipo di piacere non sia presente nell'opera, Moro menziona la musica come la fonte originaria di esso. Alla fine del trattato il Cancelliere aggiunge improvvisamente ancora un altro piacere fisico che consiste «nello stato di quiete e di equilibrio del corpo, che è evidentemente la buona salute per ognuno, senza malattie che disturbino»⁷²³. Vista la classificazione dei piaceri, si potrebbe supporre che la musica svolge un ruolo importante nel godimento della società. Proprio per questo è

⁷²⁰ T. MORO, *L'Utopia*, Laterza, Bari 2005, p. 89

⁷²¹ *Ibidem*

⁷²² *Ibidem*

⁷²³ *Ibidem*

sorprendente che nel resto dell'opera la questione dell'arte del suono viene relegata in una posizione marginale.

Moro torna solo due volte sull'argomento in questione, sempre, però, con una descrizione generica: prima ricorda i cittadini, che senza la conoscenza dei «nostri filosofi»⁷²⁴ hanno fatto quasi le stesse scoperte nel campo della musica che i nostri antichi, poi descrive in un paio di righe i loro canti sacri. Mentre gli antichi e anche Patrizi esaminavano la questione della musica anche dal punto di vista della filosofia e dell'educazione, Moro restringe il suo interesse a un livello molto elementare, e al di là dell'esame dei canti liturgici non prende in considerazione nient'altro. Riguardo alla musica religiosa Moro afferma che gli utopiani mescolano strumenti musicali, di forma in gran parte diversa da quelli della sua epoca. Questi canti, che lodano Dio, superano in dolcezza quelli usati dai suoi contemporanei, perché, sia quelli che vengono suonati con strumenti, sia quelli che vengono modulati con la voce umana, imitano con maggior perfezione le passioni naturali e sono meglio adatti all'argomento. Grazie a quest'orazione - «sia pur lieta, addolcita, sconvolta, lacrimosa»⁷²⁵ - meglio riuscita, la melodia riproduce bene i sentimenti di ogni situazione, e gli animi degli uditori della melodia «restano mirabilmente tocchi, compenetrati ed infiammati»⁷²⁶.

Sebbene in modo superficiale anche Doni prende in considerazione l'argomento della musica. Grazie al racconto del Savio si fa notare che analogamente agli abitanti dell'Utopia anche i quelli del *mondo onirico* di Doni si intendono di musica: «il dì che si riposavano, si facevano nel tempio di cento sorte musiche»⁷²⁷. Secondo Doni essi sono anche bravi a cantare, perché «per essere sperimentati ed esercitati [...] non attendevano ad altro, e ogni sera tutti si facevano sentire nel tempio»⁷²⁸. Come si vede la concezione doniana della musica

⁷²⁴ Ivi., p. 81

⁷²⁵ Ivi., p. 128

⁷²⁶ *Ibidem*

⁷²⁷ A. F. DONI, *Il mondo savio e pazzo*, in: ID., *I mondi e gli inferni*, a cura di P. Pellizzari, Einaudi, Torino 1994, p. 170

⁷²⁸ *Ibidem*

segue la tradizione moriana: il cantare è essenzialmente un atto liturgico che non assolve a funzioni educative.

Come Doni, anche Zuccolo dedica poco attenzione all'argomento della musica. Nel *Belluzzi, ovvero la città felice* la questione dell'arte del suono non viene nemmeno nominata, mentre nella *Repubblica d'Evandria* si può trovare una sola affermazione in merito: nella città ideale di Zuccolo l'apprendimento degli studi musicali fa parte della formazione intellettuale dei giovani, poiché i Pedonomi, gli uomini attempati che sono i più saggi della città, responsabili dell'educazione scientifica dei fanciulli, prescrivono lo studio di «qualche poco di musica»⁷²⁹ anche agli studenti in legge.

Nella città ideale di Campanella, basata sul principio di uguaglianza, la maggior parte delle arti – similmente alle altre attività della società – sono comuni agli uomini e alle donne. La musica invece è un'eccezione alla regola, perché essa «è solo delle donne, perché più diletta, e de' fanciulli, ma non di trombe e tamburi»⁷³⁰. Grazie alle poche indicazioni di Campanella si può sapere solo una cosa dei costumi musicali dei Solari: «Dopo mangiare si rendono grazie a Dio con musica, e poi si cantano gesti di eroi cristiani, ebrei, gentili, di tutte nazioni, per spasso e per godere»⁷³¹. Ma anche questa affermazione è più significativa dal punto di vista della questione religiosa e culturale che da quello dell'argomento della musica. Nell'abitudine del cantare si rispecchia la concezione religiosa di Campanella: sull'isola di Taprobana gli abitanti, invece di seguire la religione dogmatica cristiana, realizzano una nuova fede basata sul panteismo, sull'unità triplice del Dio, della Natura e dell'Uomo.

Se vogliamo capire il motivo dell'abolizione dell'uso delle trombe e dei tamburi nell'opera di Campanella dobbiamo conoscere le consuetudini marziali della sua epoca. Nell'età rinascimentale la tromba viene usata o come strumento di cavalleria, o come quello di allarme delle guardie cittadine. Mostra la popolarità dello strumento che Girolamo Fantini,

⁷²⁹ L. ZUCCOLO, *La repubblica d'Evandria e altri dialoghi politici*, Colombo, Roma 1947, p. 48

⁷³⁰ T. CAMPANELLA, *La città del Sole*, Adelphi, Milano 1995, pp. 39-40

⁷³¹ Ivi, p. 69

trombettista di corte del Granduca di Toscana Ferdinando II de' Medici, in occasione dell'incoronazione di Ferdinando III (1638) pubblica un trattato intitolato *Modo per Imparare a Sonare di Tromba, Tanto di Guerra Quanto Musicalmente in Organo, con Tromba Sordina, col Cimbalo e ogn'altro istrumento*. In quest'opera, oltre a balletti, ricercate, danze e sonate, che vengono dedicati allo strumento, possiamo trovare anche descrizioni che si occupano dei diversi segnali di guerra suonati da tromba. Nel caso di Campanella, il divieto del far musica forse voleva prevenire la confusione che il suonare la tromba avrebbe potuto causare per la sua tradizione marziale.

Analogamente al suo coetaneo anche Bonifaccio sfiora l'argomento dello strumento a fiato nella *Repubblica delle Api*: nella sessantacinquesima legge del libro i cittadini vengono chiamati a combattere contro i nemici forestieri con il suono della tromba⁷³². Nel caso di Bonifaccio, oltre alla consuetudine marziale dell'epoca, l'uso della tromba può essere spiegato anche con un altro motivo: nelle *Georgiche* di Virgilio, sulle quali viene basato la *Repubblica delle Api*, l'*heribannum*, ossia l'entrata in guerra, viene accompagnato sempre dal suono della tromba:

--*Namque morantes*
Martius ille æris rauci canor increpat, et vox
*Auditur fractos sonitus imitata tubarum*⁷³³

Sullo sfondo di queste occorrenze, si manifesta l'importanza particolare che il tema della musica assume nella *Città felice* di Patrizi. Infatti Moro, Doni o Campanella analizzano la questione quasi esclusivamente dal punto di vista della religione, o della cultura, mentre gli altri aspetti filosofici ed educativi rimangono in ombra. La situazione è simile anche nel caso di Bonifaccio e di Zuccolo, poiché i due utopisti, al posto di un'analisi originale, si limitano all'adattamento servile dei costumi dell'epoca: il primo si riferisce solo all'uso della tromba in

⁷³² «Vditosi il suono delle trombe, & de' bellici instrumenti, tutti debbano esser eccitati a combattere.» In: G. Bonifaccio, *Repubblica delle Api*, Presso Daniel Bissuccio, Rovigo 1627, p. 29

⁷³³ VIRGILIO, *Georgiche*, IV liber, vv. 70-72

caso di combattimento, mentre il secondo accenna soltanto alla tradizionale della musica nell'educazione dei giovani. Contrariamente a queste considerazioni di scarso interesse in Patrizi si delinea un modello complesso della musica: esso da una parte si basa sulla tradizione antica, dall'altra sui costumi musicali dell'epoca per realizzare un sistema che seguendo il precetto oraziano *utile et dulci* giova sia all'educazione dei figli sia all'intrattenimento dei cittadini. Per un altro verso questo modello, fondato su osservazioni scientifiche e filosofiche contiene in sé la sintesi più assoluta delle conoscenze musicali dell'epoca. In parole povere Patrizi, seguendo criteri razionali, riordina e rielabora i saperi precedenti per rappresentare - a mo' di enciclopedia - il suo nuovo ideale di musica al livello più alto possibile.

3.10 Immortalità dell'anima

Benché a prima vista la questione dell'immortalità dell'anima possa sembrare un argomento di poca rilevanza, essa svolge un ruolo essenziale all'interno delle utopie. La sua importanza nasce dal fatto che oltrepassa i limiti dell'argomento religioso: diventa un problema politico-sociale che determina fundamentalmente l'intera struttura della società.

Patrizi dedica il primo capitolo della *Città felice* alla questione della natura dell'uomo. Avendo il «commune consentimento de' filosofi»⁷³⁴ - come egli stesso scrive nelle prime righe - Patrizi divide l'unità dell'essere umano in due parti principali e separa l'anima dell'uomo dal suo corpo mondano. La prima «è immortale ed incorrottile, sola a sé stessa è bastante»⁷³⁵, mentre il corpo, come una cosa materiale e «di deboli parti composta»⁷³⁶, richiede delle cose estrinseche - come il mangiare, il bere, il ripararsi dal freddo e caldo - ed esige la cura dell'anima, la quale lo governa. L'origine di questo dualismo risale alla *Politica* di Aristotele, visto che Patrizi venne ad una conclusione conforme a quella del filosofo greco: «l'animale è essenzialmente costituito di anima e di corpo, dei quali per natura l'una comanda e l'altro obbedisce»⁷³⁷. Quindi, anche Aristotele ribadisce che l'anima esercita sul corpo un'autorità padronale⁷³⁸, però - similmente al Chersino - non perde mai di mira che le soddisfazioni delle esigenze corporali sono i requisiti primari⁷³⁹ per raggiungere la felicità.

Allo stesso modo degli altri utopisti dell'epoca anche in Patrizi appare il concetto dell'immortalità dell'anima. Nel caso dei suoi contemporanei la premessa della perpetuità dell'anima si nutre di una spiegazione teologica, mentre per il Chersino la supposizione prende le sue radici dalla filosofia antica: da Platone e da Aristotele.

⁷³⁴ F. PATRIZI, *La città felice*, in: AA. VV., *Utopisti e riformatori del Cinquecento*, a cura di C. Curcio, Zanichelli, Bologna 1941, p. 121.

⁷³⁵ *Ibidem*.

⁷³⁶ *Ibidem*.

⁷³⁷ ARISTOTELE, *Politica*, in: ID., *Politica e Costituzione di Atene*, a cura di M. Zanatta, UTET Libreria, Torino 2006, Libro I, 5, 1254a, 43-44, p. 71.

⁷³⁸ Cfr. *ivi*, Libro I, 5, 1254b, 5-6, p. 71.

⁷³⁹ Cfr. «Innanzitutto ci deve essere il cibo» in: *ivi*, Libro I, 5, 1254b, 5-6, p. 71.

All'opposto dei filosofi presocratici, in Platone e in Aristotele appare la concezione dell'anima come una sostanza immateriale che è il luogo nel quale si concentrano le attività mentali (riflessione, sensazione, volontà). I due filosofi postulano l'anima, ovvero, la suppongono come una conseguenza delle loro premesse.

Per Platone le connessioni essenziali dell'ontologia dei due mondi (cioè la distinzione del mondo trascendente delle idee dal mondo immanente) rendevano evidenti l'incorporazione delle dottrine dell'immortalità dell'anima e della reincarnazione⁷⁴⁰ nella sua epistemologia. L'anima immortale, alloggiata nella testa umana, dopo la rovina del corpo giunge nel mondo delle Idee, che può conoscere in misura maggiore o minore a seconda di quella che è stata la vita mondana del suo possessore.

Le anime immortali, secondo la cornice mitica della reincarnazione, rinascono dopo mille anni in qualche corpo, dimenticando tutto quello che hanno imparato nel mondo delle Idee, perché queste nuove unità del corpo e dell'anima, prima della loro nascita, bevono dal fiume Amelete della pianura del Lete⁷⁴¹. Il neonato proprio per questo non sa niente, ma l'esperienza delle cose gli suscita la rimembranza delle Idee corrispondenti. L'esperienza grazie alla *methexis* rende possibile che la cosa mondana divenga simile a quell'Idea alla quale partecipa e sia riconoscibile tramite il processo del ricordo. Così secondo Platone tutta la cognizione e lo studio, che vengono suscitati dall'esperienza e realizzati dal dialogo, sono un ricordo. La chiave della conoscenza è quindi l'immortalità dell'anima, che presuppone però la dottrina delle Idee⁷⁴².

⁷⁴⁰ Cfr. «Siamo d'accordo, dunque, anche su questo terreno che i vivi provengono dai morti non meno che i morti dai vivi. Ma, stando così le cose, mi pareva già che questo fosse una prova adeguata della necessità di ammettere che le anime dei morti esistono in qualche luogo, e che è da là appunto che rinascono.» In: PLATONE, *Fedone*, introduzione, premessa al testo e note di A. Lami, traduzione di P. Fabrini, Fabbri Editori, Bergamo 1998, XVI, 72a, p. 116.

⁷⁴¹ Cfr. PLATONE, *Repubblica*, Laterza, Bari 2006, Libro X, 621a-b, XVI, p. 345.

⁷⁴² Cfr. «Senza dubbio, disse Cebete cogliendo l'occasione, ed anche, Socrate, secondo quella famosa teoria, se è vera, di cui sei solito parlare spesso, che il nostro apprendere non è altro in realtà che reminiscenza; anche secondo questa teoria è senza dubbio necessario che noi si sia appresso in un tempo anteriore ciò di cui ora ci ricordiamo. E questo è impossibile se l'anima nostra non esistette in qualche luogo prima di entrare in questa

Platone ragiona sull'immortalità dell'anima non soltanto nel *Fedone*, ma anche nella sua *Repubblica*, che può essere considerata come precedente di tutte le utopie moderne. Platone anche qui ribadisce le ipotesi già osservate nel caso del *Fedone*, però in questo caso l'argomentazione è diversa. A prova dell'immortalità dell'anima, questa volta Platone ritiene giustificato in sede teoretica che non può esistere nulla che potrebbe causare la morte dell'anima⁷⁴³. Anche in questo caso la perpetuità dell'anima porta con sé come conseguenza – anche se solo in modo sottinteso – la supposizione della reincarnazione⁷⁴⁴.

Benché, contrariamente a Platone, Aristotele non dedichi nessuna attenzione alla questione dell'immortalità dell'anima nella *Politica*, la sua concezione si delinea chiaramente nel trattato *De Anima*. In Aristotele l'anima è sostanza, nel senso che è «l'atto primo di un corpo naturale che ha la vita in potenza»⁷⁴⁵. Nel caso dello Stagirita sia la materia sia la cosa concreta (come unità della materia e della forma) sono sostanza, però quella più importante è la forma. La forma non soltanto è una figura esterna, ma principalmente è la funzione, che viene eseguita dalla cosa (oggetto o essere vivente). Così, la forma come anima è il compimento del corpo naturale e l'anima come funzione della forma sostanziale è la vita stessa. Aristotele continua a sviluppare il concetto dell'anima di Platone: le Idee traslocano nell'anima diventando il contenuto di essa come forme immateriali. Visto che nella concezione aristotelica soltanto le cose strutturate in maniera complessa hanno l'anima, l'immagine della trasmigrazione dell'anima platonica perde la sua ragione d'essere e viene negata. La concezione dell'anima come forma di corpo vivente oltre alla negazione della

nostra forma umana. Dimodochè, anche per questa via appare verosimile che l'anima sia qualcosa di immortale» In: PLATONE, *Fedone*, cit, XVIII, 72e-73a, pp. 117-118.

⁷⁴³ Cfr. «Ebbene, quando una cosa non perisce per male alcuno, né suo né non suo, è chiaro che deve esistere sempre e, se esiste sempre, è immortale.» In: PLATONE, *Repubblica*, Libro X, 610e-611a, X, p. 333.

⁷⁴⁴ Cfr. «E se è così, tu comprendi che esisteranno sempre le medesime anime. Se non ne perisce nessuna, non potranno né diminuire né aumentare di numero. Perché se una qualsiasi cosa immortale aumentasse, vedi bene che questo suo aumento si farebbe con ciò che è mortale e alla fine tutto sarebbe immortale.» In: ivi, Libro X, 611a, XI, p. 333.

⁷⁴⁵ ARISTOTELE, *L'Anima*, a cura di G. Movia, Rusconi, Milano 1998, Libro B (secondo), 412a, p. 117.

reincarnazione comporta anche il diniego dell'immortalità dell'anima: con la morte del corpo, muore anche essa poiché la forma non può esistere senza la materia.

Come si vede l'idea patriziana dell'anima si nutre di origini antiche. Il Chersino mantenendo la promessa della lettera dedicatoria prende come punto di partenza la dottrina aristotelica per stabilire la qualità del rapporto dell'anima e del corpo. Respinge invece il concetto aristotelico della mortalità dell'anima per poter constatare – senza l'idea della reincarnazione – la dottrina dell'immortalità dell'anima sulla traccia del “divino Platone”.

Naturalmente non soltanto Patrizi tra i diversi utopisti dell'epoca tocca questo argomento: Tommaso Moro, Campanella, Giovanni Bonifaccio parimenti prendono posizione nei confronti della questione. Per cominciare si deve stabilire una differenza notevole: nel caso del Cancelliere e degli altri utopisti italiani (Campanella, Bonifaccio, Agostini) - contrariamente a Patrizi - la certezza dell'immortalità dell'anima, invece di essere il risultato di un contesto filosofico, trae la sua origine da una convinzione religiosa.

Infatti, Moro prende aperta posizione al favore dell'immortalità dell'anima: essa «è immortale e nata per la bontà di Dio alla felicità»⁷⁴⁶. Però, per capire meglio la concezione moriana, oltre a quest'affermazione, è importante prendere in considerazione anche quella parte del discorso che segue la citazione precedente: «dopo questa vita per le nostre virtù e buone azioni è assegnato il premio, per le nostre colpe il castigo»⁷⁴⁷. Moro – per mettere in rilievo la serietà del tema – ritorna di nuovo sull'argomento e ripete l'affermazione con altre parole: «credono che, dopo la vita presente, per le colpe siano fissati dei tormenti e per la virtù stabiliti dei premi»⁷⁴⁸. Si profila anche da questi piccoli commenti quella differenza, che distingue la concezione di mondo di Patrizi da quello del Moro. Patrizi accetta la dottrina dell'immortalità dell'anima ma nella sua utopia non svolgono un ruolo importante né la preparazione alla vita dell'altro mondo, né il raggiungimento della felicità oltremondana. In opposizione all'utopia

⁷⁴⁶ T. MORO, *L'Utopia*, Laterza, Bari 2005, p. 83.

⁷⁴⁷ *Ibidem*.

⁷⁴⁸ *Ivi*, p. 119.

di Patrizi, volta al conseguimento di una felicità terrena, Moro estende la ricerca della beatitudine anche alla vita ultramondana: dopo aver accennato alla perpetuità dell'anima, richiama subito l'attenzione sulle conseguenze delle buone e delle malvagie azioni che dopo la vita mondana determinano per sempre - in forma di premio o di castigo - la sorte celeste dell'anima.

Però nel caso di Moro la concezione dell'immortalità dell'anima – oltre alla convenzione teologica – svolge anche un'altra funzione: essa protegge la stabilità dello Stato. La paura della punizione oltremondana pone freno alla cupidigia dei cittadini poiché «colui pel quale non c'è altro da temere al di là delle leggi, non c'è più da sperare al di là del corpo»⁷⁴⁹ non si sentirebbe costretto a rispettare «le leggi pubbliche della patria»⁷⁵⁰.

Nonostante il forte impegno religioso, nella sua *Utopia* Moro non vincola i cittadini della sua comunità ideale al rispetto dei suoi stessi precetti religiosi. Sull'isola regna una completa libertà mentale e di coscienza, ed una tolleranza assoluta nei confronti della convinzione religiosa altrui. Unica ed imprescindibile prescrizione religiosa è la dottrina dell'immortalità dell'anima. Utopo – il primo Re dell'isola – «lasciò libero ognuno di ciò che volesse credere, salvo che religiosamente e severamente vietò che nessuno avvilisse la dignità della natura umana fino al punto da credere che l'anima perisca col corpo o che il mondo vada innanzi a caso, tollane di mezzo la provvidenza»⁷⁵¹.

Sull'Isola tutti credono in un eterno, unico, incommensurabile, sconosciuto, inspiegabile Dio, che eccede ogni immaginazione umana: lo chiamano padre, e gli attribuiscono l'origine, la crescita, il progresso, il cambiamento e la fine di tutte le cose. Benché Moro osservi che, nonostante la libertà di culto, la maggioranza dell'Isola ha accettato volontariamente le dottrine di Cristo come l'ideale etico più sublime.

⁷⁴⁹ *Ibidem.*

⁷⁵⁰ *Ibidem.*

⁷⁵¹ *Ivi*, pp. 118-119.

Benché l'influsso del Cancelliere sul *Mondo savio e pazzo* sia indiscutibile, nel caso della trattazione sull'immortalità dell'anima Doni non segue il concetto moriano. Come Moro e altri utopisti anche Doni tratta la questione della morte, però non fa alcun cenno né all'immortalità dell'anima, né all'esistenza di una vita ultraterrena. L'unico aspetto concernente la materia che Doni lascia intendere al lettore riguarda l'impossibilità di tornare su questo mondo dopo la morte. Doni non prende una posizione ferma nei confronti della questione, poiché anche quest'affermazione si realizza nel dialogo solo attraverso una domanda ironica. Parlando del morto e delle seconde nozze della vedova Doni giunge alla seguente conclusione: «che importa a colui che la si rimariti o no? Ha egli forse a tornare per essa e non la possi menar via per esser rimaritata un'altra volta? O che baie!»⁷⁵²

Sebbene Doni si trattienga dall'argomentare sull'immortalità dell'anima, nelle questioni relative alla morte e al funerale si può riconoscere il germe della concezione moriana ed erasmiana. Per Doni la morte è un «accidente naturale»⁷⁵³, una «cosa ordinaria»⁷⁵⁴: ed è per questo che egli sente avversione per i funerali in pompa magna⁷⁵⁵. Una simile concezione della morte appare anche nel Cancelliere: gli abitanti dell'isola «sono persuasissimi e sicurissimi che la felicità futura sarà così incommensurabile, che piangono per le malattie altrui, non già per la morte di alcuno»⁷⁵⁶. Si rattristano solamente ove qualcuno abbia paura della morte: essi lo considerano un pessimo «augurio»⁷⁵⁷, come se il moribondo volesse evitare l'incontro con Dio per timore della punizione oltremondana. In questo caso gli abitanti accompagnano il morto alla tomba in silenzio, pregano Dio di salvare la sua anima, poi lo ricoprono di terra.

⁷⁵² A. F. DONI, *Il mondo savio e pazzo*, in: ID., *I mondi e gli inferni*, a cura di P. Pellizzari, Einaudi, Torino 1994, p. 171.

⁷⁵³ *Ibidem.*

⁷⁵⁴ *Ibidem.*

⁷⁵⁵ Cfr. «Pa: Quando un moriva? Sa: Allo spedale, e ti facevano come si fa ora negli spedali fra noi: mettilo là senza troppi *funus*, e senza menarlo a torno a procissione a farlo vedere vestito d'oro o di seta, ma come un pezzo di carnaccia (non più uomo, cadavero, e non cosa da qualche cosa)» in: *ibidem.*

⁷⁵⁶ T. MORO, *op. cit.*, p. 120.

⁷⁵⁷ *Ibidem.*

Chi invece si diparte da questa vita allegramente e pieno di buona speranza, nessuno lo piange, ma ne accompagnano cantando il funerale e, raccomandandone sentitamente l'anima al grande Dio, all'ultimo ne cremano la spoglia con più rispetto che dolore, e sul posto rizzano una colonna, incidendovi i meriti del defunto. Tornati poi a casa, ne passano in rassegna i costumi e le azioni, e non c'è parte della sua esistenza che tornino a considerare con piacere e più spesso che la sua lieta fine.⁷⁵⁸

Come si vede sia per Doni sia per Moro la morte è parte organica della vita. Oltre alle somiglianze, si notano anche differenze notevoli: se per Moro la fine della vita mondana sottintende l'inizio della vita eterna, per Doni la questione rimane aperta. Per trovare il perché della soluzione doniana, basti pensare alla differenza che si manifesta tra le due utopie: benché sia Moro sia Doni vogliano rendere gli uomini felici, nel loro dizionario il termine *felicità* ha diversi significati: per il Cancelliere – che considera il mondo trascendente come una realtà indubitabile – la felicità consiste nell'ottenimento del premio oltremondano, mentre per Doni – che è legato organicamente al mondo immanente – essa esiste solamente come miglior compimento delle possibilità mondane. Questo è il motivo per cui Doni rimane indifferente riguardo alla questione dell'immortalità dell'anima: la sua utopia si riferisce esclusivamente ad una condizione ideale mondana, che procura una felicità terrestre ai suoi abitanti.

Per quanto riguarda la questione del funerale, nel testo di Doni, oltre alle reminiscenze moriane possiamo trovare alcune allusioni ad un'altra opera dell'epoca. L'*Elogio della pazzia* di Erasmo, pubblicato nel 1509, ebbe infatti un grande influsso sul pensiero di Moro e sulla sua *Utopia*. Appare altrettanto evidente l'influenza di Erasmo sul Doni: nella protesta di Erasmo contro i funerali sfarzosi si possono riconoscere le origini della concezione doniana.⁷⁵⁹

⁷⁵⁸ *Ibidem.*

⁷⁵⁹ Cfr. «Alla medesima compagnia appartengono quelli che fissano da vivi con qual pompa funebre esser seppelliti, e con tanta precisione, che a parte indicano quante candele, quanti incappati di nero, quanti cantori, quante préfiche vogliono che si siano, come se essi dovessero aver coscienza dello spettacolo e provar

Appena vent'anni dopo la prima edizione del *Mondo savio e pazzo* di Doni anche Giovanni Bonifaccio pubblica la sua operetta intitolata *Repubblica delle Api*. Sebbene il trattato si limiti solo a cento affermazioni, anche in questo caso vengono dedicate alcune righe sia alla questione dell'immortalità dell'anima sia a quella della morte.

L'osservanza dei «precetti della Cristiana Cattolica fede»⁷⁶⁰ è un requisito sostanziale della *Repubblica delle api*. Bonifaccio accetta la concezione della «immortalità delle nostre anime»⁷⁶¹, poiché la considera come «fondamento della nostra religione»⁷⁶². La particolarità dell'opera consiste nel fatto che lo scrittore – invece della descrizione di una società immaginaria – prescrive punto per punto tutte quelle leggi che devono esser rispettate nella sua repubblica. Così, nel caso di Bonifaccio, la concezione dell'immortalità dell'anima non è una convinzione profonda degli abitanti ma solo una legge da osservare. Benché Bonifaccio richieda ai suoi abitanti il riconoscimento dell'immortalità dell'anima, nel corso dell'opera non viene dedicata speciale attenzione alla questione della vita ultramondana: Bonifaccio - contrariamente a Moro - non considera le azioni buone e malvagie dal punto di vista della premiazione divina. Per questo l'importanza della vita eterna si trova in posizione emarginata e la realizzazione di una felicità mundana diventa il vero obiettivo dell'opera.

Per quanto riguarda i riti funerari pone soltanto due esigenze: «se veniranno à morte siano con degne essequie sepolti»⁷⁶³ e che «gli altri con pianti amari, & dolorose querele, diano segno della loro mestitia»⁷⁶⁴. Anche se queste righe laconiche non rivelino nettamente l'opinione di Bonifaccio sui riti funebri, possono darci qualche punto di riferimento: la concezione della dignità in sé per sé esclude ogni eccesso.

vergogna, una volta morti, se il loro cadavere non è interrato con grande splendore; e ciò fanno con più zelo che se, creati edili, dovessero dar giochi pubblici o un banchetto.» In: ERASMO DA ROTTERDAM, *Elogio della pazzia*, Einaudi, Torino 1978, p. 70.

⁷⁶⁰ G. BONIFACCIO, *La Repubblica delle api*, Presso Daniel Bissuccio, Rovigo 1627, p. 21.

⁷⁶¹ *Ibidem*.

⁷⁶² *Ibidem*.

⁷⁶³ *Ivi*, p. 36.

⁷⁶⁴ *Ibidem*.

Nel 1625 a Venezia Lodovico Zuccolo pubblica i suoi *Dialoghi*, nei quali, oltre alla critica dell'utopia di Moro, vengono collocate anche due utopie: il *Porto o vero della Repubblica d'Evandria* ed il *Belluzzi o vero la città felice*.

Una delle funzioni basilari delle utopie è sempre l'aspra critica delle istituzioni vigenti. Forse la valutazione negativa del presente non appare sempre tanto nettamente quanto nel caso di Moro - che dedica l'intero primo capitolo della sua *Utopia* alla stroncatura della società inglese - però in modo sottinteso può esser rilevato quasi in tutte le utopie dell'epoca. Visto che la società attuale viene interpretata come il mondo delle ingiustizie, il distacco da questa realtà diventa un requisito primario nella costruzione dello stato ideale. Zuccolo invece si differenzia di questa tradizione e propone il modello veneziano (*Repubblica d'Evandria*) e quello sanmarinese (*Belluzzi*) come esempi dello stato ideale.

Questo metodo influenza non soltanto il modo di vedere dello scrittore ma anche il modo con cui egli esamina i problemi. A causa del richiamo agli esempi realmente esistenti, Zuccolo (forse anche incoscientemente) si concentra più sui problemi empirici che su quelli metafisici: le questioni filosofico-teologiche vengono lasciate ai margini e di conseguenza anche il problema dell'immortalità dell'anima rimane trascurato.

In Moro - come abbiamo già visto - la perpetuità dell'anima svolge anche la funzione di porre freno all'avidità degli uomini. Secondo il Cancelliere i cittadini aspireranno ad un comportamento virtuoso e stimeranno volontariamente la legge dello stato per la loro paura della punizione oltremondana di Dio. Anche il filosofo faentino si occupa della questione della cupidigia, però lui non argomenta il problema dal punto di vista dell'anima. Secondo Zuccolo lo «spirito svegliato»⁷⁶⁵ e l'intelletto «perspicace»⁷⁶⁶ cerca sempre di «soprafare gli altri»⁷⁶⁷ e «tirare innanzi i privati interessi senza punto curarsi dei pubblici»⁷⁶⁸ mentre «gli

⁷⁶⁵ L. ZUCCOLO, *Il Belluzzi ovvero La città felice*, a cura di A. A. Bernardi, Zanichelli, Bologna 1929, p. 33.

⁷⁶⁶ *Ibidem*.

⁷⁶⁷ *Ibidem*.

⁷⁶⁸ *Ibidem*.

uomini o d'animo rimesso o di cervello ottuso si uniscono facilmente a consultare degli affari comuni»⁷⁶⁹. Con questo ragionamento spiega Zuccolo anche il fatto che i fiorentini, i quali sono più di vivo ingegno dei Veneziani, «son loro di gran lunga rimasi a dietro nel bene amministrar ragione ai popoli, nella unione nel pigliare i partiti e nella fermezza nell'eseguirli»⁷⁷⁰. Benché questo «elogio della pazzia» sia fortemente discutibile dal punto di vista dell'esattezza, mostra perfettamente le peculiarità delle utopie di Zuccolo. Lo scrittore concentra la sua attenzione solamente sul mondo immanente, sulle esperienze tangibili e non prende in considerazione – contrariamente a Moro – le influenze di un possibile mondo trascendente.

Per quanto riguarda il tema dei riti funerari, Zuccolo dedica ad esso un paio di righe nella *Repubblica d'Evandria*. Nello stato ideale il modo di seppellire del defunto è in stretta correlazione della vita terrestre di esso: «Gli uomini di gran senno, o di segnalato valore, i quali hanno a pro della patria fatte azioni riguardevoli e illustri, quando vengono a morte, sono con pubbliche orazioni, lodati, e con solenni esequie seppelliti, e si erigono loro per ordine publico sepolcri, e drizzano statue di marmo o di bronzo»⁷⁷¹ mentre gli scellerati «si lasciano vedere al popolo con pubbliche vituperazioni, e poi vengono sotterrati di nascosto, e talora anco lasciati insepolti agli uccelli, ai cani, alle fiere»⁷⁷².

⁷⁶⁹ *Ibidem*.

⁷⁷⁰ *Ibidem*.

⁷⁷¹ L. ZUCCOLO, *La repubblica d'Evandria e altri dialoghi politici*, Colombo, Roma 1947, p. 66.

⁷⁷² *Ivi*, pp. 66-67.

3.11 La religione

Il tema della religione riveste un ruolo rilevante in tutte le utopie, sebbene con caratteristiche assai differenti in ciascuna di queste. La fonte di queste differenze prima di tutto consiste nel fatto che durante i due millenni trascorsi tra la *Repubblica* di Platone e la *Repubblica d'Evandria* di Zuccolo si trasforma radicalmente la concezione religiosa dell'uomo. Con il guadagnare terreno del cristianesimo e con la religione decaduta delle religioni pagane del mondo greco-romano nasce un forte distacco tra le utopie antiche e quelle cinque- e seicentesche, poiché la trasformazione teologica provoca anche un mutamento ideologico. La nuova religione cambia anche l'intera concezione del mondo, ossia quel metodo con cui la realtà viene esaminata. Questo cambiamento della norma approda però a una realtà diversa da quella precedente, dove sulle orme di novelli ideali nascono valori e leggi nuove.

Nel caso della *Repubblica*, Platone esamina la religione basata sulla tradizione greca antica, prima di tutto dal punto di vista dell'educazione, mentre alla formazione del culto istituzionale dedica solo poca attenzione. Il filosofo, con la scusa di non conoscere il modo di «erigere templi, sacrificare e celebrare altri culti a dèi, demoni ed eroi; seppellire i morti, e tutti quegli atti che si devono compiere in onore dei trapassati per ottenere benevolenza»⁷⁷³, affida ad Apollo, dio di tutta la Grecia, la legislazione delle leggi confessionali perché «questo dio è il patrio interprete di tali questioni per tutti gli uomini»⁷⁷⁴. Questo provvedimento che consiste nella perpetuazione della tradizione mostra lo scarso interesse di Platone nei confronti della materia e il filosofo chiude la trattazione del rito, passando subito all'argomento successivo, dedicato al tema *Dove trovare la giustizia nello stato così delineato*.

⁷⁷³ PLATONE, *La Repubblica*, Bari, Laterza, 2006, Libro IV, V, 426b, p. 139

⁷⁷⁴ Ivi, Libro IV, V, 426c, p. 139

Benché la presenza degli dei pervada l'intera opera, Platone alla questione della religione torna solo una volta, a proposito dell'educazione. Prescrive che dall'educazione musicale si devono eliminare tutte quelle favole mitiche, narrate dai poeti, che rappresentano malamente gli dèi e gli eroi perché esse con il loro esempio sfavorevole potrebbero esercitare un effetto negativo sulla formazione intellettuale dei giovani. Secondo Platone queste favole oltre ad essere dannose dal punto di vista educativo sono anche false, perché gli dei non possono fare del male a nessuno. Questa supposizione nasce dal fatto che nella concezione platonica la divinità «non è dunque causa di tutto; è causa dei beni, ma non dei mali»⁷⁷⁵. La tesi platonica, ossia che «per i beni non occorre pensare ad altro autore che la divinità, le cause dei mali si devono cercare altrove che in lei»⁷⁷⁶ sopravvive anche dopo la cessazione della visione mitologica della religione, perché in una forma parafrasata può essere riconosciuta anche nel VII libro delle *Confessioni* di Sant'Agostino. Platone fa assurgere a legge quest'idea e di conseguenza proibisce ad Omero ed agli altri poeti di rappresentare gli dei succubi di vizio e malvagità. Il divieto della narrazione è importante dal punto di vista dell'educazione, perché l'udire delle storie dove gli dèi intrigano, guerreggiano, si odiano eserciterebbe un'influenza negativa nella formazione intellettuale dei fanciulli.

Oltre alla legge sulla causa dei beni e dei mali, il filosofo trasforma in legge anche un'altra osservazione. Secondo Platone «la divinità non si trasforma e le sue pretese metamorfosi sono un disconoscimento della sua perfezione»⁷⁷⁷. Il ragionamento questa volta si basa sulla natura della divinità: visto che «ciascuno degli dèi possiede bellezza e virtù nel più altro grado possibile, e perciò, come sembra, resta sempre semplice nella forma che gli è propria»⁷⁷⁸. In conseguenza del fatto che gli dei non si trasfigurano Platone vieta la narrazione di quei racconti (sia tragedia, componimento poetico o solo una favola) nei quali gli dei,

⁷⁷⁵ Ivi, Libro II, XVIII, 379b-379c, p. 88

⁷⁷⁶ Ivi, Libro II, XVIII, 379c, p. 88

⁷⁷⁷ Ivi, p. 17

⁷⁷⁸ Ivi, Libro II, XX, 381c, p. 90

contrariamente alla realtà, «s'aggirano di notte in sembianza di numerosi stranieri d'ogni sorta»⁷⁷⁹. Il motivo della proibizione nasce dalla convinzione che la narrazione di storie simili è un sacrilegio che rende più paurosi i fanciulli. Platone questa volta però completa la legge anche con un'altra osservazione. Secondo il filosofo la divinità, oltre a non essere uno stregone intento a trasformarsi, non inganna mai neanche gli altri «né con apparizioni né con discorsi né con l'invio di segni in veglio o in sogno»⁷⁸⁰. L'eterna veridicità degli dei consegue dal fatto che non esiste nessuna ragione per cui la divinità dovrebbe operare il falso. Questo ragionamento invece a livello filosofico non è sostenibile perché la commissione di un peccato, ossia il fatto della bugia, non richiede necessariamente l'esistenza di un motivo.

Visto che i guardiani devono essere educati al coraggio, nella loro istruzione bisogna evitare tutte quelle poesie e favole che suscitano la paura della morte. In conseguenza di ciò, Platone proibisce ai poeti di parlare male del mondo di Ade, poiché se uno crede all'esistenza di uno spaventoso mondo infernale non sarà mai intrepido di fronte alla morte, e preferirà ad essa la sconfitta e la schiavitù. Dall'educazione dei guardiani bisogna eliminare anche quei racconti che rappresentano «gli dèi nell'atto di piangere e soffrire»⁷⁸¹ giacché i custodi della Repubblica per questo senso d'orrore potrebbero diventare troppo emotivi e molli.

Platone ritorna alla trattazione dell'aldilà anche nell'ultimo capitolo del libro finale. Benché la descrizione del mondo di Ade sia proferita da Socrate, la sua narrazione si basa sull'esperienza vissuta di Er, figlio di Armenio che dopo la sua morte «risuscitò, e risuscitato, prese a raccontare quello che aveva veduto nell'al di là»⁷⁸². Sebbene Platone nel suo ragionamento sulla repubblica ideale segua sempre il procedimento dialettico, questa volta in via d'eccezione cambia metodo. Platone con l'applicazione della testimonianza personale del narratore rende più credibile la descrizione dell'aldilà, poiché l'immaginario racconto di chi

⁷⁷⁹ Ivi, Libro II, XX, 381e, p. 91

⁷⁸⁰ Ivi, Libro II, XXI, 383e, p. 92

⁷⁸¹ Ivi, Libro III, 387c, p. 97

⁷⁸² Ivi, Libro X, 614b, p. 337

ha visto in prima persona risulta sempre più valido di un ragionamento teorico. Il metodo dell'esperienza vissuta risulta importante anche dal punto di vista della formazione delle utopie, perché questo sistema di narrazione, fondato sul racconto autoptico, sarà la base di quelle utopie rinascimentali che caratterizzano principalmente lo sviluppo del genere.

Il mito di Er oltre ad istituire un nuovo modo di ragionamento descrive anche dettagliatamente le basi fondamentali della religione. Benché già in questa vita dagli dèi e dagli uomini siano concessi premi alla virtù e alla giustizia, il vero giudizio dell'anima immortale viene pronunciato solo dopo la morte. L'anima, dopo il decesso del corpo, giunge nel mondo delle Idee dove viene giudicata a seconda di quella che è stata la vita mondana del suo possessore: le anime giuste salgono attraverso il cielo, mentre quelle disoneste vengono condannate a un cammino sotterraneo di vari patimenti⁷⁸³. Grazie alla metempsicosi dopo mille anni di premi o punizioni le anime si reincarnano e cominciano «un nuovo periodo di generazione mortale, preludio a nuova morte»⁷⁸⁴. Prima della trasmigrazione dell'anima però, Lachesi, figlia di Ananke, una delle Moire, scaglia le sorti al di sopra di tutti le anime, le quali secondo l'ordine del numero sorteggiato scelgono tra i vari tipi di vita proposti⁷⁸⁵. In conseguenza del fatto che la sorte indica soltanto l'ordine da osservare sulla scelta, la responsabilità della decisione sulla vita futura non è del Dio, ma di chi sceglie, vale a dire: «non sarà un demone a scegliere voi, ma sarete voi a scegliere il demone»⁷⁸⁶. Benché la sorte con la sua graduatoria abbia un impatto forte sulla vita prossima «anche chi si presenta ultimo, purché scelga con senno e viva con regola, può disporre di una vita amabile, non

⁷⁸³ «[...] per tutte le ingiustizie commesse e per tutte le persone offese da ciascuno, avevano pagato la pena un caso dopo l'altro, e per ciascun caso dieci volte tanto (questo avveniva ogni cento anni, perché tale è la durata della vita umana). Ciò perché il castigo subito fosse il decuplo della colpa: perché ad esempio, i responsabili della morte di molte persone per aver tradito città o eserciti, e coloro che molte ne avessero ridotte in schiavitù o fossero stati complici di altri misfatti, per ciascuno di tutti questi delitti riportassero sofferenze decuple; e, viceversa, perché coloro che avessero fatto dei benefici e fossero stati giusti e pii, fossero premiati nella medesima proporzione.» in: Ivi, Libro X, 614a-b-c, p. 338

⁷⁸⁴ Ivi, X libro, XV, 617e, p. 341

⁷⁸⁵ «Il primo che la sorte designi scelga per primo la vita cui sarà poi irrevocabilmente legato» in: Ivi, X libro, XV, 617e, p. 341

⁷⁸⁶ PLATONE, *La Repubblica*, cit., X libro, XV, 617e, p. 341

cattiva»⁷⁸⁷. Secondo Platone la vita migliore, cioè quella che porta l'anima a farsi più giusta, consiste nello scegliere una vita mediana perché la felicità non è che il fuggire dagli eccessi.

Dopo che tutte le anime hanno scelto le rispettive vite devono presentarsi di nuovo a Lachesi, nell'ordine stabilito dalla sorte, per ricevere un demone come compagno che faccia loro da guardiano durante la vita e adempia il fato da loro scelto. Il destino che l'anima s'è scelta dopo il sorteggio viene sancito dalle altre due Moire, giacché il giro del fuso di Cloto e la trama tessuta da Atropo rendono inalterabile il destino una volta filato. Alla fine tutte le anime si dirigono verso la pianura del Lete e bevono dal fiume del Amelete per scordare tutto ciò che è avvenuto prima della loro nascita.

Benché la questione della religione appaia anche nella *Politica* di Aristotele la trattazione dell'argomento gode di interessi più scarsi rispetto a quelli della *Repubblica*. In Aristotele la religione viene presa in considerazione sempre solo dal punto di vista della ragion di stato, mentre il suo lato spirituale cade nell'oblio. Il tema, la prima volta, viene menzionato solo nel sesto libro, a proposito delle diverse forme della democrazia. Secondo Aristotele per lo stato è vantaggioso che i culti privati «si riducono al minimo e si rendono pubblici»⁷⁸⁸ perché in questo modo «gli antichi sodalizi»⁷⁸⁹, che potrebbero essere pericolosi all'integrità dello stato, si distruggono.

Anche se Aristotele auspica la riduzione della religione al minimo possibile, scarta l'ipotesi dell'abolizione del culto perché lo considera una condizione senza la quale una città non potrebbe sussistere. Nell'enumerazione dei compiti della città menziona il culto divino solo al quinto posto, però aggiunge subito che la religione, ossia il sacerdozio è la prima funzione in ordine di importanza. Secondo Aristotele «le mansioni sacerdotali non possono essere affidate né ai contadini, né agli operai, perché è conveniente che gli dèi siano onorati

⁷⁸⁷ Ivi, X libro, XVI, 619b, p. 342

⁷⁸⁸ ARISTOTELE, *La politica*, Torino, Utet, 2006, Libro VI, 4, 1319b, p. 278

⁷⁸⁹ Ivi, Libro VI, 4, 1319b, p. 278

dai cittadini»⁷⁹⁰. Visto che la cittadinanza è divisa in due parti, quella che svolge il servizio militare e quella che provvede alle leggi, a detta dello Stagirita conviene affidare il culto degli dèi alle persone che «gravate dall'età, hanno rinunciato a quelle funzioni, in modo che trovino un riposo. A costoro pertanto si devono affidare le mansioni sacerdotali»⁷⁹¹.

Aristotele oltre a badare all'instaurazione del culto divino e alla formazione di un ceto ecclesiastico prende in considerazione anche l'effetto economico dei suoi provvedimenti. In conseguenza di ciò prescrive in legge che «della proprietà pubblica una parte deve servire per il culto»⁷⁹². Per quanto riguarda «le dimore degli dèi»⁷⁹³, ossia i templi, lo Stagirita dispone che essi devono esser edificati nel medesimo luogo dei pasti comuni più importanti dei magistrati. Benché Aristotele non fornisca una spiegazione sul motivo della legge precedente, il provvedimento senza dubbio svolge una duplice funzione: garantisce sicurezza dagli assalti estranei e rende comodo l'omaggio agli dèi per i cittadini. Fanno eccezione solo alcuni templi che «la legge sacra e qualche oracolo pitico impongono di tener separati»⁷⁹⁴. Questi luoghi devono essere ben in vista, «quanto basta per la posizione che deve avere la virtù»⁷⁹⁵ e nello stesso tempo devono essere più forti rispetto alle altre parti della città. Aristotele prescrive che sotto di questi templi deve essere costruita anche una piazza però per il mantenimento della sacralità del luogo il posto deve essere tenuto sgombro da ogni tipo di merce e «il suo accesso deve essere proibito a operai, contadini e gente del genere, che non siano espressamente chiamati dai magistrati»⁷⁹⁶. Questa concezione di piazza è ben diversa da quella di molte città greche che viene identificata con il nome di ἀγορά. Nella Grecia antica con il termine Agora si indicava quella piazza principale della polis che compie contemporaneamente diversi compiti nella vita della città: esso era un luogo multifunzionale che concedeva posto

⁷⁹⁰ Ivi, Libro VII, 9, 1329a, p. 305

⁷⁹¹ Ivi, Libro VII, 9, 1329a, pp. 305-306

⁷⁹² Ivi, Libro VII, 10, 1330a, p. 308

⁷⁹³ Ivi, Libro VII, 12, 1331a, p. 311

⁷⁹⁴ Ivi, Libro VII, 12, 1331a, p. 311

⁷⁹⁵ Ivi, Libro VII, 12, 1331a, p. 311

⁷⁹⁶ Ivi, Libro VII, 12, 1331a, p. 312

all'antonomasia, al culto divino ed al mercato. Visto che la piazza era anche la sede di quelle assemblee che istituivano le nuove leggi, ne risulta chiaro che il motivo per cui Aristotele proibisce ai mercanti e ai ceti più bassi l'accesso alla piazza non è di fine religioso ma è politico. Aristotele con l'allontanamento degli ordini servili dall'agorà stabilisce uno stato aristocratico perché toglie alle classi basse il loro diritto di partecipazione nella legislazione.

Anche Aristotele prende in considerazione la religione dal punto di vista dell'educazione, benché la sua argomentazione sia diversa da quella di Platone. Entrambi sono d'accordo che il legislatore deve proteggere la formazione dei giovani dai brutti impatti, però Aristotele concede alcune eccezioni. Secondo lo Stagirita nel caso di certi templi la legge deve permettere le licenziosità che siano esposte tali statue o figure che rappresentano proprio quelle azioni la cui menzione sarebbe severamente vietata in altre circostanze. Oltre a ciò nella *Politica* la legge permette anche quel fatto che gli uomini, «che ne abbiano età»⁷⁹⁷ onorino questi dèi «e per se stessi e per i loro figli e le loro mogli»⁷⁹⁸.

Benché con il passare del tempo il culto mitologico del mondo omerico abbia perso la sua funzione di guida, la questione della religione, anche se in forma diversa, ha continuato ad avere una parte importante nella trattatistica utopica cinque- e seicentesca. L'attività missionaria, il dominio sempre più mondano della Chiesa cattolica e la riforma protestante alle porte sono solo alcuni tra i numerosi cambiamenti che hanno caratterizzato profondamente il pensiero religioso dell'epoca. Tra gli innumerevoli scritti polemici di contesto filosofico-religioso che si dedicavano scopertamente alla trattazione di questi problemi emergenti, le utopie svolgono una funzione particolare: sebbene anch'esse si pronuncino e prendano posizione, esprimendosi talvolta con voce contrastante, nei confronti di tali questioni, la loro posizione è sempre protetta da eventuali accuse visto che la realtà a cui si riferiscono è al di fuori di tempo e spazio.

⁷⁹⁷ Ivi, Libro VII, 17, 1336b, 325

⁷⁹⁸ Ivi, Libro VII, 17, 1336b, 325



Questa libertà di opinione può essere riconosciuta anche in Moro, che dedica l'ultimo capitolo della sua opera interamente alla questione della religione. Sull'isola di Utopia non c'è un culto esclusivo istituzionalizzato poiché «alcuni venerano come dio il sole, altri la luna, altri un'altra delle stelle erranti»⁷⁹⁹. La libertà religiosa sull'isola è talmente accettata che c'è chi riverisce come sommo dio anche qualche uomo, la cui virtù o gloria risplendette una volta. Benché la scelta del culto divino sia libera, Moro aggiunge subito che la parte più grande e più saggia della popolazione non ammette nulla di questo, perché suppone che ci sia una divinità «non conoscibile, eterna, immensa, inspiegabile, che supera la capacità dell'intelligenza umana, diffusa in tutto questo universo pel suo influsso, non già corporalmente»⁸⁰⁰. Gli Utopiani attribuiscono a questa divinità l'origine, la crescita, i progressi, le vicende e la fine di tutte le cose, e «non pongono ad altri onori divini»⁸⁰¹. Benché convivano diverse religioni sull'isola, sono tutti d'accordo sul fatto che questo unico essere supremo, chiamato Mithra, è la fonte della creazione dell'universo e della provvidenza.

La Mithra a cui riferisce Moro è un'importante divinità dell'Induismo che compare nei Veda come una delle divinità solari, dio dell'onestà, dell'amicizia e dei contratti. Il mitraismo si trasmette anche nella cultura occidentale: prima in Grecia appare, poi dopo il ritorno delle legioni romane dall'Oriente attrae interessi anche nell'Impero Romano. Il culto di Mitra a Roma viene praticato a partire dal I secolo a.C, però il suo apogeo viene raggiunto tra il III ed il IV secolo, quando il rito si propaga all'interno di tutto l'esercito romano. Il mitraismo mostra caratteristiche assai simili a quelle dell'cristianesimo poiché sia nel rito sia nelle credenze sul mondo possono essere riconosciuti elementi equivalenti: la fede nel paradiso e nell'inferno, l'immortalità dell'anima, utilizzo del battesimo come purificazione, il racconto della nascita e gli stessi giorni santi.

⁷⁹⁹ MORO, *L'Utopia*, Bari, Laterza, 2005, p. 115

⁸⁰⁰ *Ibidem*

⁸⁰¹ *Ibidem*

Queste somiglianze svolgono una funzione importante anche nell'utopia di Moro, perchè ad esse viene attribuito il fatto che una grande parte degli utopiani ha abbracciato la religione cristiana⁸⁰². Benché sull'isola convivano diverse religioni, la scelta della propria religione rimane sempre libera, «visto che fra le più antiche disposizioni di Utopia si trova che a nessuno sia di pregiudizio la propria religione»⁸⁰³. Questa legge, istituita da Utopo, primo re dell'isola, sancisce che ognuno può seguire la religione che gli piace di più: chi poi «vuol trarre gli altri dalla sua, può adoprarsi solo a rinsaldar la propria senza passione, con serene dimostrazioni, non già distruggere crudelmente le altre»⁸⁰⁴. Sebbene l'instaurazione di questa legge riecheggi l'idea della tolleranza religiosa il suo vero motivo non è filosofico-religioso ma politico: essa in primis opera in favore della ragion di stato, in quanto impedisce la nascita di quelle lotte religiose che potrebbero distruggere la salvaguardia dello stato. L'introduzione dell'idea della libertà del culto e della tolleranza religiosa, oltre a stabilire la pace interna, svolge anche un'altra funzione all'interno dell'opera: in un modo sottinteso procura opportunità a Moro di criticare quelle missioni aggressive della sua epoca che suscitavano controversie religiose. In fondo di questa tolleranza per tutte le fedi si può riconoscere anche la filosofia della *Pace della fede* di Cusano, che analogamente a Moro, considera assurdo la divisione dei fedeli nei vari modi in cui si adora Dio giacché nessuno può sapere quale sia il modo giusto di adorarlo. Di questo fatto consegue necessariamente anche la respinta dell'intolleranza religiosa poiché non si può criticare nessun religione per come adora Dio non sapendo come effettivamente vada adorato.

Benché tra gli utopiani ognuno possa credere in ciò che vuole c'è una legge religiosa, stabilita da Utopo, che non può essere tralasciata da nessuno: è vietato accettare che «l'anima

⁸⁰² «Ma quando appresero da noi il nome di Cristo, la sua dottrina, i costumi, i miracoli e la costanza non meno mirabile di tanti martiri, il cui sangue, sparso spontaneamente, attrasse alla propria fede popoli così numerosi per lungo e per largo, non si può credere con quanta inclinazione con quanta affezione anch'essi vi aderirono, [...] che paresse il Cristianesimo molto vicino alle dottrine prevalenti presso di loro.» in: *ivi*, p. 116

⁸⁰³ *Ivi*, p. 117

⁸⁰⁴ *Ivi*, pp. 117-118

perisca col corpo o che il mondo vada innanzi a caso, toltane di mezzo la provvidenza»⁸⁰⁵. In questo provvedimento si può riconoscere una tradizione neoplatonica che si contrappone all'aristotelismo padovano di Pomponazzi, basato sulle interpretazioni aristoteliche di Alessandro di Afrodisia. Pomponazzi nel suo *Trattato dell'immortalità dell'anima*, pubblicato nel 1516, l'anno della prima edizione dell'*Utopia*, capovolge la tesi fondamentale di Tommaso d'Aquino in quanto sostiene che l'anima è per sé mortale e *secundum quid*, in un certo senso, immortale⁸⁰⁶.

Tra le diverse confessioni religiosi che convivono sull'isola Moro sottolinea la presenza di un gruppo di persone che

a ciò indotti dalla religione, trascurano gli studi letterari, non si occupano affatto di cognizioni scientifiche, senza per questo darsi per nulla all'ozio; è loro convinzione che con la sola vita attiva e col prestar cortesemente servizio agli altri si assicurano la futura felicità dopo la morte⁸⁰⁷.

Questo gruppo viene diviso in due categorie: una è fatta di celibi che rifiutano assolutamente i dilette della vita presente ed aspirano con veglie e sudori solo ai piaceri celestiali, mentre l'altra è costituita di uomini che non desiderano meno lavorare però preferiscono il matrimonio. Benché Moro nella sua vita sia sempre avversario delle aspirazioni della riforma, l'esigenza del ritorno alla purità evangelica è fortemente presente nella vita religiosa degli abitanti. Il requisito del ritorno al vangelo viene ribadito anche al livello testuale, poiché nella massima di vita degli utopiani («quanto più si rendono schiavi degli altri, tanto più son tenuti in onore presso tutti»⁸⁰⁸) si può riconoscere la forma parafrasata del passo 18:14 del vangelo di Luca («chiunque s'innalza sarà abbassato; ma chi si abbassa sarà innalzato»⁸⁰⁹).

⁸⁰⁵ MORO, *L'Utopia*, cit., p. 121

⁸⁰⁶ Cfr. PIETRO POMPONAZZI, *Trattato dell'immortalità dell'anima*, Olschki, Firenze 1999

⁸⁰⁷ MORO, *L'Utopia*, cit., p. 119

⁸⁰⁸ MORO, *L'Utopia*, cit., p. 122

⁸⁰⁹ *Sacra Bibbia*, Vangelo di Luca, 18:14,

Moro, oltre a prendere in considerazione le questioni generali della religione, dedica attenzione anche agli argomenti più particolari: esamina la funzione del sacerdozio, dei templi e del rito. In ogni città di Utopia ci sono tanti sacerdoti quante chiese, però questo numero non oltrepassa mai il tredici. La quantità limitata dei sacerdoti è dovuta al fatto che solo gli uomini di eccezionale santità possono occupare questo incarico. In caso di guerra sette di essi partono con l'esercito, mentre il loro posto temporaneamente viene sostituito da altrettanti. Benché con il ritorno dei primi l'impiego precario di quelli in soprannumero cessi, con l'eventuale morte di un sacerdote, succedono loro in ordine.

Sebbene i sacerdoti sono consacrati dai colleghi, la loro elezione spetta al popolo, il quale, per evitare passioni di parte, fa valere la propria volontà con voto segreto, analogamente alle elezioni di altri magistrati. I sacerdoti all'interno dell'utopia rivestono cariche ramificate: presiedono ai riti sacri, si occupano delle credenze e censurano i costumi biasimevoli. Benché arrestare e mandare in giudizio gli autori di delitti sia il compito del principe e degli altri magistrati, il carico di consigliare, ammonire e allontanare dalle sacre funzioni coloro che scoprono ostinati al male è proprio dei sacerdoti. Oltre a questi impegni i sacerdoti svolgono una funzione importante anche nella formazione dei fanciulli, poiché sono loro a educare i ragazzi e i giovani. Nell'istruzione dei figli i sacerdoti danno meno cura delle lettere che dei costumi e delle virtù, giacché «le idee senz'altro giuste e utili»⁸¹⁰ vengono considerate più importanti della scienza. Il rilievo delle virtù però non è di motivo etico: i buoni costumi e le virtù sono indispensabili dal punto di vista della ragion di stato, poiché la stabilità dello Stato «non va in rovina se non con la corruttela, e questa ha origine dalle idee sbagliate».⁸¹¹

⁸¹⁰ MORO, *L'Utopia*, cit., p. 123

⁸¹¹ Ivi, p. 124

Moro abolisce anche la legge vigente della Chiesa Cattolica sul celibato concedendo ai sacerdoti di prendere «moglie tra le più elette del paese»⁸¹². Oltre al matrimonio consentito anche quel fatto mostra le idee larghe di Moro che dalla vocazione sacerdotale non esclude nemmeno le donne: benché in numero inferiore rispetto ai maschi anche le vedove e le avanzate negli anni possono assumere il sacerdozio. La vocazione sacerdotale è talmente considerata sull'isola che non c'è magistrato che abbia maggior rispetto. In conseguenza di ciò i sacerdoti anche se si macchiano con qualche azione disonorevole, non possono essere sottomessi al giudizio pubblico: «solo a Dio vengono abbandonati e alla loro coscienza»⁸¹³.

La riverenza verso i sacerdoti oltrepassa anche i confini dell'utopia. Il motivo di questa considerazione di cui godono i sacerdoti nasce dal fatto che essi in ogni guerra implorano anzitutto la pace. La presenza dei sacerdoti risulta salutare anche agli eserciti nemici poiché quando vincono gli utopiani, essi

si lanciano in mezzo all'esercito, impedendo che s'incrudisca contro chi fugge, e basta vederli e invocare la presenza per aver salva la vita: il solo contatto con le loro vesti svolazzanti difende anche le rimanenti fortune da ogni offesa di guerra⁸¹⁴.

L'immagine dei sacerdoti che pregano in mezzo alla battaglia riecheggia una scena biblica dell'*Esodo* dove Mosè invoca Dio per la vittoria sugli Amaleciti. Benché la preghiera per il trionfo sui nemici sia un punto comune tra i sacerdoti dell'Utopia e Mosè, il provvedimento prescritto sul trattamento dei vinti si diversifica notevolmente. In opposizione a Dio del vecchio testamento che disse di cancellare interamente sotto il cielo la memoria di Amalec⁸¹⁵ Moro istituisce un sacerdozio indulgente, che fa grazia ai nemici. Questo cambiamento, oltre a rispecchiare la fede del Moro nei valori umanistici, rivela anche il fatto, che nel

⁸¹² *Ibidem*

⁸¹³ *Ibidem*

⁸¹⁴ *Ivi*, p. 125

⁸¹⁵ Cfr. *Sacra Bibbia*, Es. 17:8-16

Cinquecento, l'*imago Dei* si basa, forse in conseguenza delle numerose traduzioni, più sull'immagine del Dio indulgente del Nuovo Testamento che su quella punitrice del Vecchio. Per un altro verso nella rappresentazione del sacerdozio degli utopiani si può riconoscere anche una satira del papa Giulio II, la cui politica guerriera fu ben diversa da quella dei sacerdoti dell'Utopia, aspirante alla pace.

Moro allarga l'analisi della religione anche sull'osservazione dei luoghi di culto. Sull'isola di Utopia si trovano santuari «splendidi, come quelli che non solo costarono molta fatica, ma, ciò che era necessario per esser si pochi, son capaci anche di una folla immensa»⁸¹⁶.

Benché la grande misura fosse contraria all'immagine consueta del mitreo, il fatto che il tempio degli utopiani viene descritto come un luogo tenebroso e oscuro rimanda alla tradizione del mitraismo. Benché sull'isola non tutti abbiano la stessa fede, sono convinti che le diverse forme di essa «per diversa via s'incontrano tutte nello stesso ed unico fine, cioè nel culto dell'essere divino»⁸¹⁷. In conseguenza di ciò, nelle chiese non si vede e non si ode nulla che non corrisponde esattamente a tutte quante le fedi in comune: negli edifici sacri non c'è nessuna immagine dei Dèi per non impedire i fedeli nella libertà di concepire Dio, non invocano nessun nome particolare di Dio, ma quello di Mitra soltanto, e non formulano preghiere che potrebbe offendere il sentimento religioso di qualsiasi setta. Le feste religiose vengono celebrate sempre al primo e all'ultimo giorno del mese e dell'anno. La parola che usa Moro per indicare i primi del mese è “cinemerni”, un termine di origine greca, con il significato: “il giorno mensile del cane”. Quest'espressione che si trova anche nel secondo *Idillo* di Teocrito si riferisce alla notte fra l'ultimo e il primo giorno del mese, nella quale si usava mettere agli incroci delle strade del cibo per attirare i cani, i cui abbaio veniva inteso come segno dell'approssimarsi di Ecate. La parola “trapemerni” che indica la festa di fine

⁸¹⁶ MORO, *op. cit.*, p. 126

⁸¹⁷ *Ibidem*

meze è analogamente un termine di provenienza greca che viene composta dalla parola *trepo* (mutare) e *hmera* (giorno). Sull'isola i riti funzionano una funzione duplice: nei giorni "finefesti" ringraziano Dio di aver passato felicemente l'anno o il mese, mentre a volta di quelli "primifesti" invocano fausto e felice successo all'anno o al mese che segue. Benché la denominazione delle feste risalga alla tradizione greco-antica, il rito contiene anche elementi di fede cristiana: si può riconoscere l'attuazione del precetto biblico, riportato nel vangelo di Matteo⁸¹⁸ anche in quell'usanza che gli utopiani «quando han coscienza di provar odio o ira contro qualcuno, non si presentano al sacrificio se dopo essersi riconciliati e con sentimenti purificati»⁸¹⁹. Seguono il rito cristiano anche nel sacrificio, poiché invece di sgozzare animali in conformità della tradizione del mitraismo, bruciano solo incenso e altri profumi. Durante le funzioni religiose quando il sacerdote si presenta fuor del sacro recesso i fedeli s'inginocchiano tutti immediatamente in segno di reverenza, poi a un segno del sacerdote si alzano e cominciano a cantare lodi a Dio.

La descrizione del Moro è così minuziosa sulle questioni della religione che si allarga anche sulla considerazione dei vestiti: il popolo va in chiesa in camicia bianca, mentre i sacerdoti «ne indossano variopinti, splendidi per forma e lavoro, ma non di materia altrettanto preziosa»⁸²⁰. Le veste sacerdotali, che sono prive di ogni oro e pietra preziosa, vengono lavorate con pelli di uccello screziate e secondo la tradizione degli autopiani contiene dei simboli misteriosi «la cui spiegazione richiama alla mente di benefizi di Dio all'uomo, la devozione che in cambio si deve a Dio e i doveri anche fra uomini e uomini»⁸²¹.

In base alla descrizione dell'*Utopia* si può affermare come conclusione che nell'analisi di Moro viene riprodotta l'intera evoluzione religiosa dell'umanità, «dapprima superstiziosa,

⁸¹⁸ «Se dunque tu stai per offrire la tua offerta sull'altare e lì ti ricordi che tuo fratello ha qualcosa contro di te, lascia lì la tua offerta davanti all'altare, e va' prima a riconciliarti con tuo fratello; poi vieni a offrire la tua offerta.» in: *Sacra Bibbia*, Vangelo secondo Matteo, 5:23-24

⁸¹⁹ MORO, *op. cit.*, p. 127

⁸²⁰ *Ibidem*

⁸²¹ *Ivi*, p. 128

poi politeista, e da ultimo monoteista»⁸²². Benché Moro non credi che la classicità antica, o il deismo impiegato da Pletone non attingano qualche verità religiosa, è convinto che l'ultima verità, sia religiosa che morale, è stata rivelata soltanto nel Nuovo Testamento⁸²³. Sull'orme di questa tesi Moro stabilisce una religione cristiana semplificata che con il suo progetto di riforma religiosa svolge una funzione duplice: da un parte rappresenta l'approccio più adeguato alla verità cristiana da parte della ragione naturale, mentre per altro verso riflette l'immagine forse più fedele del cristianesimo filosofico e interiorizzato, proposto da Ficino.⁸²⁴

Benché il tema della religione venga osservato anche nella *Città felice*, gli interessi di Patrizi sulla materia sono molto più scarsi di quelli dei suoi predecessori. Anche la struttura del testo ribadisce quest'affermazione, giacché Patrizi, contrariamente a Moro, non dedica un intero capitolo alla questione della religione. Il fatto però che il Chersino esamini l'argomento del culto insieme a quello del commercio è significativo in sé per sé: con il livellamento dei due concetti viene stabilito un nuovo ordine dei valori nel quale la felicità mondana non è subordinata a quella oltremondana.

L'elogio dei beni materiali si delinea invece non solo nella struttura ma anche nel contenuto dell'opera: le leggi introdotte da Patrizi, ossia l'istituzione della schiavitù, la soppressione dei diritti civili dai ceti più bassi, l'abolizione della proprietà privata sono provvedimenti che, relegando in posizione marginale tutti i valori religiosi della fede cristiana, giovano primariamente alla riuscita individuale rigorosamente mondana. All'interno dell'opera la scarsa funzione della religione è di origine filosofico-teologico, poiché la sua giustificazione prende lo spunto da una percezione di fede diversa rispetto alle altre utopie. Mentre nell'Utopia di Moro la vita religiosa viene considerata come l'obiettivo primario dell'esistenza, Patrizi la riduce al livello d'istinto, in conseguenza della sua supposizione che essa «non meno è propria all'uomo [...], che si sia l'inclinazione e l'amor naturale del vivere

⁸²² F. PICCHIO, *Ariosto e Bacco due*, Pellegrini, Cosenza 2007, p. 391

⁸²³ Cfr. J. H. HEXTER, *L'Utopia di Moro*, Guida Editori, Napoli 1975, p. 59

⁸²⁴ Cfr. F. PICCHIO, *Ariosto e Bacco due*, cit., p. 391

in compagnia»⁸²⁵. Sebbene Patrizi dia preferenza alla felicità mondana rispetto alla beatitudine celeste, prescrive per la «satisfazione de tutti gli animi»⁸²⁶ che ci siano persone nella città che «insegnino le leggi divine, trattino i misteri e con i sacrifici ne facciano benigni e placabili i Dei»⁸²⁷. Con il fatto che Patrizi, oltre alla presenza dei preti, fa assurgere a legge solo il bisogno dell'edificazione dei «tempii e chiese, dove il culto di Dio si possa rendere»⁸²⁸, si limita solo all'osservazione dei provvedimenti banali, mentre ai problemi più intricati, come la tolleranza religiosa o la funzione della Chiesa, non dedica attenzione. In conseguenza del conscio disinteresse del Chersino nei confronti dei problemi teologici l'argomento della religione svolge una funzione diversa nella *Città felice* rispetto alle altre utopie: mentre nel caso di Moro essa viene intesa come la via della beatitudine, in Patrizi diventa un *tópos* retorico, finalizzato a riecheggiare la *Politica* di Aristotele. Nella materia la reminiscenza aristotelica consiste in primo luogo nell'uguale considerazione del sacerdozio: i preti in entrambi le opere costituiscono uno strato sociale autonomo che, sebbene appartenga alla borghesia, viene escluso dal governo. Benché la distinzione delle funzioni tra sacerdoti e magistrati si presenti anche nell'*Utopia*, la ricerca di un influsso Moriano nel provvedimento di Patrizi è priva di ogni fondamento. Il motivo per cui l'impatto dell'*Utopia* sulla *Città felice* risulta insostenibile consiste nella diversità filosofica dei due provvedimenti: mentre Patrizi, – analogamente ad Aristotele – divide la società in classi diverse in base ai diritti distinti, Moro la diversifica solo secondo le funzioni.

Tra l'opera di Patrizi e quella dello Stagirita il rapporto si manifesta anche a livello linguistico. Visto che nei provvedimenti Patrizi a proposito degli edifici sacri parla dei «tempii» e menziona Dio al plurale, il lessico della *Città felice* ricorda anche la tradizione pagana della religione greca.

⁸²⁵ PATRIZI, *Città felice*, cit., p. 134

⁸²⁶ *Ibidem*

⁸²⁷ *Ibidem*

⁸²⁸ *Ibidem*

Benché la data della pubblicazione dell'opera di Doni e di quella di Patrizi cadano nello stesso periodo, tra le due utopie si notano differenze notevoli. Doni segue la tradizione platonica-moriana nella formazione dell'economia, ossia abolisce l'istituzione della proprietà privata a favore della comunità dei beni, basata sul principio di uguaglianza. Naturalmente questa parità economica si manifesta anche nella struttura sociale, poiché, analogamente all'isola di Utopia, anche nella città di Doni tutti gli abitanti posseggono degli stessi diritti. In conseguenza del fatto che i cittadini non si dividono in vari ceti sociali in base a dei diritti diversi, la vocazione sacerdotale invece di essere uno *status*, è solo una funzione. Sebbene in Doni la reminiscenza Moriana sia indubitabile, a proposito del sacerdozio si può notare una differenza notevole tra le due opere: mentre i sacerdoti di Moro si dedicano esclusivamente ad un'attività religiosa, quelli di Doni svolgono anche una funzione politica. Benché il carico amministrativo del clero non autorizzi i sacerdoti al godimento dei vari privilegi nemmeno nel caso di Doni, esso, a livello filosofico, provoca un forte distacco dalla concezione moriana. Mentre il Cancelliere, sicuramente con una forte critica nei confronti del potere mondano della Chiesa, defrauda i sacerdoti di ogni diritto amministrativo, Doni, in modo contrario, mette tutto il potere legislativo proprio nelle loro mani. Con il fatto che il diritto governativo viene ceduto ai sacerdoti, Doni riconosce, metaforicamente, la legittimità delle aspirazioni mondane della religione, che Moro rifiutava sia nella realtà sia nell'*Utopia*.

L'importanza della religione si presenta anche nel sistema architettonico della città: il fatto che il tempio, «grande come è la cupola di Fiorenza quattro, sei volte»⁸²⁹ viene costruito proprio nel centro della città, «fabbricata in tondo perfettissimo, a guisa d'una stella»⁸³⁰, delinea subito la posizione centrale della religione nella concezione del mondo degli abitanti. Il tempio di Doni trasmette valori simbolici, non solo con la sua posizione ma anche con la sua forma. Nella città che ha uno schema radiale circolare come la Sforzinda di Filerete, il

⁸²⁹ A. F. DONI, *Mondo Savio e Pazzo* in: *I Mondi*, Torino, Einaudi, 1994, p. 163

⁸³⁰ Ivi, p. 162

tempio «tondo tondo»⁸³¹ simboleggia il grado più alto della perfezione. La chiesa però, oltre a garantire un luogo sacro per i riti religiosi, compie anche altre funzioni nella vita della città: essa, grazie alle sue cento porte, raccoglie in sé tutte le strade dei cento portoni delle muraglie, «tirate a linee, come fanno i raggi di una stella»⁸³², mentre procura una veduta perfetta sul paese, visto che il suo posto è l'unico da dove si vede in «una sola volta tutta la città». In una lettura metaforica il tempio, a mo' di *pars pro toto*, potrebbe simboleggiare anche la religione naturale stessa: un culto che viene inteso come punto di partenza e punto finale, che benché tramite la sua posizione centrale raccolga in sé gli elementi diversi, offre una visione unitaria del mondo.

Luigi Firpo nel suo *Lo stato ideale della controriforma* prende una posizione assai differente da quella precedente. Secondo la critica di esso l'organismo cittadino di Doni «funziona in vista del soddisfacimento esclusivo dei bisogni corporali, la vita affettiva è soffocata quale fomite di passioni sgradevoli, su tutto impera il più massiccio materialismo»⁸³³. In conseguenza del fatto che la vita degli abitanti viene «ridotta a mere funzioni vegetative»⁸³⁴ anche il culto perde la sua vera funzione: diventa una «religione sdogmatizzata e priva di ogni contenuto positivo»⁸³⁵. Il malinteso di Firpo consiste nel fatto che nel deismo di Doni, basato sul precetto dell'amor del prossimo, del culto dell'umana solidarietà e dell'adorazione del Dio non riconosce quei valori supremi tramite quale la società oltrepassa il requisito inferiore della soddisfazione delle esigenze naturali: nel *Mondo Savio e Pazzo* il materialismo agisce non come un obiettivo ma come un mezzo, tramite il quale la solidarietà umana, base della religione, si può realizzare. In conseguenza del fatto che il materialismo nasce da esigenze umanistiche che prendono spunto dalla religione, ossia per motivi religiosi, il culto divino diventa supremo rispetto al mondo dei beni.

⁸³¹ *Ivi*, p. 163

⁸³² *Ibidem*

⁸³³ L. FIRPO, *Lo stato ideale della controriforma*, Laterza, Bari 1957, p. 254

⁸³⁴ *Ibidem*

⁸³⁵ *Ivi*, p. 255

Benché Doni descriva dettagliatamente la Chiesa, sui riti sacri non fornisce molte notizie. Gli abitanti della città «ogni sette dì facevano la lor festa, come a noi la domenica, e in quel dì non si faceva altro che stare nel tempio con gran devozione»⁸³⁶. Oltre a queste feste di fine settimana i cittadini visitano il tempio anche ogni mattina, prima di attendere ai loro esercizi giornalieri. Sebbene le informazioni sui riti e sulle loro modalità di svolgimento siano scarse, il fatto che la pratica della religione sia un'attività giornaliera scarta l'ipotesi di Firpo sull'indifferenza della religione da parte dei cittadini a favore del materialismo. Per quanto riguarda la questione del sacerdozio le notizie sono ancora più lacunose. L'unica cosa che si possa sapere si limita all'informazione che «ciascuna strada aveva cura un sacerdote del tempio, e il più vecchio de' cento sacerdoti era il capo del terra, il quale non avea altro che tanto quanto ciascuno altro»⁸³⁷.

La *Repubblica delle Api* di Bonifaccio sfugge alla regola tra le utopie cinque e seicentesche, in quanto essa è l'unica opera dove, invece di un culto sdogmatizzato, viene introdotto il Cristianesimo come religione di Stato. L'*engagement* dell'opera nei confronti del cattolicesimo e della Chiesa si rivela subito all'inizio del libro, poiché la lettera dedicatoria viene indirizzata «alla Santità del Sommo Pontefice Urbano VIII»⁸³⁸. Il fatto che l'opera viene dedicata al Santo Padre risulta importante anche a livello ideologico, perché fa agire la dogmatica cristiana non solo sulla società immaginaria ma anche sul testo stesso. In conseguenza del fatto che l'ordine dei valori cristiani diventa un requisito da seguire nell'intera opera, l'utopia di Bonifaccio perde la sua libertà: mentre le altre utopie, che trovano la loro giustificazione dal fatto che sono al di fuori del tempo e dello spazio, possono trasgredire le istituzioni vigenti di qualsiasi stato, l'utopia di Bonifaccio, in conseguenza del suo impegno religioso nei confronti del pontefice, non può infrangere i provvedimenti della Chiesa.

⁸³⁶ DONI, *Il mondo Savio e Pazzo*, cit., p. 166

⁸³⁷ *Ivi*, p. 164.

⁸³⁸ L. BONIFACCIO, *Repubblica delle Api*, Presso Daniel Bissuccio, Rovigo, 1627, p. 3

La religione svolge un ruolo importante anche a livello della trama, visto che secondo il racconto della cornice, la nascita dell'opera è dovuta al fervore religioso di Filippo, Re di Spagna. Esso, dopo aver ascoltato il resoconto di alcuni capitani e marinai - mandati al nuovo mondo – su un'isola ancora non civilizzata, «commandò à quattro suoi Consiglieri, che dovessero ben considerare quanto fare si dovesse per conuertir quel popolo alla vera religione, et ad vna vita vrbanda, e politica»⁸³⁹. L'opera di Bonifaccio eterna la memoria di quel discorso che i consiglieri, come risposta all'incarico, hanno elaborato per il Re per dimostrargli «il modo di ben formare un nuovo governo Democratico»⁸⁴⁰. In conseguenza del fatto che l'intenzione di Filippo consiste anche nella conversione del popolo selvaggio alla «vera religione»⁸⁴¹, una grande parte della legislazione, procurata dai consiglieri, si concentra sull'osservazione dei provvedimenti religiosi. L'*engagement* di queste leggi nei confronti del cattolicesimo si delinea subito nel primo ordine religioso in cui Bonifaccio prescrive che gli abitanti dell'isola «doueranno adunque, sopra ogni altra cosa, viuer religiosamente secondo i precetti della Christiana Catolica fede, & primieramente credere la immortalità delle nostre anime, che il fondamento della nostra religione»⁸⁴². Per la realizzazione proficua del provvedimento precedente, Bonifaccio fa assurgere a legge anche l'ordine che sull'isola sia mandato «un venerabile Prelato, con alquanti buon religiosi»⁸⁴³ che, con la loro «ottima disciplina, & degno esempio»⁸⁴⁴, convertano la gente selvaggia alla «Catolica religione»⁸⁴⁵. Ribadisce l'importanza della missione anche il fatto che lo scrittore ritorna all'argomento della conversione anche in un'altra legge dell'opera. Il trentasettesimo provvedimento del libretto prescrive la necessità «di quelli che insegneranno di viuer religiosamente»⁸⁴⁶, visto

⁸³⁹ *Ivi*, p. 11

⁸⁴⁰ *Ivi*, p. 1

⁸⁴¹ *Ivi*, p. 11

⁸⁴² *Ivi*, p. 21

⁸⁴³ *Ivi*, p. 13

⁸⁴⁴ *Ibidem*

⁸⁴⁵ *Ibidem*

⁸⁴⁶ *Ivi*, p. 21

che sono loro gli unici che possono fare le «genti capaci, & disposte à credere principalmente, che dopò questa vita, alle persone buone, & innocenti siano proposti in Cielo beni eterni»⁸⁴⁷.

Benché Bonifaccio consideri un tema fondamentale la prescrizione dei provvedimenti religiosi dedica poca attenzione alla questione del rito. Il motivo degli scarsi interessi per le pratiche religiose nasce dal fatto che lo scrittore nella pratica del porgere dei voti e dei sacrifici a Dio prescrive l'osservazione del rito cattolico. L'unica cosa che Bonifaccio aggiunge all'adattamento del rito cristiano consiste nella prescrizione del seguente provvedimento: gli abitanti devono «ricorrere à Dio non solo in caso di vniuersale mortalità, ma in tutti i publici, & priuati travagli»⁸⁴⁸.

L'argomentazione di Bonifaccio non si limita però solo alla considerazione dell'introduzione del cristianesimo, visto che nel racconto della cornice anche il culto degli aborigeni viene rappresentato. La descrizione della religione originaria degli abitanti, che si basa sull'adorazione del Sole e sulla riverenza della Luna⁸⁴⁹, svolge un ruolo importante nell'opera: con il fatto che essa riecheggia fortemente il culto originario degli utopiani mette a confronto anche quei provvedimenti che riguardano gli altri aspetti della religione. La differenza più notevole tra le due opere si delinea nel ruolo affidato al Cattolicesimo: mentre nel caso di Moro il cattolicesimo, sotto il segno della tolleranza religiosa, convive con gli altri culti, nella *Repubblica delle Api* esso ha una posizione esclusiva. Il mutamento dei provvedimenti religiosi – oltre al carattere individuale dei due scrittori – può essere spiegato anche con la trasformazione della concezione religiosa. Mentre la prima pubblicazione dell'*Utopia* di Moro (1516) risale all'epoca della nascita delle prime aspirazioni riformistiche, quella di Bonifaccio (1593) data al periodo della massima fioritura della restaurazione cattolica. Da questo fatto consegue quella diversità che distingue la concezione religiosa delle

⁸⁴⁷ *Ivi*, p. 23

⁸⁴⁸ *Ivi*, p. 21

⁸⁴⁹ «nè altra religione haueano se non che gli huomini con salti, danze, et altissime voci adoravano il Sole nascente; et le donne con gran silenzio di notte la noua Luna riverivano» in: *ivi*, p. 10

due opere: mentre nella fede degli utopiani - che si basa sulla plurireligiosità in conseguenza del dubbio sulla verità di un'unica religione - si può rivelare l'influenza del Cattolicesimo indebolito del primo Cinquecento, in quella degli abitanti della *Repubblica*, che riconosce solo il Cristianesimo come unica e vera religione, si delinea una posizione egemonica della Chiesa, rafforzata dal successo della Controriforma.

Tre le utopie dell'epoca la concezione religiosa di Campanella è la più complessa visto che essa, oltre a contenere elementi religiosi, incorpora anche quelli filosofici e astronomici. I Solari sono monoteisti, benché adorino Dio in Trinitate, «dicendo ch'è somma Possanza, da cui procede somma Sapienza, e d'essi entrambi, sommo Amore»⁸⁵⁰. Visto che nella concezione del Campanella in Dio si riconosce una processione e relazione di sé a sé, le cose vengono giudicate in base dei loro modi di esistenza: quelle che hanno l'essere, compongono di possanza, sapienza ed amore, mentre quelle che «pendono dal non essere»⁸⁵¹ constano di «impotenza, insipienza e disamore»⁸⁵². In Campanella il male ed il peccato nascono «dal correre al niente»⁸⁵³ poiché il peccato viene inteso come causa deficiente e non come quella efficiente.

Secondo l'opinione dei Solari «[...] 'l mondo essere animal grande, e noi star intra lui, come i vermi nel nostro corpo»⁸⁵⁴. Benché questa metafora apparentemente alluda a una concezione panteistica della religione, Campanella non identifica il Dio con l'opera creata: lo considera un ente infinito che regna tutto il mondo. Ribadisce quest'affermazione anche il fatto che secondo Campanella tutti «noi appartenemo alla provvidenza di Dio, e non del mondo e delle stelle, perché rispetto a loro siamo casuali; ma rispetto a Dio, di cui essi son stromenti, siamo antevisti e provisti»⁸⁵⁵. Anche la creazione del mondo viene attribuita a Dio, benché sul

⁸⁵⁰ TOMMASO CAMPANELLA, *La città del Sole*, p. 74

⁸⁵¹ *Ibidem*

⁸⁵² *Ibidem*

⁸⁵³ *Ibidem*

⁸⁵⁴ *Ivi*, p. 73

⁸⁵⁵ *Ibidem*

fatto se «[...] 'l mondo fu fatto di nulla o delle rovine d'altri mondi o del caos» i Solari abbiano dubbi. Gli astri non vengono adorati, però godono della devozione degli abitanti che «onorano il Sole e le stelle come cose viventi e statute di Dio e tempi celesti»⁸⁵⁶. In conseguenza della loro importanza, i corpi celesti svolgono una funzione anche nella formazione dei riti: l'altare è fatto come un Sole, insegna e volto di Dio, ed i sacerdoti «pregano Dio nel sole e nelle stelle, com'in altari, e nel cielo, come tempio»⁸⁵⁷. Durante le pratiche religiosi le orazioni fanno nella direzione dei quattro punti cardinali del mondo: «la mattina prima a levante, poi a ponente, poi ad austro, poi a settentrione; la sera al reverso, prima a ponente, poi a levante, poi a settentrione, poi ad austro»⁸⁵⁸. Recitano solo un'unica preghiera in cui chiedono corpo e mente sani e beatitudine per tutti gli uomini.

Campanella oltre ad osservare le questioni teologiche dedica attenzione anche alla descrizione della chiesa dei Solari. Il tempio, che si trova in mezzo ad un grande piano sulla cima di una monte, è uno “stupendo artificio”: esso è perfettamente tondo, non ha muraglia che lo circonda ed è posizionato su grosse e belle colonne. La cupola, di cui il tempio è dotato, ha in mezzo una cupoletta con uno spiraglio, «che pende sopra l'altare, ch'è uno solo e sta nel mezzo del tempio»⁸⁵⁹. Sopra l'altare ci sono solo due grandi mappamondi: uno con il disegno del firmamento, l'altro con quello della terra. Sull'arcata della cupola sono dipinte tutte le stelle maggiori del cielo, «notate coi nomi loro e virtù, c'hanno sopra le cose terrene, con tre versi per una»⁸⁶⁰. La struttura del tempio, la cui cupola rappresenta così il cielo come esso appare dall'angolazione dell'equatore, ricorda il sistema solare che poteva conoscere Campanella ai suoi tempi. La cupola però, oltre a rappresentare il firmamento, compie anche un altro ruolo nella vita religiosa dei Solari: nelle sue celle vengono alloggiati i quaranta sacerdoti della città. Questi religiosi hanno una funzione multipla: oltre a cantare alcuni salmi

⁸⁵⁶ *Ivi*, p. 71

⁸⁵⁷ *Ibidem*

⁸⁵⁸ *Ivi*, p. 70

⁸⁵⁹ *Ivi*, p. 29.

⁸⁶⁰ *Ibidem*

a Dio a mezzanotte, a mezzodi, la mattina e la sera, svolgono anche un altro ruolo, è il loro compito di osservare «le stelle e notare con astrolabi tutti li movimenti loro e gli effetti che producono, onde sanno in che paese che mutazione è stata e ha da essere»⁸⁶¹. I sacerdoti servono anche come mezzani tra Dio e gli Uomini, investigano scienze, e - in base ai movimenti dei corpi celesti - sono loro a decidere anche l'ora della generazione ed i giorni del seminare e raccogliere. Benché i religiosi siano in quaranta c'è un Principe-Sacerdote tra di loro che s'appella Sole: esso è «il capo di tutti in spirituale e temporale, e tutti li negozi in lui si terminano»⁸⁶². Sono sacerdoti anche tutti «gli ufficiali»⁸⁶³ che, nonostante le loro funzioni diverse, nell'incarico del «purgar le conscienze»⁸⁶⁴ degli abitanti hanno un impegno comune. I peccatori si confessano ad essi, che rendono poi conto sia dei propri sia dei peccati altrui agli ufficiali tre maggiori, alla Potestà, alla Sapienza e all'Amore. Alla fine anche loro si confessano al Sole i peccati che regnano tra i cittadini che esso possa conoscere che sorte di errori corrono e possa sovvenire ai bisogni della città. Ogni volta che sia necessario il Sole fa sacrificio ed orazioni a Dio, a cui esso confessa «li peccati suoi e di tutto il popolo pubblicamente in su l'altare, [...] senza nominar alcuno»⁸⁶⁵. Per quanto riguarda il celibato dei sacerdoti Campanella prende una posizione contraria rispetto a quella vigente della Chiesa: nella *Città del Sole* i religiosi possono “impacciarsi” con donne per motivi sanitari, anche se lo spozalizio non è permesso nemmeno per loro.

In conformità di questi provvedimenti religiosi si può affermare che il culto dei Solari si basa sull'adorazione di un «Dio in Trinitate»⁸⁶⁶ la cui volontà si rivela mediante le leggi della natura. In conseguenza del fatto che la volontà divina nell'ordine della natura si realizza, la fede della gente si concentra sull'osservazione di essa. Lo scopo dell'esaminare i fenomeni

⁸⁶¹ Ivi, p. 68

⁸⁶² Ivi, p. 30

⁸⁶³ Ivi, p. 67

⁸⁶⁴ *Ibidem*

⁸⁶⁵ *Ibidem*

⁸⁶⁶ Ivi, p. 74

naturali è la rivelazione della verità divina, poiché solo in essi si rispecchia visibilmente la volontà di Dio, unica causa efficiente. Con il fatto che Campanella fa valere solo la volontà di Dio, il libero arbitrio della gente si perde all'interno dell'opera: essi diventano solamente "strumenti" nel progetto supremo di Dio.

Naturalmente la critica nei confronti della Chiesa non manca nemmeno nel caso della *Città del Sole*. Benché Campanella riconosca che la fede cristiana assomiglia tanto a quella ideale dei Solari, - in quanto «nulla cosa aggiunge alla legge natura si non i sacramenti»⁸⁶⁷ - afferma subito che essa per i suoi «abusi»⁸⁶⁸ non può diventare «la signora del mondo»⁸⁶⁹.

Dal punto di vista dell'argomentazione della religione Zuccolo fa eccezione tra gli altri utopisti dell'epoca: egli è l'unico che non dedichi nessuna attenzione alla questione del culto. Benché il vero motivo di questa mancanza non sia conosciuto - Zuccolo non ne ha fornito notizie né nella *Repubblica d'Evandria*, né nel *Belluzzi, ovvero la città felice* -, l'assenza può esser spiegata da un'ottica diversa dello scrittore: mentre gli altri utopisti nell'elaborazione della società perfetta prendono in considerazione tutti i campi della vita, Zuccolo si focalizza solamente a quelle questioni che in qualche modo riguardano l'economia.

⁸⁶⁷ *Ivi*, p. 77

⁸⁶⁸ *Ibidem*

⁸⁶⁹ *Ibidem*

Bibliografia

Le opere di carattere generale:

AA.VV. *Dizionario letterario Bompiani degli autori di tutti i temi e di tutte le letterature*, Bompiani, Milano 1963

AA.VV., *Enciclopedia della Musica*, Garzanti, Milano 1999

AA.VV., *Enciclopedia Italiana*, Rizzoli, Milano 1930

AA.VV., *La fortuna dell'Utopia di Thomas More nel dibattito politico europeo del '500, Il giornata Luigi Firpo*, in: «*Quaderni (2) della fondazione Luigi Firpo – Centro di studi sul pensiero politica*», Olschki, Firenze 1996

AA.VV., *Le utopie moderne tra fantasia e ragione*, a cura di E. Russo, Salerno, Roma 1987

AA.VV., *Scrittori politici del '500 e '600*, a cura di B. Widmar, Rizzoli, Milano 1964

AA.VV. *Storia della cultura veneta*, a c. Di G. Arnaldi e M. Pastore Stocchi, Neri Pozza, Vicenza 1987

AA.VV., *Studi sull'utopia*, a cura di L. Firpo, Olschki, Firenze 1977

AA.VV., *Utopisti e riformatori sociali del Cinquecento. A. F. Doni-U. Foglietta-F. Patrizi da Cherso-L. Agostini*, a cura di C. Curcio, Bologna 1941

ABBIATI F., *Storia della musica*, Fratelli Treves, Milano 1939

AGO R., *Il linguaggio del corpo* in: AA.VV., *Storia d'Italia, Annali 19*, Einaudi, Torino 2003, pp. 117-147

ANTONACI A., *Ricerche sul neoplatonismo del Rinascimento, Francesco Patrizi da Cherso in: La redazione delle opere filosofiche. Analisi del primo tomo delle «Discussiones»*, Salentina, Galantina [Lecce] 1984

ARCARI P. M., *Il pensiero politico di Francesco Patrizi da Cherso*, Arti grafiche Zamperini & Lorenzini, Roma 1935

ARTESE L., *Francesco Patrizi e la cultura delle imprese*, «Atti e Memorie dell'Accademia toscana di Scienze e Lettere 'La Colombaria'» L, N.S., XXXVIX (1985), pp. 179-208

BADALONI N., *Utopisti e moralisti: A. F. Doni, G. B. Gelli, F. Patrizi* in: AA.VV. *La letteratura italiana. Storia e testi, Il Cinquecento*, vol. IV, t.II, Bari 1973, pp.396-409

BACZKO B., *L'utopia. Immaginazione sociale e rappresentazioni utopiche nell'età dell'illuminismo*, Einaudi, Torino 1979

ID., *Utopia* in: AA. VV., *Enciclopedia*, Einaudi, Torino 1981, XIV, pp. 856-920



- M. BALDINI, *Introduzione in: Il pensiero utopico*, Città Nuova, Roma 1974
- BEC C., *Economia negli scrittori italiani fra Tre e Cinquecento* in: AA.VV., *Storia d'Italia*, Annali II, Einaudi, Torino 2002, pp. 449-467
- BEER M., *In margine al convito di casale. Dieta, vino e cultura del bere nel IV libro della Civil conversazione* in: Stefano Guazzo e *Casale tra Cinque e Seicento*, a cura di D. Ferrari, Bulzoni, Roma 1997, pp. 323-356
- BENZONI G., *Un ancoraggio contro la crisi: Venezia*, in: *Gli affanni della cultura*, Feltrinelli, Milano 1978, pp. 22-26.
- BOITEUX M., *L'immaginario dell'abbondanza alimentare. Il paese di Cuccagna nel Rinascimento* in: *Strategie del cibo. Simboli, saperi, pratiche*, Bulzoni, Roma 2005, pp. 23-40
- BOLZONI L., *La stanza della memoria*, Einaudi, Torino 1999
- ID., *Le città utopiche del cinquecento italiano: giochi di spazio e di saperi*, «L'Asino d'oro», IV (1993), n.7, pp. 64-81
- ID., *L'universo dei poemi possibili. Studi su Francesco Patrizi da Cherso*, Bulzoni, Roma 1980
- BRUCKER J., *Historia critica philosophiae a tempore resusitarum in Occidente literarum ad nostra tempora*, Breitkopf, Lipsia 1743
- BOTTIN F., *Francesco Patrizi e l'aristotelismo padovano*, in: «Quaderni per la storia dell'Università di Padova», 32(1999), Padova 1999, pp.163-176
- CAMBI M., *Il prezzo della perfezione: diritto reati e pene nelle utopie dal 1516 al 1630*, Edizioni scientifiche italiane, Napoli 1996
- CASTELLI P., *Le fonti de La città felice*, in: *Francesco Patrizi filosofo platonico nel crepuscolo del Rinascimento*, a cura di P. Castelli, Olschki, Firenze 2002, pp. 3-30
- J. CHEVALIER – A. GHEERBRANT, *Dizionario dei Simboli*, Rizzoli, Milano 1993
- CURCIO C., *Utopisti e riformatori sociali del Cinquecento*, Zanichelli, Bologna 1941
- DELEUZE G. – GUATTARI F., *Rizoma* in: ID., *Mille Piani*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 1980, pp. 3-36
- DUBOIS C. G., *Urbi et Orbi. Le discours de la ville dans le productions utopiques de la Renaissance* in: *Le discours utopique*, Union générale d'Éditions, Parigi 1978
- ECO U., *Semiotica e filosofia del linguaggio*, Einaudi, Torino 1984
- ELWERT W. T., *Versificazione italiana dalle origini ai giorni nostri*, Felice Le Monnier, Firenze 1979

ESPOSITO R., *La trattatistica politica* in: *Manuale di letteratura italiana, Storia per genesi e problemi*, diretto da F. Brioschi e C. Di Girolamo, Bollati Boringhieri, vol. II, Torino 1994

M. FANTONI, *Le corti e i modi del vestire* in: AA.VV., *Storia d'Italia*, Annuali 19, Einaudi, Torino 2003, pp. 737-745

G. FERRONI, *Storia della letteratura italiana*, vol. II, *Dal Cinquecento al Settecento*, Einaudi, Firenze 2007

L. Firpo, *Il pensiero politico del Rinascimento e della Controriforma*, in: *Grande antologia filosofica*, diretta da M.F. Sciacca, Vol X, *Il pensiero della Rinascenza e della Riforma (Protestantesimo e Riforma Cattolica)*, Marzorati, Milano 1964, pp. 179-804

ID., *La città ideale nel Rinascimento* in: Id., *La città ideale nel Rinascimento*, UTET, Torino 1975, pp. 7-32

ID., *L'utopismo del Rinascimento e l'età nuova*, in: *Lo stato ideale della Controriforma*, Laterza, Bari 1957, pp. 241-261

ID., *Thomas More e la sua fortuna in Italia*, in: «Occidente. Rivista bimestrale di studi politici», VII (1952), n. 3-4., pp. 225-241

FORNO C., *Fra realtà e utopia. Dialoghi e trattati del Cinquecento sulla città ideale* in: *I mondi possibili: l'utopia*, a cura di G. Barberi Squarotti, Tirrenia, Torino 1990, pp. 111-137

FORTIS A., *Saggio di osservazioni sopra l'isola di Cherso ed Ossero*, Venezia, G. Storti, 1771

DI FRANCESCO A., *Arte e Marte, L'Ungheria del '500 tra Riforma e occupazione turca*, in: *Storia della letteratura ungherese*, a cura di B. Ventavoli, Torino 2004, pp. 56-121

ID., «*Fra due pagani, per una patria*», *Barocco moderato e scritture militanti nel '600 letterario ungherese*, in: *Storia della letteratura ungherese*, a cura di B. Ventavoli, Torino 2004, pp. 123-182

GARIN E., *La città ideale*, in: *Scienza e vita civile nel Rinascimento italiano*, Laterza, Bari 1965, pp. 33-56

GHERARDINI G., *Supplemento a' vocabolarj italiani*, Dalla stamperia di Paolo Andréa Molina, Milano 1854

GIMMA G., *Idea della storia dell'Italia letterata*, Mosca, Napoli 1723

GINZBURG C., *Il formaggio e i vermi* in: *Il cosmo di un mugnaio del 500*, Einaudi, Torino 1976, pp. 98-101

GLIUBICH S., *Dizionario degli Uomini illustri della Dalmazia*, Forni, Vienna-Zara 1856

GUERRINI O., *Di Francesco Patrizio e della rarissima edizione della sua Nova Philosophia* in: *Il Propugnatore*, Tipografia Fava e Garagni, Bologna 1879

- HAJNÓCZI G., *Az ideális város a reneszánszban*, Akadémia kiadó, Budapest 1994
- HEXTER J. H., *L'Utopia di Moro*, Guida Editori, Napoli 1975
- HOUGH. L. E., *La città felice: A renaissance utopia*, in: *Francesco Patrizi filosofo platonico nel crepuscolo del Rinascimento*, a cura di P. Castelli, Olschki, Firenze 2002, pp. 31-47
- JACOMUZZI S., *Potenti e Popolo, Utopia e Follia: un apologo rinascimentale*, «Sigma», XI (1978), n. 2/3, pp.251-268
- LAUGHRAN M. A., *Oltre la pelle. I cosmetici e il loro uso* in: AA.VV., *Storia d'Italia, Annali 19, La Moda*, Einaudi, Torino 2003, pp. 43-82
- LEINKAUF T., *Il neoplatonismo di Francesco Patrizi come presupposto della sua critica ad Aristotele*, La nuova Italia, Firenze 1990
- MARROU H. I., *Storia dell'educazione nell'antichità*, Studium, Roma 1966,
- MUCILLO M., *Aristotelismo, platonismo ed ermetismo ne «La città felice» di Francesco Patrizi da Cherso*, in: *Utopie per gli anni Ottanta, Studi interdisciplinari sui temi, la storia, i progetti*, a cura di G. Saccaro del Buffa - .A. O. Lewis, Gangemi, Roma 1986, pp. 553-577
- ID., *La vita e le opere di Aristotele nelle "Discussiones peripateticae" di Francesco Patrizi da Cherso*, in: «Rinascimento», ser II, 21., 1981, pp. 53-119
- ID., *Marsilio Ficino e Francesco Patrizi da Cherso*, in: *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone, studi e documenti*, vol. 2, Olschki, Firenze 1986, pp. 616-679
- MUZZARELLI M. G., *Le leggi suntuarie* in: AA.VV., *Storia d'Italia, Annali 19*, Einaudi, Torino 2003, pp. 185-220
- PICCHIO F., *Ariosto e Bacco due*, Pellegrini, Cosenza 2007
- PETRINI E., *Cherso: "La città felice"*, Edizioni Ricerche, Trieste 1991
- PLASTINA S., *Gli alunni di Crono: mito linguaggio e storia in Francesco Patrizi da Cherso : 1529-1597*, Rubbettino, Soveria Mannelli 1992
- PULIAFITO A. L., *Il «Liber de principiis» di Francesco Patrizi*, in: «Rinascimento», ser. II, 26, 1986, pp. 141-175
- PROCACCIOLI P., *L'utopia consumata. Il "Mondo savio-Mondo pazzo" di Doni* in: *Letteratura italiana e utopia*, Editori Riuniti, Roma 1995, pp. 13-27
- QUONDAM A., *Tutti i colori del nero*, Angelo Colla Editore, Costabissara (Vicenza) 2007
- RAMOUS M., *La metrica*, Garzanti, Milano 1984
- RINALDI M., *Torquato Tasso e Francesco Patrizi: tra polemiche letterarie e incontri intellettuali*, Longo, Ravenna 2001

- RINALDI R., *L'eredità platonica: professori e divulgatori*, in: *Storia della civiltà letteraria italiana*, vol. II/2, UTET, Torino 2003, pp. 1282-1298
- RIVOLETTI C., *Le Metamorfosi dell'utopia*, M. Pacini Fazzi, Lucca 2003,
- ROMEI A., *Discorsi del conte Annibale Romei gentil'huomo ferrarese ecc.*, Per Girolamo Discepoli, Verona 1586
- ROMEO R., *Mondo primitivo e società civile*, in: R. ROMEO, *Le scoperte americane nella coscienza italiana del Cinquecento*, Riccardo Ricciardi editore, Verona 1971, pp. 71-99
- ROSSI G. V., *Iani Nicii Erithraei, Pinacoteca imaginvm, illvstrivm, doctrinae vel ingenii laude, virorum, qui, auctore superstite, diem suum obierunt*, apud Cornelium ab Egmond, Colon. Agrippinae 1643
- SALVIATI L., *Lo 'nfarinato secondo, ovvero dello'nfarinato accademico della Crusca*, Per. Anton Padouani, Firenze 1588
- SAPEGNO M. S., *Il trattato politico e utopico* in: *Letteratura italiana*, vol 3/II, Einaudi, Torino 1984, pp. 949-1010
- SCRIVANO R., *Luca Contile e Francesco Patrizi*, in: ID., *Cultura e letteratura nel Cinquecento*, Roma, Edizioni dell'Ateneo 1966, pp. 183-194
- SERVIER J., *Histoire de l'utopie*, Paris, Gallimard 1967
- SOLERTI A., *Autobiografia di Francesco Patrizi* in: «*Archivio storico per Trieste, l'Istria e il Trentino*», Roma, vol. III, fasc. 3-4, p. 275-281
- SZÜCS J., *The three historical regions of Europe*, in: «*Acta Historica Academiae Scientiarum Hungariae*», 29, 1983, pp. 131-184
- TATEO F., *Classicismo romano e veneto*, in: AA.VV., *Storia della letteratura italiana*, a cura di E. Malato, *Il Cinquecento*, cap. VI, pp. 457-506
- TIRABOSCHI G., *Storia della letteratura italiana*, Molini, Landi, Firenze 1810, Tomo VII, Parte II
- TENENTI A., *L'utopia nel Rinascimento* in: «*Studi storici*», VII, 1996, pp. 689-707
- V. TETI, *Le culture alimentari nel Mezzogiorno continentale in età contemporanea* in: AA.VV., *Storia D'Italia, Annali, XIII volume, L'Alimentazione*, Einaudi, Torino 1998, pp. 65-165
- TROUSSON R., *Viaggi in nessun luogo*, Longo, Ravenna 1992
- VASOLI C., *Alle origini della crisi delle tradizioni : Francesco Patrizi e la cultura veneta degli anni sessanta*, in: *Crisi e rinnovamento nell'autunno del Rinascimento a Venezia*, a cura di V. Branca e C. Ossola, Olschki, Firenze 1991, pp. 155-176

ID., *Francesco Patrizi da Cherso*, Roma, Bulzoni 1989

ID., *Francesco Patrizi and the «double rhetoric»*, in: «*New Literary History*», XIV, 1982-1983, pp. 539-551

ID., *Francesco Patrizi da Cherso e la critica del concetto aristotelico dell'eternità del mondo, del tempo e del moto*, in: *Sapientiam amemus*, Fink, Munchen 1999

ID., *La città dei sacerdoti-sapienti*, in: *Modelli nella storia del pensiero politico*, Olschki, Firenze 1988, pp. 123-143

ID., *La lettera autobiografica di Francesco Patrizi*, in: AA.VV., *L'autobiografia: il vissuto e il narrato*, «Quaderni di retorica e di poetica», Padova, Liviana, 1986/1, pp. 59-66

ID., «*L' Amorosa filosofia*» di Francesco Patrizi e la dissoluzione del mito platonico dell'amore, in: «*Rivista di storia della filosofia*», n. 3, 1988, Angeli, Milano 1988, pp. 419-441

ID., *L'idea della «prisca sapientia» in Francesco Patrizi*, in: *Roma e l'antico nell'arte e nella cultura del Cinquecento*, Enciclopedia italiana, Roma 1985, pp. 41-56.

ID., *Le teorie del Delminio e del Patrizi e i trattatisti d'arte fra '500 e '600*, in: *Cultura e società del Rinascimento tra riforme e manierismi*, a cura di V. Branca e di C. Ossola, Firenze 1984, pp. 249-270

ID., *Profezia e ragione. Studi sulla cultura del Cinquecento e del Seicento*, Morano, Napoli 1974

VÍGH È., *Az udvari élet művészete Itáliában*, Budapest, Balassi 2004

WIDMAR B., *Introduzione*, in: AA.VV., *Scrittori politici del '500 e '600*, a cura di B. Widmar, Rizzoli, Milano 1964, pp.9-33

Le fonti:

ALIGHIERI D., *La Divina Commedia*, a cura di U. Bosco, Le Monnier, Firenze 1988.

AGOSTINI L., *La repubblica immaginaria*, a cura di Luigi Firpo, Ramella, Torino 1957

ALBERGATI F., *La repubblica regia*, Vittorio Benacci, Bologna, 1627

ARISTOTELE, *L'Anima*, a cura di G. Movia, Rusconi, Milano 1998,

ARISTOTELE, *Politica*, in: Id., *Politica e Costituzione di Atene*, a cura di M. Zanatta, UTET Libreria, Torino 2006, pp. 51-342.

BOEM J.[GIOVANNI BOEMO AUBANO ALEMANO], *Gli costumi et l'usanze dell'Indie occidentali, ovvero Mondo Nuovo*, in: Id., *Gli costumi, le leggi, et l'usanze di tutte le genti*, appresso Giacomo Cornetti, Venezia 1560

BONIFACCIO G., *La republica delle api*, Presso Daniel Bissuccio, Rovigo 1627

BUONAMICO M., *L'isola di Narsida*, in: *Trattati delle seruitu*, appresso Giuseppe Cacchij, Napoli 1572

CAMPANELLA T., *La città del sole*, a cura di A. Savinio, Adelphi, Milano 1995

B. CASTIGLIONE, *Il libro del Cortigiano*, a cura di A. Quondam, Mondadori, Milano 2002

DE' MEDICI L., *Opere di Lorenzo de' Medici*, Laterza, Bari 1913

DA CAPESTRANO G., *Trattato degli ornamenti, specie delle donne*, a cura di Aniceto Chiappini, Cantagalli, Siena 1956

DA ROTTERDAM E., *Elogio della pazzia*, Einaudi, Torino 1978

DE SEPÚLVEDA J.G., *Democrates alter* in: LOSADA A., *Democrates Segundo de las justas causas de la guerra contro los Indios*, Madrid 1951

LOSADA A., *Democrates Segundo de las justas causas de la guerra contro los Indios*, Madrid 1951

DELLA CASA G., *Galateo*, a cura C. Milanini con introduzione di G. Manganelli, Rizzoli, Milano 1977

DELLA CASA G., *Rime*, a cura di S. Carrai, Einaudi, Torino 2003

DONI A. F., *Il mondo savio e pazzo* in: *I mondi e gli inferni*, a cura di P. Pellizzari, G. Einaudi, Torino 1994, pp. 162-173

ID., *Mondi celesti, terrestri, et infernali*, appresso Giorgio de' Cauallli, Venezia 1568

ESIODO, *Le opere e i giorni*, a cura di Costa V. e di Cordano F., Studio Tesi, Pordenone 1994

GUICCIARDINI F., *Storia d'Italia*, a cura di C. Panigada, Laterza, Bari 1929,

MAGINI A., *Descrittione di tutto 'l mondo terreno al più moderno stile del nostro tempo*, in: appendice a C. TOLOMEO, *Geografia*, Appresso Gio. Battista, & Giorgio Galignani Fratelli, Venezia 1597-98

T. MORO, *L'Utopia*, a cura di T. Fiore, Laterza, Bari 2005

FRANCESCO PATRIZI DA CHERSO, *Della Historia Diece Dialoghi di M. Francesco Patritio, ne' qvali si ragiona di tvtte le cose appartenenti all'istoria, & allo scriuerla, & all'osservarla*, Appresso Andrea Arrivabene, Venezia 1560

ID., *Della poetica*, a cura di D. Aguzzi Barbagli, Firenze, Olschki, 1969-1971

ID., *Di m. Francesco Patritio La città felice. Del medesimo dialogo dell'honore, il Barignano. Del medesimo, Discorso della diuersita de' furori poetici. Lettura sopra il sonetto del Petrarca. La gola, e'l sonno, e l'ociose piume*, Giouan. Griffio, Venezia 1553

ID., *Francisci Patricii Discvssionvm Peripateticarum Tomi IV. Quibus Aristotelicae Philosophiae vniuersa Historia atque Dogmata cum Vetervm Placitis collata, eleganter & eruditè declarantur*, ad Perneam Lecythvm, Basileae 1581

ID., *Francisci Patricii Nova De Vniuersis Philosophia. In qva aristotelica methodo, non per motum, sed per lucem, & lumina, ad primam causam ascenditur. Deinde propria Patricii methodo; tota in contemplationem venit Diuinitas: Postremo methodo Platonica, rerum vniuersitas; à condetore Deo deducitur. Opvs rerum copia, & vetustissima nouitate, Dogmatum varietate & veritate, Methodorum frequentia & raritate, ordinis continuitate, Rationum firmitate, Sententiarum grauitate, Verborum breuitate, & claritate, maxime admirandum*, Apud Benedictum Mammarellum, Ferrareiae 1591

ID., *La città felice* in: AA. VV., *Utopisti e riformatori sociali del Cinquecento*, a cura di C. Curcio, Zanichelli, Bologna 1941, pp. 121-142.

ID., *L'amorosa filosofia*, a cura di J. C. Nelson, Le Monnier, Firenze 1963

ID., *Lettere ed opuscoli inediti*, a cura di D. Aguzzi Barbagli, Nella sede dell'istituto Palazzo Strozzi, Firenze, 1975

ID., *Paralleli militari di Francesco Patrizi. Ne' quali si fa paragone delle Milizie antiche, in tutte le parti loro, con le moderne*, Appresso Luigi Zanetti, Roma 1594

PLATONE, *Dialoghi politici, Lettere*, a cura di F. Adorno, Utet, Torino 1970

ID., *Fedone*, introduzione, premessa al testo e note di A. Lami, traduzione di P. Fabrini, Fabbri Editori, Bergamo 1998

ID., *Repubblica*, a cura di F. Sartori, Laterza, Bari 2006

POLIZIANO A., *Le stanze per la giostra del Magnifico Giuliano di Piero de' Medici* in: ID., *Le Stanze, l'Orfeo e Le Rime*, Tipografia Olivero e C., Torino 1921

POMPONAZZI P., *Trattato dell'immortalità dell'anima*, Olschki, Firenze 1999

T. PORCACCHI, *Dell'Isole più famose del Mondo*, Galignani, Venezia 1572

ROSACCIO G., *Descrizione di tutta la terra*, in: C. TOLOMEO, *Geografia*, appresso gli heredi di Melchior Sessa, Venezia 1599

Sacra Bibbia, UTET, Torino 1963

SANSOVINO F., *Del governo de'regni e delle repubbliche così antiche come moderne libri XVIII*, Presso il Sansovino, Venezia 1561

STAMPA G., *Rime di Gaspara Stampa e di Veronica Franco*, a cura di Abdelkader Salza, Laterza, Bari 1913

L. ZUCCOLO, *Il Belluzzi ovvero La città felice*, a cura di A. A. Bernardi, Zanichelli, Bologna 1929

ZUCCOLO L., *La repubblica d'Evandria*, a cura di Rodolfo De Mattei, Colombo, Roma, 1944

T. TASSO, *Risposta del s. Torqvato Tasso, alla lettera di Bastian Rossi, academico della Crusca. In difesa del suo Dialogo del piacere honesto, et detta lettera. Et un discorso del medesimo Tasso, sopra il parere fatto dal s. Franc. Patricio, in difesa di Lodouico*, Per Francesco Osanna, Mantova 1585 [1586]

Appendice

1. Prologo all'appendice

Alla luce dell'avanzamento dei miei studi e della maggior consapevolezza della complessità della questione trattata ho ritenuto opportuno ampliare i confini dell'indagine e offrire un nuovo scorcio alla presente ricerca: ho dunque completato il *corpus* primario della tesi – ossia la sezione saggistica concernente l'analisi delle utopie cinque e seicentesche – con un'appendice contenente tre traduzioni ungheresi e la versione digitalizzata della *Repubblica delle api* di Bonifaccio.

La necessità di questo lavoro è figlia dello scarso interesse ungherese nei confronti di questi testi⁸⁷⁰. Benché Patrizi e Zuccolo siano ben noti nell'ambito italianista in Ungheria, le loro opere minori godono di poca fama e spesso cadono addirittura nell'oblio. Sarebbe tuttavia sbagliato pensare che tale disinteresse sia conseguenza della negligenza dei nostri eruditi: si tratta semplicemente dell'impossibilità, nel nostro Paese, di accedere ai testi di Patrizi, Zuccolo e Bonifaccio. In considerazione di ciò, queste traduzioni sono eseguite per dare un nuovo e proficuo impulso agli studi italo-ungheresi, in quanto stimolano la nascita di nuove ricerche ed aiutano a far conoscere i testi ad un pubblico più ampio.

Dal punto di vista della cultura ungherese il personaggio più rilevante è senza dubbio Patrizi: basti pensare al fatto che il filosofo era di origine dalmata, ossia da un Paese che ebbe forti legami non solo con la Repubblica Veneta, ma anche con l'Ungheria. Che la figura di Patrizi nell'arco del Seicento fosse nota anche in Ungheria è comprovato dal fatto che János Tomkó, vescovo ungherese in Bosnia, menziona Patrizi nel suo *Ex Dialog. mss. de Illyrico, Cæsaribusque Illyricis*. Alla luce di tali testimonianze ho ritenuto importante eseguire una

⁸⁷⁰ A proposito della critica sull'argomento va menzionato: HAJNÓCZI G., *Az idális város a reneszánszban*, Akadémia kiadó, Budapest 1994

traduzione ungherese della *Città felice* e rilanciare la memoria – ormai perduta – del filosofo dalmata.

Per quanto riguarda il testo di Patrizi come testo di fonte ho optato per la versione di Curcio, pubblicata nel volume *Utopisti e riformatori sociali del Cinquecento*⁸⁷¹. Nonostante le diverse strutture grammaticali delle due lingue mi sono attenuto alla traduzione più fedele possibile, non tralasciando però l'esigenza del dilettere. Sebbene il lessico del testo – che ricopre quasi tutti gli aspetti del vivere sociale – sia molto ampio, esso è di facile lettura. Il solo problema incontrato a livello lessicale riguarda la terminologia militare: la traduzione di espressioni come *arme di dosso*, *anime*, *corracine* ha richiesto una ricerca approfondita poiché i dizionari non riportano tale linguaggio.

Altra difficoltà verteva sulla traduzione dei latinismi. Nel caso di Patrizi l'elemento sintattico di origine latina più utilizzato è senza dubbio la locuzione: *con ciò sia cosa che*. Questo modo di dire, che riflette il latino medievale *cum id sit causa quae*, non è tipico del solo Patrizi: ad esempio basti pensare al famoso *incipit* del *Galateo*⁸⁷² di Giovanni della Casa o della *Cronaca* di Villani. Poiché questi testi, considerati classici, sono già tradotti anche in lingua ungherese (oltre ad essere stati pubblicati in edizione commentate), essi sono sempre stati utili riferimenti nei miei lavori di traduzione.

A proposito dei volgarizzamenti, ho inoltre prestato particolare attenzione ad un ulteriore dato stilistico: poiché il testo di Patrizi utilizza spesso il linguaggio della *Politica* di Aristotele, ho cercato di mantenere questa reminiscenza aristotelica anche nelle mie traduzioni.

Nel caso di Zoccolo, il testo di riferimento è un'edizione curata da A. A. Bernardi, pubblicata a Bologna nel 1929. Nonostante il comune argomento delle due opere, nell'opera

⁸⁷¹ F. PATRIZI DA CHERSO, *La città felice* in: *Utopisti e riformatori sociali del Cinquecento*, a cura di C. CURCIO, Zanichelli, Bologna 1941,

⁸⁷² «Conciossiacosachè tu incominci pur ora quel viaggio...» in *Galateo* di G. DELLA CASA, Garzanti, Milano 1988, p. 3

di Zuccolo i problemi sorgevano in maniera diversa. Mentre in Patrizi la difficoltà del tradurre consiste nei motivi linguistici, in Zuccolo la problematicità è di origine letteraria. Nel *Belluzzi*, ovvero *la città felice*, lo scrittore faentino usa spesso elementi intertestuali: cita non solo Tasso (*La Gerusalemme liberata*, c VII, st. 9) e Petrarca (il capoverso del famoso sonetto del Petrarca *La gola, il sonno e l'oziose piume*), – ovviamente senza alcun richiamo – ma anche scrittori antichi come Seneca (*Thyestes*, 402-403), ecc. Poiché i riferimenti segnalati da Zuccolo sono accessibili anche in lingua ungherese, ho preferito abbandonare le citazioni e ho inserito le traduzioni letterarie già esistenti.

Per quanto riguarda la terza traduzione (*La Repubblica delle Api*), il lavoro si è svolto in due fasi: poiché l'opera di Bonifaccio non ha avuto finora un'edizione moderna, *in primis* – per riempire questa lacuna prima – ho dovuto digitalizzare il testo sulla base di un stampato, pubblicato a Rovigo nel 1627, presso Daniel Bissuccio⁸⁷³. Nel mio lavoro di trascrizione – che riporta tutti i caratteri originali dello stampato – ho aspirato alla massima fedeltà e accuratezza. Grazie alle ottime condizioni dello stampato e ad un testo dal linguaggio chiaro e ben concepito, il lavoro non risultava particolarmente problematico. Tuttavia, similmente all'opera di Zuccolo, anche in questo caso ho dovuto utilizzare una fonte estranea: questa volta si tratta Virgilio e, in particolare, del quarto libro delle sue *Gerogiche* a cui Bonifaccio si riferisce spesso a proposito delle sue cento leggi. Benché nell'originale e, di conseguenza, anche nella mia traduzione le citazioni vengano segnalate in latino, all'interno delle note ho inserito una versione tradotta del poema.

⁸⁷³ L'originale si trova nella Biblioteca Vaticana

2. La traduzione ungherese del testo: F. PATRIZI DA CHERSO, *La città felice* in: AA. VV., *Utopisti e riformatori sociali del Cinquecento*, a cura di C. Curcio, Zanichelli, Bologna 1941, pp. 121-142)

FRANCESCO PATRIZI DA CHERSO:

A boldog város

1. Az ember természetéről

A filozófusok általános egyetértése szerint az ember léte két fő részből áll. Az egyik a lélek, amely – mindenki egyetemes véleményének megfelelően, minthogy csak kevesen gondolják ennek ellentettjét –, lévén hogy halhatatlan és megronthatatlan, elégséges önmaga számára; épségben maradásához semmiféle külső segítség nem szükségeltetik. A test, amely a másik, mint anyagi dolog, gyenge részekből áll, önfenntartásra egyedül képtelen, emiatt számos külső dologra is szüksége van; elsősorban arra, hogy a lélek ápolja és irányítsa őt, majd pedig, hogy a fennmaradásához ne hiányozzék se étel, se ital, hogy védekezni tudjon a hideg és a meleg ellen, valamint a levegőnek azon egyéb tényezőitől, melyek benne kárt tehetnének. És legyen ellátva bőséggel mindazon dolgokkal, amelyekkel a fentiekben mondottakat elő lehet teremteni: mint pénz, hatalom, gazdagság és hasonlók. Mivel az ember nem képes magától mindezek egyedüli megszerzésére, ezért igényli a többiek segítségét, azonban a más emberek társaságát ő természetéből fakadóan vágyja és szereti, mint egy önmagában jó és hasznos dolgot. Az embernek ez az érzés nem kevésbé a sajátja – és épp oly természetes – mint az, hogy nevetésre fakadjon. Ebből kifolyólag, ha valaki nem szeret együtt lenni vagy beszélgetni más emberekkel, annak szükségszerűen vagy többnek, vagy kevesebbnek kell lennie az embernél; mint, ahogy az antik közmondás tartja: az vagy Isten, vagy fenevad.

És mivel minden dolog, amely a kezdetektől fogva az Isten végtelen jóságának legmélyebb forrásából keletkezett, és ezen a lenti világon létrejött, emlékszik arra a jóra, amit – az égi forrásnak köszönhetően – létezésének ideális formájában egykor megtapasztalt, ez olyannyira eltölti őket sóvárgással és szomjúsággal, hogy – nyugalmat sohasem találva – szüntelenül azon források felkutatásán fáradoznak, amelyek föntről az e világba hullnak, és égető szomjukat csillapítják.

Orvosságként az Isten azt akarta, hogy jóságának fent említett forrásából az égi víz patakjából annyi hulljon a földre, mint a világegyetem fajai, avégből, hogy a szomját mindegyik bőségesen tudja csillapítani. És mivel az embert – mert minden teremtménynél romlottabb a természete – háborgatja ez a szomjúság; és mivel saját vak akaratától vezérelve, patakját, mely más fajokénál bőségesebben hullik, ritkán vagy szinte sohasem találja meg, elhatároztam, hogy megmutatom az utat azoknak, akiknek lesz szemük és akaratuk követni engem, hogy visszataláljanak a patakhoz és építsenek oda egy várost, amely fölött folyamatosan hullik az égi forrás, és amely boldogságos vizével öntözi a várost.

Mondom, tehát, hogy az ember vágyja – mint más teremtmények is – a saját javát, méghozzá olyannak, hogy ebben célja és pihenése legyen, ne tudjon belőle kívánni folyamatosan egy nagyobbat, mert különben vágya hiábavaló lenne, és a végtelenbe nyúlna. E végső, tehát legfőbb jó, amelyben az ember megpihen, a saját boldogsága, amelynél nagyobb jót senki sem tud ezen a világon megszerezni.

2. A boldogság eléréséhez szükséges dolgokról

Most, ha az ember rendelkezni akar a legfőbb jóval és el akar jutni saját üdvözüléséhez, az a feladata, hogy hét, egyaránt az emberhez tartozó dologban, ez a jó fellelhető legyen: elsősorban az egyszerűen magában álló lélekben, másodsorban a lélekben,

amely a testet irányítja, következésképpen abban, amely azt vizsgálja, hogy mi látja el a test külső szükségleteit, negyedsorban a testben magáért, ötödikként azokban a dolgokban, amelyek a test fenntartásához szükségesek, hatodikként azokban az eszközökben, amelyek ezeket a dolgokat előkészítik számára, utolsóként pedig a test és lélek egybekötésének idejében.

A fenti hét összefüggés birtokában Arisztotelész bölcsen leírja, hogy a boldogság az egy tökéletes erkölcs szerinti, akadályoktól mentes, teljes életet felölelő cselekvés. Az elő rész magába foglalja az összes erényt: a spekulatívokat, amelyek a lélekben csak önmagáért vannak, a morálisokat, amelyeknek egyik része a testet felügyeli, mint a mértékletesség és az állhatatosság, míg a másik a testnek szükséges dolgokat fogalmazza meg, amilyen a szabadság, meg az igazságosság, és más ezekhez hasonlók erények, amelyek megvalósítják a lélek minden jóságát az előbb említett három szinten. A második rész magába foglalja azt a három jót, amely a testhez és a hozzá kapcsolódó dolgokhoz tartozik, vagyis testi problémák nélküli az, aki egészséges, bátor és fürge azon cselekvésekben, amelyek a test fenntartásához szükségesek. Ugyanúgy akadályoktól mentes a testhez tartozó dolgokban az, aki bőséggel van megáldva az életben, az öltözködésben és az egyéb szükségekben, és ugyancsak nincs akadályozva azokban az eszközökben, amelyek számára a fenti dolgokat biztosítják, vagyis azok, akik nagyszámú földművessel, szolgálóval és mesteremberrel rendelkeznek, hogy őket étellel, ruhával és egyéb szükséges dolgokkal ellássák. Ez az a három fok az, amit a test megkövetel a lélek irányítása nélkül. A megfogalmazás harmadik részében, amely az élet teljességére vonatkozik megértjük a hetedik szintet, amely egyaránt tartozik a testhez és a lélekhez. Mivel csak az válhat áldottá, akinek élete fonala az emberi életút teljes időszakára kiterjed, hiszen ha felénél megszakadna, akkor nem tudna eljutni semmilyen körülmények között ahhoz a forráshoz, melyet fent leírtunk.

3. A test és a lélek szükségéről.

Ezért, ha mi azt akarjuk, hogy az ember inni tudjon e patak vizéből, akkor szükséges, hogy mi minden erőnkkel megőrizzük azt a teljes és tartós kapcsolatot, amellyel a test a lélekhez kötődik. Ez a kötelék, amely máshogy megszakadni nem szokott, mint, vagy az erő által, amelyet a lélek irányoz elő számunkra, hogy ezt a kapcsolatot megtörjük, vagy az erőszak miatt, amelyet a test idéz elő, vagy azért, mert az idők folyamán a kapcsolat tönkrement. De mivel az ember eljuthat a megoldás forrásához, még azelőtt, hogy ez a felbomlás számára bekövetkezne, erről mindről nem beszélünk. Arról is hallgatunk, amelyet a lélek okoz, mivel ez csak ritkán történik meg, és csak a legszentebb embereknél. Most a célkitűzésünk az lesz, hogy azokról a dolgokról érveljünk, amelyekkel azt lehet megakadályozni, hogy a test okozta szakadás menjen végbe. Ebből kifolyólag könnyen meg lehet majd látni, ha beszélgetünk ezen dolgokról, hogy mely dolgokért marad meg az élet, és melyekért megy tönkre.

Platón, Arisztotelész, valamint az összes többi filozófus és orvos véleménye az – és ezen túl még az érzékeléssel is bizonyított –, hogy annyi ideig él az ember, ameddig a lélek a testtel egybe van kötve; és hogy a lélek addig él a testben, ameddig tart ez a kapcsolat, amely szorosan egyben tartja őket. Ezt a kapcsolatot a szellemek alkotják, amelyeket a lélek első számú eszközeinek neveznek az előbb említett filozófusok és orvosok. Ezek a szellemek tehát hiányozni kezdenek, vagy mert egyáltalán nem jönnek létre, vagy mert tönkre mennek. Nem születnek meg a vér vagy a levegő hiánya miatt. Hiszen ezek a vér legkényesebb részéből és a belélegzett levegőből születnek meg. Levegő nélkül sosem maradhatunk, mert ha a tüdőnek a csöve jól van lezárva, akkor a levegő a szívből indulva az artériákon keresztül elterjed az egész testben, annak ellenére is, ha nem nagy mennyiségben lélegzünk be belőle. Ha a fulladásban meghal az ember, az nem a levegő teljes hiányából fakad, hanem a túlzott forróságból, a mely végbemegy a szellemekben a ventiláció megszűnése miatt. De a hiba a

vér miatt következik be, mert vagy a gyomor nem emészt (nem termel tápnedvet), vagy ez nem érkezik meg a májhoz, amely azt átalakítja vérré. Azon ok felderítése, hogy a tápnedv (a megemésztett étel) miért nem jut el a májhoz, orvosi feladat.

De az ok, amelyért a gyomor ezt nem állítja elő kettős: vagy mert nem kap ételt, vagy pedig mert annyira enervált, hogy nem képes átalakítani az ételt. De ennek a szervnek a gyógyítását az orvosokra kell bízni. Ezért én a városomba egészséges testű és jó adottságú embereket helyezek, akikkel megtörténhet, hogy nem jutnak táplálékhoz vagy mert nincs nekik, vagy azért mert tilos a számukra. Azért, hogy ez a tilalom is tilos legyen, erről törvénnyel kell gondoskodni. A tápláléknélküliségre az egyetlen orvosság az, hogyha van.

4. A szükséges feladatokról és dolgokról.

Tehát a városnak legyen enni és innivalója, ha élni akar és áldott lenni. És mivel az emberek szokás szerint kenyeret, veteményt, gyümölcsöt és húst használnak a táplálkozásra, inni pedig vagy bort, vagy vizet, vagy mesterséggel készített italokat isznak, a következő hét dolog összessége szükséges ahhoz, hogy az ember éljen, mégpedig akadályok nélkül éljen: mivel ezen dolgokból öt a földből születik, míg a másik kettőből az egyik a földből, a másik pedig a földből születő dolgokból vesz táplálékot, szükségszerűen annyi földterület kell, hogy elég legyen ezeknek a dolgoknak a termeléséhez és megtartásához, oly nagy bőségben, hogy bármiféle akadály nélkül tudja táplálni az egész várost. És mivel a föld, legalábbis a megművelés nélkül meddővé válik, s képtelenné arra, hogy sokáig terményt adjon, itt mutatkozik meg a földműveseknek, a pásztoroknak, a földművelésnek és az állattenyésztésnek a szükségessége. És mert az ilyen feladat nagyon fárasztó és megerőltető, olyan emberekre van szükség, akik izmosak és képesek elviselni a terheket. Azért hogy a

fáradtság miatt ne tudják visszautasítani a munkát, valamint, hogy a városlakók szabadabban tudjanak nekik parancsolni szükséges az is, hogy ezek szolgák legyenek.

És avégből, hogy az urak utasításai esetén, ne merészeljenek az ő parancsaiknak ellenszegülni, legyenek félénkek és gyáva természetűek, és ahogy mondani szokás legyenek szolgák saját természetük szerint. És amiatt, hogy amit nem tehet meg az egyén, ne tehesse meg a sokaság sem, és ne kezdjen lázadásba a gazdái ellen, ne legyen közöttük rokonság, mivel a rokonok sokkal könnyebben egyezsége jutnak egy cselekedetét illetően, a vér azonossága miatt, mint más emberek, akik távoli családokból valók. És azért, hogy az ellenállást, amit önállóan nem tudnának véghezvinni, ne valósítsák meg a szomszédos népek segítségével sem, ezeknek is hasonlóknak kell lennie a mi népünkhöz a lelkük gyávaságában és a vér különbözőségében. Most ez egy olyan fajta ember, aki előttünk haladva egyengeti az utat, amelyen megkönnyítve tudunk eljutni a mondott patakhoz. És mivel az ember a gabonát és a veteményes ételt (zöldséget) nem úgy akarja fogyasztani, ahogy az a földben terem, sem a húst, legyen akár nyers vagy főttlen, ezért maga köré vesz egy csapat molnárt, frangiceci, pistori, péket, hentest és szakácsot, akik úgy előkészítik ezeket a dolgokat, hogy étkezésre alkalmasak legyenek. És mert ezen mestereknek az ételek előkészítése során számos és különböző eszközre van szükségük, felsorakozik mögöttük a mesterek, kőfaragók, kőművesek, favágók, kovácsok azon másik sokasága, akik megcsinálják az előzőeknek a szükséges dolgokat. Mindezen dolgok, közelről vagy távolról hozzájárulnak a szellemek teremtéséhez, az élet orvosságaként, az ellen az első hiba ellen, amikor ezen nem születnek meg.

5. A város fekvéséről

Most rátérek a második hibára, mikor [a lelkek] azután, hogy megszületnek elpusztulnak; és ez kétféle módon szokott megtörténni: vagy a testen kívüli tiszta és természetes használatuk miatt, vagy mert elromlanak a testen belül. Elpusztulnak a testen belül vagy a túlzott sűrűség, vagy a túlzott ritkaság okából, vagy a lényegükkel ellentétes mérgező tulajdonságok miatt, vagy egyéb szerencsétlenségből kifolyólag semmisülnek meg.

A túlzott sűrűséget a hideg szokta okozni, úgy a külső, mint a belső. A ritkaságot ehhez hasonlóan a külső vagy a belső meleg okozza. A mérgező tulajdonság ugyanoly módon lehet külső vagy belső. És azért, hogy egy egészséges, természetes és jó hőmérsékletű testben a fent említett tulajdonságok közül – ha kívülről forrásuk nincsen – egyik se történhessen meg, ellenállva ezeknek a külső tulajdonságoknak, hasonlóan mi is ellenállunk, hogy a belsők ne mehessenek végbe. Ennélfogva hideg és meleg közt egy általános találkozási pontra fogunk jutni, ha városunkat olyan helyen alapítjuk meg, ahol a két minőség egyike sem rendkívüli és eltúlzott, de amely megtart a kettő között egy közbülső állapotot. Ez pedig a teljes negyedik éghajlati klíma a hozzákapcsolódó harmadik és ötödik övbeli részekkel. És ezért Etiópia városai és azok, amelyek túlzottan a Medve (égöv) alatt vannak, nem képesek teljes mértékben oltani a szomjúságukat a boldog folyóink vizében, mivel egyiket a túlzottan égető meleg, a másikat a nagymértékű hideg akadályozza ebben. Az évszakok, a tél és a nyár kivételes hidegét és melegét, még különlegesebb eszközökkel fogjuk majd orvosolni. A hidegnek ellenállunk, ha amennyire csak lehetséges, elkerüljük a nyugodt és békés hosszú téli évszakot, a szeleket, az esőket, a havat és a jeget, amely dolgoktól a falak, a házak tetői és a ruhák takarói védenek meg minket. És ebből kifolyólag születik meg a szükségessége a többféle mesterembernek: az építészeknek, a kőműveseknek, a kétkezi munkásoknak, a famunkásoknak, a kovácsoknak, a kemencemunkásoknak, kőfaragóknak, hogy készítsenek házakat; a szabóknak, a takácsnak, a gyapjúmunkásnak, szűcsnek, vargának és sok mindenki másnak ebből a fajtából, hogy csináljanak ruhákat. Elkerülni a nyár elviselhetetlen melegét

úgy lehet, ha könnyű öltözékbe bújva követjük az árnyékot, a hűvös levegőt és a szellőket. Árnyék és hűvösség a loggiákban van, és a földszinti szobákban, a fuvallatok pedig az olyan helyeken, ahol könnyen járhat a szél; ilyenek a kiugró és nyitott helyek, és épp emiatt kényelmesek a magas loggiák, amelyek elkészítésével az építészet fog foglalkozni. Azért, hogy az egész város rendelkezzen e kényelemmel, legyen a város egyik része egy kiemelkedő dombra építve, hogy átjárják a fuvallatok; és hogy ugyanezen helyen ne kelljen szembenézni a tél hidegségével, amely általában az ilyen helyeken még zordabb, a városrészben terüljön el egy síkságon, ahol a hideg nem lehet olyan nagy erejű. És egy ilyen elhelyezkedés nem csak a fent említett kényelemhez járul hozzá, de a kilátás kellemességéhez és még a város szilárdságához is. Ezen ok miatt dicsőítik napjainkban Veronát, és a múltban Athént. A szövetek könnyűsége, mivel nem nehezít el túlzottan, nagyban megvéd a meleg kellemetlenségétől. És nincs olyan, aki nem tudja, hogy a selyem kevésbé súlyos, mint a gyapjú vagy a len. E kényelem végett tehát társul hozzánk a kézművesek egy másik sora, akiknek az a feladata, hogy előkészítsék a selymet a városlakók használatára, akik meztelenül járva bármennyire is megkönnyebbülnének, mégis, mint ahogy a hideg kényszere ruhát rendel el számukra, úgy az erkölcsi erények közé feljegyzett szerénység szüksége is, amely a nyár folyamán is ruhával feldíszítve akarja őket látni. A külső mérgező hatás, úgy ahogy a hideg és a meleg, minden más helynél gyakrabban a levegőben keletkezik. Amely nem más, mint a levegőnek egy romlott és poshadt állapota, amely eltér a természetestől: ez meleg és párás, rothadó és pestises (dögvészes).

Tehát ha elkerüljük ezt az alkalmatlan levegőt és azon dolgokat, amelyek ezt előidézhetik, nem fog tudni kárt okozni az egészségünkben. Megronthatják a levegőt a mocsarak és az olyan fájú erdők, amelyek megtartják levelüket, mint amilyenek az örökzöldek (puszpángfák/bukszusok), babérok, borostyánok, ciprusok, fenyők és hasonlóak. Hasonlóképpen a zárt helyek – ahol a levegő nyugodt és így a szelek nem tudják azt

megtisztítani – akár egészségre ártalmassá is változtathatják a levegőt. A déli szél, amely meleg és párás nagymértékben árthat az egészségnek, továbbá még a nyugati szél is, lévén, hogy ez a déli széllel együtt egyazon hőmérsékletnek második helyén van. Tehát, ha mi egészséges és romlatlan levegőt akarunk, és olyat, ami megtartja nekünk az életet annak természetes állapotában, akkor elhagyjuk azon helyeket, ahol egy vagy több ilyen hiba felfedezhető. És városunk építésére olyan helyet fogunk választani, amely a fent említettekkel teljes ellentétben áll. Mivel az ellentét a legjobb és az egyedüli orvosság a saját ellentettjére.

Következésképpen olyan helyeket fogunk választani, ahol nincsenek lápok és egyéb posványos és iszapos vizek, amelyek híján vannak a fent említett erdőknek, amelyek magasak és nyitottak, és amelyeket bejár a keleti és az északi szél. De mivel az egészség nem csak a fent említett okok miatt romlik el, hanem még életmódunktól is, és a zűrzavaroktól, amelyek minden nap meg esnek, és egyéb számtalan véletlentől, amelyek velünk megtörténnek, amelyek sem a hidegtől, sem a melegtől, sem a rossz levegőtől nem származnak, ezért kellene más fajta mesterek is, akik ezekkel a bajokkal szembeszállnak, és akik segítségével, ezen dolgok erőszakoskodásától megszabadulunk. Ők a természettudós orvosok, a sebészek és az ő borbély asszisztenseik, a fürdős segédek és aromaterapistáik.

6. A népességről és ennek egyenlőségéről

Ezek az elbeszélte módok azok, amelyekkel képesek vagyunk orvosolni az apránként végbemenő elpusztulását a mi éltető szellemünknek. Az ő azonnali elenyészésük, amely a testtől való elszakadásuk második módja volt, akkor történik meg, ha az embert megölik valamilyen ok miatt. Ez megtörténhet egy ellenséges állampolgár által, aki vagy közösségi, vagy magánember, vagy egy külső ellenség által, aki vagy az egész városnak a közös ellensége, vagy a magánellensége valakinek. Vagy pedig véletlenül hal meg, amelyről lévén,

hogy a hatalmunk felett áll, nem lehet bizonyosan nyilatkozni. De a házi és városi ellenségről beszélve, én azt mondom, hogy a büntetéstől való félelem visszatartja őt a lelke rosszaságának megvalósításától és a szeretet, amellyel a városlakók viseltetnek egymás iránt, eltávolítja őt a rossz lélektől. Nem lesznek tehát a városunkban személyes ellenségeskedések, ha a városlakók között szeretet honol. Mivel a szeretet csak az ismert dolgok iránt születik meg ezért szükséges, hogy a városlakók hírekkel rendelkezzenek egymásról. Ez a dolog inkább egy közepes nagyságú néptömegben tud megvalósulni, semmint egy megszámlálhatatlanban, és itt még könnyebben akkor, ha a sokadalom nem összevissza helyezkedik el, hanem nemzetség szerint megkülönböztetve. Az efféle felosztásról szóló első említések Egyiptomba, Sesostre idejére nyúlnak vissza.

A mi városunk tehát nem lehet tele végtelen számú sokasággal, csak épp annyival, hogy ők mindannyian egymás között könnyedén meg tudjanak ismerkedni. És hogy ez még inkább megtörténhessen, különböző vér és nemzetség szerint lesznek elkülönítve. És azért, hogy a kölcsönös szeretet gyökere növekedjék, és hogy olyan kiválóságra jusson, amely tökéletes gyümölcsöt terem, azt akarom, hogy az emberek közlakomákon vendégeskedjenek, amelyeket nyilvánosan, a közösség körében legalább havonta egyszer megtartanak, Italonak, Olaszország királyának antik szokása szerint, aki mindenki előtt először léptette életbe ezt a szokást. A közterületeken tehát legyenek kijelölve nyilvános helyek, ahol ezeket a lakomákat meg lehet ünnepelni és a közösből, a város területéből legyen egy rész, amelynek a terményei kizárólag ennek a célnak lesznek szentelve. És hogy az irigység férgé ne rágja meg ezt a már megszületett és felnőtt növényt, a körülötte levő föld az egyenlőség nyugodt vizével legyen megöntözve, úgy a magántulajdonban, mint a méltóságokban. Ez azt hiszem, meg fogja akadályozni, hogy megszülessenek ezek az átkozott férgek, amelyek harapásaikkal felszabdalják az önmagában egységes növényt, végül elfogyasztják egész a gyökeréig, ami aztán szükségszerűen a növény teljes pusztulását okozza.

7. A törvényekről és a hatósági személyekről

Ha lenne néhány ág, amely nem az egész fa közös táplálásával – ahogy már mondtuk – , hanem a saját rossz természetével táplálná magát és ezzel a környezőknek is ártani szándékozna, ezt az ágat vassal le kell metszeni és teljességgel el kell távolítani a többi társaságából. Ez a szent és sérthetetlen törvényektől való félelem, ami – mint megmondtuk – megakadályozza, hogy valaki lelke gonoszságának és keserűségének megvalósításával megkárosítson másokat. A törvények tényleges kivitelezésével az intézők, a hatósági személyek és a bírók vannak megbízva, akikből egy hosszú csoportja származik a vádlóknak (ügyészeknek), az ügyvédeknek, képviselőknek, jegyzőknek, törvényszolgáknak, rendfenntartóknak, poroszlóknak és más hasonló embereknek.

És ők a gyógyszer a személyes házi ellenségeskedésekre. De azok, akik gyűlölködnek és ellenségeskednek a közösséggel és a város egyetemes békéjével szemben, amelyből aztán viszályok, lázadások és polgárháborúk születnek, azért teszik ezt, mert az uralkodás utáni sóvárgás űzi és hajtja őket. Tehát, hogy ne legyen félnivaló a népi forrongásoktól és felkelésektől, minden polgárnak álljon hatalmában az uralkodás, vagy a város kormányozása; hiszen az valójában az igazi polgár, aki részt vesz a tisztségekben és a közigazgatásban.

De mivel az összes polgár egyazon időben nem rendelkezhet tisztséggel, az a megfelelő, hogy ezt felváltva csinálják, és egyik a másik után váljon előljáróvá. És mivel az egész köztársaság boldogulása a vezetőktől függ és az ő bölcsességük által őrződik meg, az szükséges, hogy azok akik a várost irányítják a legkörültekintőbbek és a legbölcsebbek legyenek.

8. A város kormányzásáról

A bölcsesség részben a természetből, részben a tapasztalatból fakad. Az, amelyik a természettől való, a fiatalokban és az idősökben egyaránt megtalálható, azonban az, amelyik a tapasztalás útján szerzhető meg, csak az idősöknél és a már az évek során gyakorlatot szerzetteknel látható, akiknek a hosszú élet már megtanította a világ dolgainak kezelését. Tehát a város vezetésére a legidősebbeket kell választani, a fiatalokat pedig gondozni kell, azért, hogy először megtanulják milyen szabályozva lenni, és csak utána szabályozzanak másokat, így lesz mindegyik másiknál boldogabb az a köztársaság, akinek vezetői mielőtt még irányítanak, jól megtanulják, hogy milyen irányítás alatt élni.

Meg fog szűnni az összes társas viszály és véleménykülönbség, ha a fiatalkori ambíciók tüze az uralkodás biztos reményétől lesz csökkentve. És ezek az orvosságok, amelyek megtisztítják a városunk testét az összes olyan rossz érzéstől, amely néhány kivételes tagnak vagy magának az egésznek fájdalmat és szenvedést okozhat.

9. A város védelméről és a katonai szolgálatról

De hogyan tud majd védekezni a polgárunk a saját városában egy idegen ellenségtől? Természetesen úgy, hogy megfélemlíti az idegent azon törvények szigorúságával, amelyet azok ellen hoztak, akik idegenként a városunkban egy ilyen támadás elkövetésére vágyódnának. De a város hogyan tud óvakodni egy ellenséges hadseregtől? Kétségtelenül fegyverekkel, amelyek, mivel magukban harcolni nem tudnak, megkövetelik az őket használó emberek jelenlétét, akikben az akarat, a bátorság és erő is egyaránt meg van ahhoz, hogy felvegyék a harcot az ellenséggel. A bátorság és az erő pályás kortól kezdve jelen van, bár

ezeket olykor a gyakorlás és a megvalósítás tovább erősíti. A fenti tulajdonságok – a bennük lévő erények hatalmas forrósága miatt – a legdélcegebb fiatalokban érhetők tetten. A bennük levő akaratot a saját és a haza jóléte iránti szeretet szüli. A saját jólét szeretete ösztönözní fogja a városlakókat az önvédelemre, ha mindenki a magántulajdonának egyik felét a terület határában, a másik felét a városhoz közelebb birtokolja. Hiszen sok esetben az, akinek nem lenne tulajdonrésze a határnál, az nem törődne azok megsegítésével, akiknek van, míg azok, akiknek van, nagyon gyakran egyezsége jutnának az ellenséggel azért, hogy elkerüljék saját pusztulásukat. A szándékoknak eme különbözőségéből aztán szükségszerűen következne mindenkinek az egyetemes elpusztulása. De ahol mindenkinek van gondja a határon lévő területekre, ott egyesült lélekkel és erővel vennék fel a harcot az ellenséggel. Azért, hogy ez a szövetség megszülessen és fennmaradjon, a törvényhozó a fent említett módon ossza szét a javakat. A közjó szeretete pedig találni fog az ellenség haragjával szembeszegülni kész lelkeket, ha minden védő ugyanabban a hazában született. Ezért a városunk a saját védelmére nem vezet majd zsoldos katonákat, ellenben saját fiait használja, akik, úgy, mint egy édesanya, még gyengédebb szeretettel és még felhevültebb vággyal fogják őrizni azt minden külső támadástól, és annak védelméért szívesebben teszik ki magukat a halálnak. És ebből a szükségből születik a harcosok felfegyverzett csapata, akik a földet, ahonnan származnak a halálukig védik, és nem úgy, mint a Cadmoiak vagy a Giasone-iek, akik maguk között gyilkoltak. És hogy, majd egykoron, ezek a nagylelkű szülöttek az anyai otthon ölében ne lehessenek elnyomva az ellenség sokkal nagyobb számú sokaságától, amely vagy a tenger vagy a szárazföld felől jönne megtámadni őket, szükséges, hogy legyenek olyan eszközeik, amelyekkel meg tudják védeni magukat. És pedig, ha az ellenséges csapat a szárazföld felől jönne, három dolog kellene ahhoz, hogy védve legyenek: Elsőként a vidék elhelyezkedése, vagy legalább a terület határa – mely hegyes, köves, kietlen és vízbőség nélküli kell, hogy legyen – fog arra szolgálni, hogy ne hagyják megközelíteni várost. Víz annyi legyen, hogy



csak a terület jószágainak jusson, az ellenségnek ne, azért, hogy egy nagy sereg számára nehéz legyen a bejutás, és ha egyszer be is jut oda, hajtva a szomszomságtól rá legyen kényszerítve a visszavonulásra. És ha ezek a dolgok nem lennének elegendőek, hogy elkergessük az ellenséget, és továbbra is ott maradna, és megközelítené a várost, azért, hogy ne tudjon egyetlen végzetes csapással hatalomra jutni, akadályképpen falakat kellene emelni, amelyek késleltetik és visszatartják az ellenség haragját. És hogy könnyű csapatokkal ezeket meg ne ostromolják, vagy más módon rajtuk túl ne jussanak, árokkal kellene ezeket körbe venni. De azért, hogy semmiképp se lehessen leverni a falakat, tökéletes dolog lenne a várost egy olyan helyre építeni, amelynek a szárazföld felőli részénél lenne egy mély szakadék. És ha még az ellenség közelítene is, és megpróbálná legyőzni az összes nehézséget, a harcosok feladata lenne, hogy bentről visszaverjék őket. És ezt kétféle módon lehet megtenni: vagy a falnál állva, vagy pedig kijőve, ha a falnál állva, akkor vagy távolról, vagy közelről. Távolról, szükség lenne a tüzérségre, puszkákra, lándzsásokra és az íjakra. Közelről szükség lenne – ennek megfelelően – különféle szűrő fegyverekre, kardokra és törökre. És hogy minél tovább tudják az ellenséget támadni, szükséges lenne arra, hogy magukat a sérülésektől megóvják. Ezt megtehetik *arme di dosso*-val (védőruha?), amelyek a mellvérték, *anime*-k, *corracine*-k, *giacchi*-k és hasonlóak. És ezek a szükségletek vonzzák a városba a mesteremberek, a tüzérek, az íjászok (*balestreieri*, *arcieri*), a fegyverkovácsok és a kardművesek sokaságát. Kijőve a városból, vagy gyalog mennek, vagy lóháton, és vagy távolról támadnak, vagy pedig közelről kezdenek csatát. Az egyik, illetve a másik esetben is ugyanazokat a gyalogfegyvereket használják, amelyekkel a falakat is védik. A lovagok nagy része még olyan fegyvereket is igénybe vesz, amelyekkel közelről vágni is lehet. És a lovagoknak még van lovuk is, amelynek gondozása maga után vonja a mestereknek, a patkolóknak, a fegyverkovácsoknak, a nyeregkészítőknek, a lókereskedőknek és másoknak a különféle fajtáját. Ezek tehát azok az emberek és eszközök, akik a szárazföldi ellenséggel szemben

biztosítják a védelmet. A tenger felől támadók ellen (mivel rá vagyunk kényszerítve, mint ahogy az majd látható lesz, hogy tengerparti várost építsünk magunknak) részben a hely, részben az emberek fogják őrizni a várost, amelytől én fekvésileg azt várom el, hogy legyen egy öble, és hogy az öböl szája szoros legyen, és hogy mindkét oldalon álljon egy vár, amely megakadályozhatja az ellenséges hadsereg bejutását. Az emberek védekezése tehát úgy történik, hogy vagy bent maradnak a várakban és a városban, vagy védik a falakat, vagy kijönnek az ellenség ellen. Ezt (a védekezést) a tengeren nem lehet máshogy véghezvinni csak hajókkal és evezős gályákkal, amelyek lapátjaihoz az erre kiválasztott parasztok kerülnek. A hajók és az evezősök építése végett a városban lesznek hajóépítők, lapátkészítők, kötélfonók, takácsok, és más hasonló mesteremberek, akiknek köszönhetően a hadsereg csatasorba tud állni. És a terület bővelkedni fog alkalmas faanyagban ahhoz, hogy egy ilyen hadsereg árbocai elkészülhessenek.

10. A kereskedelemről és a vallásról.

Mivel a háborúkat (főleg ha sokáig tartanak) illetve az egyéb tevékenységeket és középületeket a kiadásaikból fedezik, és mivel erre oly nagy összeg megy el, amelyet pusztán a területből és a földbirtokokból nem lehet elégséggel előteremteni, ezért célszerű, ha a városban vannak olyan emberek, akik magukat a kereskedelem és az üzletelés egyéni gyakorlatának szentelik, és amiből kifolyólag – a vámok és a jogos pénzbeszedések miatt – ez a közösség anyagilag gyarapodni tud, hogy aztán képes legyen fedezni kiadásait.

És az senki előtt nem titok, hogy a tengeri kereskedelem nagyobb jövedelmet hoz és könnyebben is megvalósítható, mint a szárazföldi. Ezért, a kereskedőink nagyobb kényelme végett, a tengerpartra fogjuk helyezni városunkat, amelyen belül – a megfelelő részben – ki lesznek jelölve a kereskedők helyei, úgy, mint a terek, piacok, pultok, fogadók, üzletek.

Amely dolgok nem csak szükségesek, de sokat hozzátesznek a város ékességéhez is. És mivel a vallás a lelkünkben természetesen van megtelepedve, sohasem létezett olyan ember, akinek – vagy a törvény, vagy a saját választása szerint –, ne lett volna valamiféle Isten képe, és azt ne imádta volna. Olyannyira, hogy teljes bizonyossággal mondható, hogy a vallás nem kevésbé sajátja az embernek, mint az, hogy természetes hajlama és szeretete szerint társaságban éljen. Azonban mégis szükséges, hogy az összes polgár lelki kielégülése végett legyenek a városban olyan személyek, akik megtanítják az isteni törvényeket, és elvégzik a szertartásokat, és az áldozatokkal jóindulatúvá és engesztelhetővé teszik az isteneket. És ezért a közösség építsen bazilikákat és templomokat, ahol lehet imádni az Istent.

11. A város tagjairól és részeiről.

Most az egész eddigi fejtegetésből könnyen levezethető, hogy egy boldog város létrehozásához hatféle ember szükségeltetik. Először a parasztok, akik előttünk menve egyengetik és előkészítik azt az utat, ami a fent említett boldog folyó vizéhez vezet minket. A másodikkak a mesteremberek, akik elkészítik azokat a járműveket és kocsikat; illetve irányítják azon lovakat és öszvéreket, amelyek hátán – sokkal kevesebb fáradtsággal – eljutunk a patakhoz. A harmadikkak a kereskedők, akik iparukkal megkönnyítik nekünk a haladást, és munkájukkal gyakran megsegítenek minket szükségleteinkben. Ezek mellett vannak a harcosok, akik a veszélyekben saját életükkel vigyázzák mindenki más életét. És rajtuk túl, vannak még a mennyei folyó boldog vizei felé haladó nagyszámú sokadalom bírói és vezetői. A hatodik helyen a papok vannak, akik imádságukkal azon fáradoznak, hogy az isteni jóindulatnak és kegynek köszönhetően ez a nép kilépjen a magányból és a pusztaságból, és eljusson azon vizekkel teli földre, amelyek a tejnél és a méznél is jóval ízletesebbek és kellemesebbek.

Ez az előbb említett hatféle ember, akik együttesen kezdtek bele ebbe az oly fáradtságos útba, egyaránt inni fog a mennyei vizekből?

Természetesen mindazok, akikre vonatkozik a boldogság fogalma, eltelnek majd a vizekkel, és boldogok lesznek. Nem tartozik közéjük, elsőként, a földművesek sokasága, akik hogy megérjék az öregkort nincsenek számos nehézség híján, sőt egész életükben azon fáradoznak, hogy életben tartsák magukat és másokat. Ezen akadályok miatt nem tudják magukévá tenni azon virtusok ténykedését és szokásait, amelyek utolsó lépésként, eljuttatnak minket a üdvözüléshez. Ugyanezen okból, a mesteremberek sem lesznek a boldogok társaságában, lévén, hogy egész életüket kényelmetlenül és elfoglaltan élik, azért hogy kényelembe helyezzenek, és szabaddá tegyenek másokat. Ez úgy elfárasztja, és olyan kimerültté teszi őket, hogy már nincs többé erejük arra, hogy felmásszanak az erény meredek és fárasztó hegyére. Ugyanúgy a kereskedők csoportja is – amely egész életét a bizonytalan tenger veszélyes gyötrelmei között éli – felhagy a biztos és mozdulatlan hegyre való feljutással, amelynek csúcsán a boldogságnak paradicsoma és azon örömei vannak, amelyektől ez a három embertípus meg van fosztva, és el van tiltva. A másik három rend, vagyis a harcosok, a kormányzók és a papok sokáig élhetnek, lévén, hogy a számukra szükséges dolgokról az előbb említett három rend gondoskodik, olyannyira, hogy nyugodt szellemmel és az élelem megszerzése utáni aggodalom nélkül ajándékozhatják egész lelküket a világi és a kontemplatív erényeknek. Ezért, ha egy boldog várost akarunk alapítani, lévén, hogy az első három fáradtságos rend nem öltheti magára az esküvői ruhát, és ülhet le a terített asztalhoz az így felöltözötttekkel, nem fognak a lakoma résztvevői közé tartozni. De ezen a lakomán egyesek szakácsként fognak szolgálni, mások, mint ételhordozók, és lesznek, akiknek a késekről és a serlegekről kell majd gondoskodnia.

A szavam úgy szól, hogy a parasztok, a mesteremberek és a kereskedők rendjei, mivelhogy nem lehetnek áldottak az előbb említett okok miatt, nem fognak a város üdvözült

részéhez tartozni, és következésképpen nem fogják élvezni annak összes kiváltságát sem, és ezért nem lehet őket polgárnak sem hívni, mivel polgárokon igazából csak azokat kell érteni, akik az előbb említett esküvői lakomákon helyet foglalnak. És ez okból az elsőbbség, a gazdagság és a kényelem mind az övék lesz, míg a szolgálat, az erőlködés, és a fáradozás mind azé a többié. És ha néhányan ezeket a város részeinek is akarnák hívni, lévén, hogy a város nem tud megenni nélkülük, én örömmel megengedem nekik ezt a nevet, azt értve alatta azonban, hogy nekik abban olyan szerepük van, mint amilyen a földművesnek, a szolgának és a házitanítónak egy magánháiban, meghagyva a papoknak, a bírónak és a harcosoknak a családapai, anyai, és gyermeki szerepkört.

Végeredményben azt mondom, hogy a városunk két részből áll: az egyik szolgai és nyomorúságos, a másik gazdag és boldog. Ezt hívjuk voltaképpen polgárságnak, mivel ők a birtokosai és érdekeltjei a köztársasági javoknak és tisztségeknek.

12. A polgárok boldogságáról

Most a három részből, amelyekkel mi meghatározni véltük a boldogságot, eddig mindössze az utolsó kettőről volt érvelés, vagyis azokról a dolgokról, amelyekkel sokáig megmarad az életünk, és azokról, melyek képessé tesznek minket arra, hogy az életünket kényelemben és mindenféle akadályok nélkül irányítsuk. Most jutunk a harmadikhoz, és meglátjuk, hogy a polgár, hogyan tud olyan kitűnővé válni az erkölcsi és szellemi erényekben, hogy ezek segítségével boldog lehessen és ihasson az égi folyó vizeiből. Mivel a boldogság – leginkább és legteljesebb módon – az erények ténykedésében van, szükséges, hogy a polgáraink először erényesek legyenek, hogyha boldogok akarnak lenni. Az erény elsajátításához szükségszerűen három adottság kell: a természeté, mivel az emberi természet elődleges szerepe az, hogy képessé tegyen engem az erényekre. A második a szokásé, amely

az értelemről irányítva megtisztít engem a lelkem érzéseitől, a tisztátalanságoktól, az aljas és tisztességtelen vágyaktól. A harmadik adottság az értelemé, mivelhogy a szokásokon túl, sok esetben az értelem győz meg néhány dolgról, amelyek jobbnak bizonyulnak azoknál, mint amiket régi és bevett szokás szerint csinálnak. Az első (adottság) teljesen a természettől van, míg a második teljesen a törvények alkotójától. A harmadikban mindegyiknek része van. Mivel az értelem jósága részben a természet ajándéka, részben pedig a törvényhozó által elrendelt tudományokon keresztül elsajátított szokásokból származik. Szükséges, hogy a törvényhozó – ha a népét boldogságra óhajtja vezetni –, tekintettel legyen az ember lelkére és tudja, hogy annak van egy része, amely magától ésszerű, és tudja ugyanerről, hogy ennek egyik része gyakorlati, a másik spekulatív. És tudja arról a részről is, amelyik természeténél fogva értelem nélküli, hogy van egy alkalmas darabkája, ami engedelmeskedik az értelemnek, amelyben az összes emberi érzelem lakozik.

És azon túl, tartsa fejből a földi dolgok milyenségét [minőségét] és lássa, hogy mások a szükségesek, mások a hasznosak, és megint mások a tisztességes dolgok. És figyeljen oda azon létállapotokra, amelyek között a mi életünk folyamatosan forog: és ezek vagy a pihenés vagy a munka, vagy a béke vagy a háború. És mivel – a kiinduló feltételezés szerint – neki az a dolga, hogy boldoggá tegye a polgárait, ami a legfőbb jó számunkra, ezért célszerű, hogy az összes említett dolog közül ő a legjobbakat válassza, és ezekben helyezze céljait és pihenését.

De nem elhanyagolva viszont a más dolgokat, hanem eljutva ezeken keresztül lépésről lépésre a kitűnőség és tökéletesség határáig. A lélek képességei között, tehát a legerősebb és legkiválóbb a spekulatív, következésképp szükséges, hogy ő [a törvényhozó] rendíthetetlen legyen ebben. Járjon a városiak előtt mind a gyakorlati, mind azon lélek rész magvalósításában is, ahol a lelkünk minden érzésének az alapja van. A dolgok milyenségében [minőségében] még legyen arra gondja, hogy népét törvényekkel és szokásokkal irányítsa, szükségesnek és hasznosnak ítélve meg a tisztességes dolgokat, amelyek a legmagasabb és a

legfelsőbb helyre vannak helyezve. Hasonlóan, az élet állapotaiban elsődlegesen nevelje őket a pihenésre és a békére, mint a legjobb dolgokra, ne hagyja viszont, hogy elkerüljék a munkát és a háborút, mivel a szükség szerint, azért, hogy végre elnyerjék a békét és a pihenést háborúskodhatnak és hódíthatnak. Ezért ő inkább a tisztességes, mint a hasznos dolgokhoz fogja őket szoktatni, és inkább azokhoz az erényekhez, amelyek a béke sajátjai és nem azokhoz, amelyek a háborúké. És még inkább azokhoz, amelyek mind a két állapotban fontosak, mint az értelem, az igazságosság, a mértékletesség és hasonlóak, és nem azokhoz, amelyek csak az egyikben, és jobban szereti őket spekulatívvá mint gyakorlativá tenni. És minthogy az ember két részből áll, testből és lélekből, úgy a lélek is két részből áll, racionálisból és irracionálisból. És mint ahogyan a test a lélek számára van és időben fiatalabb nála, úgy van az irracionális rész is, amely a testtel kevert, a racionális szolgálatára, és hamarabb kezd el tevékenykedni, mint a racionális, amely az ember fejlődésének utolsó lépése. De úgy illő, hogy a törvények alkotója, amennyire csak lehet, először a polgárai testével törődjön, és csak aztán a lelkével.

13. A gyerekek nemzéséről

A test a nemzésből származik. A törvényhozó a testtel ettől kezdve fog törödni. És mivel a gyerekek, akik világra jönnek apától és anyától származnak, az szükséges, hogy a törvényhozónak a gondolata először feljűk forduljon, mivel a gyerek nemzéséhez az apának a magja és az anyának - az orvosok szerint - a magja és a vére járul hozzá. A szűlűttek egészségéhez és erejéhez szükséges, hogy mindegyiknek a magja és a nőnek a vére egészséges és végtelenűl forró legyen. Mivel minden következmény minűsűgileg egyenűrtékű azzal a dologgal, amibűl származik. Egzűsűsűges lesz a mag, ha egzűsűsűges testbűl jűn, és ehhez hasonlóan erűs lesz, ha erűsbűl. És akkor erűs, ha természetes állapotában, annyira

forró, amennyire csak lehet, ez pedig akkor van, amikor az ember az élete virágát éli, ami a férfinál harmincöt és negyvenkilenc, a nőnél pedig tizennyolc és negyven év között van. És bár a nők tizennégytől ötven éves korig képesek a nemzésre, mégis a mag és a vér, tizennyolc éves kor előtt – a kornak a gyengesége miatt – nagyon erőtlenséges és nyirkos, negyven éves kor után pedig nagyon kihűl. És ugyanígy a férfinak jobb lesz a magja a fent mondott időben, mint az azt megelőző vagy követő korban. Noha ő is, tizennégy éves kortól hetven éves korig alkalmas a nemzésre. Azonban a mi köztársaságunkban a férfiak és a nők ebben a bizonyos korban házasodjanak meg egymás között. És ugyanezen ok miatt abban a sajátos időpontban egyesüljenek a nemzés aktusában, amikor a természetes hév nincs legyengülve, mint a nyár során, hanem mikor erősen koncentrált, mint télen, és amikor ez [a természetes hév] más tevékenységgel nincs elfoglalva, mint amikor befejezi az emésztés első fázisát, mivel azon munkálkodva, kevesebbet tud foglalkozni a másikkal, épp úgy, mint akkor, amikor az emésztés mindhárom fázisát befejezte, és túl bágyadt, mert a teste kiéhezett és a nyirkosság kiürült az edényekből, amelyben a hév, éppen mint saját ágyában pihen és fennmarad. És mivel a táplálkozás azon saját anyagának a helyreállítása, amelyet a meleg emészt fel, és mivel a fogantatás után az embrió is ugyanazzal a táplálékkal táplálkozik, mint az anyja, az ő étkezése törvény szerint legyen szabályozva és csak olyan dolgokat egyen, amelyek nem ártanak, hanem hozzájárulnak a sarjadék testrészeinek az egészségéhez és erejéhez. Ilyenek leginkább a szaftos és meleg, könnyű emésztésű és nagy tápértékű ételek. És mint ahogy mondtuk, a gyerekeknek – mind a saját boldogsága, mind a köztársaság szolgálatai végett – egészségesen és erősen kell megszületnie. És eme mindkét tulajdonság a természetes és erős melegből származik, ezért nem szabad, hogy az anya a fia táplálása miatt csökkentse, sem hogy túlságosan növelje saját erejét, és nem kell elgyengítenie a gyereket melankólikusságával és tétlenségével, sem megerőltetni őt a túlzott fáradtságával. De a törvényhozó rendeletben parancsolja meg a terhes nőknek, hogy gyakran látogassák a

templomot. Ez egy olyan tevékenység, amelyben nem végeznek olyan túlzott testmozgást, ami árthatna a megfogant gyerekeknek, azonban növeli a hitet és jámborságot az Isten iránt, akinek a kegyelme híján egyetlen dolog sem lehet jó. És ezen túl ez a gyakorlat alkalmat ad a nőknek arra, hogy látva a városnak ilyen és olyan dolgait elúzzék maguktól az unalmas gondolatokat, és vidámak maradjanak.

14. A gyerekek nevelése

A szülés után, a kisgyerek a szükséges dolgokkal legyen táplálva, oly módon, hogy az ő törekeny testecskéje meg ne sérüljön. És ez akkor valósul meg, ha az étel, amit kap lágy lesz, és olyan, ami könnyen emészthető. És ehhez annál alkalmasabbat, mint a tej, nem is lehet találni. Az élethez, az egészséghez és az állhatatossághoz szükséges hasznos dolgok közé tartoznak azok, amelyek megőrzik, és elevenen tartják a belső tüzet. Efféle dolog, ha mérsékelt hidegnek tesszük ki a gyereket, mivel a meleg, a saját ellentététől megtámadva még inkább az erények megvalósítására tör, és nem hagyja magát a lustálkodással elbágyasztani. Ezt a sírás is nagyban segíti.

És eme fent említett módokat tartsák meg a gyereknevelésben az ötödik életévig, innentől kezdve pedig – hét éves korig – a törvény által kell hozzászoktatni a gyereket, hogy olyan dolgokat halljon és lásson, amelyek a test és a lélek tökéletességéhez szükségesek. A fizikai gyakorlatok szükségesek a testnek, ezért a cél érdekében rendezzenek játékokat a városban, ahol a városlakók életkor szerint gyakorlatoznak. És legyen minden játék szabad emberhez méltó, vagy ahogy manapság mondjuk "úriembernek" való. És affélék lesznek mindazok, amelyek nem alakítják alkalmatlanná a testet a virtusok tevékenységére. Ez mindaz, amivel a törvényhozó – megparancsolva a szokásokat – hozzá tud járulni a test jólétéhez.

15. A gyerekek képzéséről.

A törvényhozó hasonlóan javára lehet a léleknek is, és elvezetheti azt annak teljességéhez: vagy úgy, hogy elzárja a bűnhöz vezető utat, vagy úgy, hogy arra ösztönzi a lelket, hogy a zord hegy meredek oldalának kezdjen, amelynek a csúcsán az erény gyönyörűségeinek paradicsoma van.

A [törvényhozó a] lélek előtt minden alkalommal elzárja a bűn útját, mikor a büntetéstől való nagy félelem miatt távol tartja a gyerekeket a bűnös és tisztességtelen dolgok látványától és hallásától. És emiatt tartsa őket vissza attól, hogy pajzán képeket nézzenek, és komédiákat és más hasonló költeményeket hallgassanak, és még inkább attól, hogy ezeket elő is adják, azért, hogy egyszerű és tiszta lelkükben ne maradjon belevésődve egy olyan csúnya és káros lenyomat, amelyet – mivel az első volt – onnan már többé lemosni nem lehet. Nyilvánosan büntessék meg a lakomákon, vagy a tereken; szidalmazó szavakkal, vagy korbácsütéssel azokat, akik férfikorban lévén, gyerekek jelenlétében tettek vagy mondtak valami tisztességtelent vagy egyéb olyan dicséretre nem méltó dolgot, amely megfertőzhetné az ő lelküket.

Ösztönözni fogja őket arra, hogy az erény útjára lépjenek, a büntől való büntetés félelmével és a dicsőséges jutalomnak azzal a reményével, amelyet az erény szokott biztosítani azoknak, akik az ő paradicsomába jutottak. És ez a legfőbb öröm és a legfőbb boldogság, amit ebben az életben elérni lehet. És mert a fiatalok, a szellem erőtlensége miatt, nem tudják sem a büntetést, sem a jutalmat tökéletesen megérteni, a törvényhozó rendeljen el nyilvános helyeket, ahol morális erkölcsökre nevelik és oktatják őket; előírásokkal és példákkal, amelyek benyomást gyakorolva a törekeny lélekre azt teljesen megformálják, és a saját képükre alakítják oly módon, hogy azt már csak nehezen lehet letörölni. Ez mindaz, ami

hozzátartozik az erkölcsi erényekhez. A szellemi erkölcsökhöz még tudni kell, hogy minden ismeretünk – amely vagy az érzékszervekből indul, vagy a lelkünkkel együtt született axiómákból – vagy a hallással, vagy a látással (ezek minden másnál nemesebb érzékek, mert a többiek inkább a testhez, mint a lélekhez tartoznak), vagy a megértéssel nyitja meg az utat a spekulációhoz: zenét hallgatván a hallással, amelynek kellemessége folytán az áhítózó lélekben felkél a vágy, hogy megismerje a – közeli és távoli – okait az efféle dallamnak. Ehhez hasonlóan a szép teremtmények látványa is megszüli benne a vágyat, hogy megtudja, miként vannak elhelyezve azon részek, amelyekből ennyi szépség árad, és hogy ezeknek ki az alkotója. És ez okból a törvényhozó foglalja törvénybe, hogy nyilvánosan tanítsanak nekik zenét és festészetet azért, hogy efféle vágyat ébresszen a fiatalok kebelében.

És mint ahogy ez a két érzék megjeleníti saját képeit az intellektusnak – amelyből majd a teljességhez jutnak –, úgy a filozófia is, – amelyben az intellektus kitárja szárnyainak erejét – elvezeti a tökéletességhez azt a vágyat, amely az ember lelkében a zenéből és a szépből született. Amelyet, lévén, hogy manapság ez a könyvekben jobban le van fektetve, mint bárhol másutt, a mi fiataljaink meg fognak tudni tanulni. Ehhez azonban szükséges, hogy ismerjék a grammatikát. Amely tehát csatlakozzon az előbb említett kettőhöz, azért hogy a gyerekek ezt is elsajátítsák. Ez a három dolog – én azt mondom – azon túl, hogy szükségesek a lélek tökéletessé válásához, számos dologban, köz és magándolgokban egyaránt nagyon hasznosak, mivel a festészet – a város és minden magánember számára – sok fontos rajz elkészítésére szolgálhat. A nyelvtan is szükség a magán és közügyekben egyaránt, úgy, mint a törvényekről szóló értekezésekben, a levélben történő értesítésekben és máshol. A zene hasonlóképpen nagyon hasznos a lelkünk ösztönzésében, megnyugtatózásában és rendbetevésében. Mivel a fríg zene felmelegíti a lelkünket és feltölti ihlettel, a Lídia megnyugtatója, és szelíddé teszi, a Dória egy közbülső állapotba helyezi, a Hipolidia, aztán, szomorúvá és panaszossá teszi. És bár manapság ezek a zenék közöttünk nem is igen

ismertek, mégis a mieink is képesek (amint ez bizonyított nap, mint nap) mélyen megindítani a lelkünket. És van néhány, amely hatásaiban meglehetősen hasonlít az antik zenékhez: a Franciák a fríghez, a Nápolyiak a Lídiahoz, a Lombardok a Doriahoz. De mivel mindig a *középet* kell előnybe részesíteni az ő szélsőségeivel szemben, mivel az erény öbenne nyugszik, jobb lenne, ha a fiatalok elsődlegesen a Doriát szokták meg, vagy annak változatát a Lombardot, amely mind között középen áll, azért, hogy lelküket abban a középső állapotban tartsák meg. Ezen túl, mivel a boldogság a mi legfőbb jónk és mivel minden jó, nekünk örömet és boldogságot okoz, ezért a boldogság ugyanígy minket nem fájdalomban és szomorúságban fog tartani, hanem vidáman és jókedvűen. Amely dolog eléréséhez kitűnő eszköz lesz a zene. Azonban a már *boldogok* között, akik már nem gyerekek, úgy a helyes, ha mindenféle zene helyet kap a bankettokon, a nyilvános ünnepeken és a magán helyiségekben.

16. A világ legimádottabb városa

Ha olyan lesz a mi városunk, mint amilyennek leírtuk, bőséggel tudja majd oltani szomját, és el tud majd telni azzal a vízzel, amely az áldott folyóból hull reá. Amelyet a legnagyobb kiválóságában – felemelve a világ összes többi városa közé és a többi színe elé helyezve –, imádni, csodálni és kérni fognak, hogy kegyeskedjék az ő boldog partjának üdvös vizeiben megmártani az ujját, és egy cseppel benedvesíteni, nyomorúságuk enyhítésére, a kiszáradt és szomjúhozó szájukat.

3. La traduzione ungherese del testo: L. ZUCCOLO, *Il Belluzzi ovvero La città felice*, in: ID., *Il Belluzzi ovvero La città felice* a cura di A. A. Bernardi, Zanichelli, Bologna 1929

Ludovico Zuccolo:

Belluzzi, avagy a boldog város

Mondaino nagy és sűrűn lakott uradalom Rimini és Urbino határa között, egy olivával és szőlővel borított – amelyekből édes olajakat és ízletes borokat készítenek – magas dombon.

Ide érkeztem meg – miközben az urbinói udvarból kilencévnnyi hányattatott szolgáltság után, a csekély megbecsülés miatt, amely a hercegeknél az irodalmároknak kijár, hazámba megtérni igyekeztem – Vincenzo Moricucci úrhoz, a város akkori orvosához, aki örömteli és szíves fogadtatásban részesített. Ő olyan kellemes és nyájas úriember a társalgásban, és olyannyira udvarias és bőkezű a barátokkal, hogy sem ő, sem Délia asszony, az ő hitvese, aki vágyban és szokásban vele teljességgel azonos, nem kerülték sem a kényelmetlenséget, sem a kiadásokat, hogy kedvembe járjanak, és hogy megtiszteljenek azzal a néhány nappal, amit vendégként én náluk eltöltöttem.

Melyek során azért, hogy lelkemet ne tápláljam kevésbé kellemes tanításokkal, mint testemet ízletes ételekkel, Signor Vincenzo elmesélt nekem egyebek között egy beszélgetést a Köztársaság legtökéletesebb formájáról, amely pár nappal ezelőtt közte és az anyagiakkal bőségesen, de a lelki javakkal még dúsabban megáldott személyiség, Giovanni Andrea Belluzzi kapitány között zajlott le, aki az erények terén – szellemi frissességben, választékos műveltségben és kivételes bölcsességben – hazájának San Marinonak, minden más úriemberét maga mögé utasítja. E földről folyt a társalgás, amely eredetileg abból a csodálatból fakadt – ami megdöbbenetette Vincenzo urat – hogy látni lehet egy gyenge haderejű és csekély létszámú

népet, aki emberemlékezet óta őrzi saját szabadságát Itália ezer forradalma és háborúja közepette.

«Boldogabb csillagzattal a többinél – mondta ő –, vagy állandó és biztos géniusszal társult szerencsével, vagy ember feletti bölcsességgel bír ez a századok óta szabadnak megőrzött haza – míg a környező többi nép, gazdagabbak és hatalmasabbak, több ezer alkalommal hordta már igáját és vonszolta láncait, hol saját olaszaiknak, hol pedig a barbároknak – ha megmarad az ősi aranykor ereklyéjének ezen a hegygerincen, mert irigység, hogy megzavarja, vagy vágy, hogy kiélvezze, nem ösztönzi még Európa távoli népeit.

Így adta köztudomásul csodálatát Vincenzo úr: és a kapitány, hogy eleget tegyen a nemes és érdekes kérdésnek, hozzáfűzte:

Belluzzi:

– Aki megvizsgálja Itália múlt századokbeli számos forrongását, amelyek során a szabad életből több alkalommal is szolgásba jutott Milánó, Genova, Firenze, Bologna, Verona, Siena, Perugia és más lombard, romagnai, toszkán, marcai és umbriai város, mialatt a miénk, több mint ezer éve – anélkül, hogy érezte volna a mostoha sors nehéz csapásait – még mindig szabad és érintetlen, olyannyira, hogy nem fizet sarcot senkinek, és még sohasem hódolt be nagyobb hatalomnak, nem is hihet mást, mint hogy:

Vagy égi kegy folytán, amely a pásztor
szűz alázatát felmagasztosítja,
vagy azért, mivel a villámcsapástól
nem a sík szenved kárt, hanem a szikla,
az idegen kard odavág csupán, hol
örjögését királyok gögje szítja,
s a mohó harcost nem csábítja zsákmány
szegénységünk lenézett háza táján.⁸⁷⁴

⁸⁷⁴ T. Tasso, A megszabadított Jeruzsálem, (ford. Hárs Ernő), VII ének, 9 strófa, Orpheusz kiadó, Vác 1995, p. 153

Ez egy olyan meredek, olyan szakadékos, olyan védett hely, hogy kevés ember képtelen bevenni, sok pedig nem tudja sem megközelíteni, sem igazgatni. A nép pedig szokásaiban oly alkalmazkodó és oly előzékeny – vagy a velük született képesség, vagy a már természeté vált ősi szokás miatt –, hogy mértékletesen parancsol és szeretetreméltósággal engedelmeskedik. Így lehet, hogy a Köztársaság a polgárok jó természete miatt szabadnak marad meg a belső felkelésektől, a hely szilárdsága és még inkább a szegénység miatt pedig megmenekül a külső betörésektől.

Moricucci

Be tudnám mutatni Pietra Aorno példájával az ősi Perzsa királyság végső határainál, az Akropoliszéval Görögországban, Osopo és Montefonconéjával Friuliban, és több más meredek és szakadékos hegyre épített erődítménnyel, amelyek több alkalommal voltak el- és visszafoglalva, mikor fegyverrel, mikor csellel, hogy egyetlen biztos hely sem tud ellenállni az erőszaknak és a csalásnak. Legyen elég csak San Leo példája, ami itt van a szemünk előtt, amely bár egy irtózatos kőhegy lejtőin található, amely úgy tűnik, hogy minden oldalról csákánnyal lett elválasztva, mégis sokszor láttuk már, hol árulások, hol fegyverek áldozatává válni.

Belluzzi:

Jobban megéri San Leo bevétele során kockára tenni emberéletet és pénzt, azért, hogy egy nagy és erős államban vessük meg a lábunkat, mint azért fáradni, hogy megkaparintsuk San Marinot, e apró és szegény földet, amely nem hoz eredményként magával többet két vagy három nyomorúságos kastélynál. Ehhez adjátok még hozzá azt is, hogy San Leo védői mások

uralmáért küzdenek, míg a San Marinó béliek azért, hogy megőrizték saját szabadságukat: az ilyenek mindig nagyobb hévvel forgatják a fegyvert és sokkal nehezebben vesztegethetők meg pénzzel.

Moricucci:

Mikor Makedóniai Fülöp arannyal megrakott szamara megérkezett, nem tudom elhinni, hogy ne lett volna itt egy olyan segítőkész lélek, aki kinyit neki legalább egy apró ajtócskát.

Belluzzi:

Nem nehéz a ravasz ellenségnek bejutni azokon a kapukon, melynek kulcsait egy ember őrzi csupán, de bejáratot találni ott, ahol ezer egyenlő ember felügyeli az őrzést – legyen is belőlük megszállva egy vagy kettő – nehéz feladat.

Moricucci:

Vagy az alkalmak és idők szerencsés találkozása, vagy a hely erőssége, vagy egyszerre mindkettő legyen is végül, amely megőrizte ezt a sértetlen földet a fosztogatásoktól és az ellenség öldöklésétől, nem kelt bennem nagy meglepetést: de sokkal inkább fölébe kerekedik az a csodálat, hogy miként tudott egy népi kormány több mint ezer évig megmaradni biztosan és szilárdan a megbízatásaiban.

Természetes az, hogy a köztársaságok nagyon bátran ellenállnak a külső ellenségnek, mert a polgárok, akik megszokták, hogy szabadon és vakmerően élnek inkább beletörődnek nyílt és nemes szívvel a halál elviselésébe, mintsem hogy megalázott és gyáva lélekkel eltűrjék az alávetettséget.



Ebből következik, hogy az Umbro-k, az Equo-k, a Volsciok és a Szanniták inkább elpusztultak, mint hogy a rómaiak igája alá kerüljenek. Őseink korában Pisa sem hajtotta a nyakát soha a firenzeiek jármába mindaddig, amíg nem tűnt inkább egy holttestnek, mint egy városnak.

De egybehangolni egy nép minden gondolatát, úgy hogy az egyéni érdekek egységesen háttérbe kerüljenek a közérdekkel szemben, én azt olyannyira fáradságos munkának vélem, hogy ennek eredetét inkább isteni virtusnak, semmint emberi okosságnak ítélem: mindinkább akkor, mikor egy nép olyan gyors észjárású és éles elméjű mint az önöké.

Ezért van az, hogy alázatos lelkű vagy tompa agyú emberek könnyedén lépnek szövetségre a közös ügyek megtárgyalásában, míg az, aki eleven eszű és éles elméjű, az vagy arra gondol, hogy fölébe kerekedjék a többieknek, vagy hogy egyéni érdekeket részesítsen előnyben, törődés nélkül hagyva a közügyeket. Ezért a firenzeiek, akik ragyogóbb elméjük a velenceieknél, nagyon le vannak maradva a népek helyes kormányzásában, a pártok alkotásának egységében és azok végrehajtásának szilárdságában.

A másik oldalról látjuk a grigónokat és a svájciakat, egyszerű és bárdolatlan embereket, egységben és ugyanúgy fennmaradni több évszázadon keresztül egy több tagú és különböző formájú köztársaságban.

Aki megvizsgálja aprólékosan a ragúzaiak értelmét – akik gyengén és szegényen is nagy részben szabadok maradnak a török és a velencei erők között, míg nagyon sok nemes, gazdag és közel azonos erejű államokkal határolt Itáliai város, mégis elszenvedi a szolgaság mardosását – az észre fogja venni hogy ezek, az itáliai szellem finomságának híján, sikeresebbek a közügyekben, mert a már bevett dolgoknál maradnak, anélkül, hogy az újításokra gondolnának, jobban elkerülik a zavargásokat és távolabb maradnak a biztos veszélytől.

A kisasszonyok otthon tartásának szokása – azért, hogy emberi szem ne láthassa meg őket míg huszonnyolc és harminc évesen férjhez nem mennek – szolgálhat szilárd érvként arra, amit mondunk.

Mert, bár már nem áll fenn többé az ok, amely miatt a kisasszonyoknak veszélyben forgott a becsületük, amikor bevezették a bezárásukra vonatkozó törvényt, ennek ellenére ők lelkükkel olyan rögeszmésen nem akarják az újdonságot, hogy ha bárki is valaha érzett vakmerőséget annak meggyőzésére, hogy változtassanak szokást, azt vagy kinevették vagy megrótták.

Ti mindenestre, akik ezen a magas hegyen élvezitek az oly tiszta levegőt, tapasztaljátok a szelek folyamatos viszontagságait és nemes szellemmel bírtok, mely okosság szilárdságának köszönhetően rendelkeztek köztársaságotok ily biztos alkotmányával, ilyen meghatározott törvényekkel, hogy sem a szerencse forgandósága, sem az emberek elvetemültsége nem képes ezeket eltéríteni?

Belluzzi:

Nem lehet tagadni, hogy itt mi nem rendelkezünk friss levegővel, de ami van, az mégis megfelelő, mert a legnagyobb kigőzölgések nem emelkednek fel idáig. A legegészségesebb és legegyszerűsebb szeleknek van kitéve, ami, éppúgy eredményez formás és életerős testeket, mint ahogy tiszta és őszinte lelkeket.

De az ő finomságuk és gyors észjárásuk inkább a társalgás szépségében és az ítéletek éles elméjűségében nyilvánul meg, mint a vélemények ingatagságában és a tanácsok változékonyságában.

Aztán még hasznunkra lehetnek a nagyon jó vizek, amelyeket használunk, a húsok és a finom tejkészítmények, amelyeket megesszünk, és még a kellemes borok, amelyek az

italozásunkra szolgálnak: amelyek olyan ízletesek és olyan kiváló ízűek, hogy ha olyan bőséggel rendelkeznék belőle, hogy külföldre küldjük őket, úgy vélem, hogy megelőznék árban a leghíresebb és a legünnepelebb borait Vicenzának, Sassuolonak, Orvietonak és Terra di Lavoro szép és bőséges mezőinek és dobjainak.

Én úgy tartom, hogy ezeket kell elsősorban a mi szabadságunk okának megnevezni, amelyekhez a sors és a bölcsesség nem kevésbé tartósakat és szépeket font hozzá: ez nem más, mint a gazdagságnak és a vagyonnak egy bizonyos *középszere* a polgárok közötti, azokkal az okokkal együtt, amelyek ezeket táplálják és megőrzik; így van, hogy senki sincs rákényszerítve a kenyér utáni kéregetésre, mindazonáltal nem bővelkedik senki sem annyira, hogy képes legyen fölébe kerekedni a többieknek.

De hogy egy kicsit magasabbról is levezessük az érvelésünket, tudnotok kell, hogy egy köztársaságban egyformán veszélyes a túlságosan nagy szegénység és a túlzott gazdagság. A gazdagság szemtelenséget, törtetést, tétlenséget, fényűzést és fősvénységet szül, amelyeket viszályok, veszekedések, csalások, bariere(?) és más bűnök és elvetemültségek követnek. A másik oldalról, akinek nincs vesztenivalója, az semmibe veszi a köztársaság békéjét és nyugalomát, de gyűlölettel és irigységgel tele, igyekszik változást és újdonságot előidézni, mert a nyugtalanságban semmit sem veszhet el a sajátjából, de nagyon sokat szerezhet a másokéból. Rosszul társul a szegénységgel a jólneveltség, az őszinteség, a hit megtartása, de könnyen gyökeret ver a zsugoriság, a rablás, a hazugság: bűnök, melyek elcsúfítják a polgári boldogságot, vagy gyökerestől tépik azt ki.

Ha aztán kijelöltök majd nekem egy bizonyos középszert a polgárok között, ahol a leggazdagabb csak kevés előnnyel rendelkezik és a legszegényebb sem szenved hiányt semmiben, remélhetitek, hogy ott kivirágzik a jóra valóság és a virtus, amely mint eszköz és középszert könnyen talál otthont a hasonló emberek kebelében.

Az alacsonyabb társadalmi helyzetben lévő polgárok között, kik egymás között egyenlően részesednek a javakban és a tisztségekben, kis mértékben sarjad ki az irigység, ott nincs helye a félelemnek, sem a megvetésnek és a gögnek; oda nem tud bejutni a fényűzés, sem a fősvénység, és nem tudnak behatolni oda a rossz társadalmi szokások; nem lehet börtönre ítélni senkit a törvényekkel szemben, sem erőszakos és kegyetlen rendelkezést kiadni; senkinek sem képes arra, hogy elnyomja a többieket, és senki sem él elnyomástól való félelemben. Királyi vagy arisztokratikus kormányzat talán el tud képzelni egy jobbat, elméletben; senki sem tud azonban hasonlót adni a gyakorlatban. A polgárok közti egyenlőtlenség az oka és a forrása az összes lázadásnak és forrongásnak a köztársaságokban: az egyenlőség – ellenkezőleg – ez egység és a szeretet oka; annál is inkább, mert az egyenlőséget a városban nem lehet jobban megvalósítani, mint a középszerűek között. Mert egy koldusokból és hitvány emberekből álló város a bűz és a renyhesség rakása lenne: és egy gazdagokból álló várost sem tudnánk kevésbé elképzelni, ha csak nem akarunk elgondolni egy kevés polgárból és megszámlálhatatlan rabszolgából álló csődületet.

Következésképpen megmarad, hogy az egyenlőség csak a középszerűek között fordulhat elő és ott tartható fenn hosszú ideig. Mert, ott ahol senki nem olyan erős, hogy erőszakot tudjon alkalmazni a törvényekkel szemben, és senki sem olyan koldus, hogy gúny tárgyát képezze, gondoskodással távol tudnak maradni a frakcióktól és a felekezettől, el tudják nyomni szigorral a lázadást és igazsággal felemelni az ártatlanságot. Nem nehéz vállalkozás elfojtani a haszontalanokat, megszégyeníteni a gögösöket és megfékezni az erőszakosakat. A fényűzéseket könnyű szerrel vissza lehet tartani, míg a szokásokat és törvények megújítását nem könnyű bevezetni. Aki törvény útján elrendeli a közepes vagyonnal rendelkező lakosoknak, hogy el a földbirtokokat és a szőlőskerteket ne adják, hogy azokat bérbe ne adják, hogy ne zálogosítsák el, hogy ne tudják azokat elajándékozni (ha csak nem néhány ritka esetben), hogy ne csináljanak uzsorakamatot, annak nem lesz oka félni attól,

hogy nagy mértékben rosszabbra változik az a középser, amelybe a nyugalom és a közboldogság gyökerezik.

Ahol megbüntetik, és nem elszegényítik a bűnözőket, véget vetnek és nem táplálják a viszályokat, inkább kormányoznak az élők óvatosságával, mint a halottak határozottságával, és a kormányzás során inkább a már ismert eseteket, mint az új tanácsokat alkalmazzák; ott nem születik egyenlőtlenség a polgárok között, nem lesz változás a törvényekben, sem zavarodottság a köztársaság alkotmányában.

Ahol a közösség kevés pénzt kezel, nem látni kapzsi és mohó minisztereket. Ahol a polgárok kényelmesen élnek, sohasem hiányozhat a köz számára a pénz a szükséges kiadásokra. Ahol erkölcsi szabadosság nélküli szabadság uralkodik, ott nincsenek kiszabva szükség nélküli hadisarcok és adók, nem adnak tisztségeket pénzért vagy szívességért, nem kényszerítenek senkire terheket az akarata ellenére. Mindenki boldognak tartja magát a sorssal és választás útján ismerik el a legjobbakat, a döntés sokak kezében van, a végrehajtás kevesekében. Ott mindenki egyaránt elégedetten él, anélkül, hogy vagyona megváltoztatásával törődne. Aki első lehet a saját házában, nem törődik azzal, hogy második vagy harmadik legyen a másokéban. Akinek nincs meg az ereje, hogy fölébe kerekedjen a törvényeknek, örömet lel abban, hogy felváltva parancsol és engedelmeskedik a törvényeknek megfelelően.

Ez amit én leírtam nektek elméletben, az van majdnem a gyakorlatban a mi köztársaságunkban: ahol mindannyian teljességgel szegények vagyunk, de mindazonáltal nagy részben kényelemben élünk életünk egyszerűségéhez képest, ahol a kevés soknak tűnik, mert nem használunk fel sokat; ahol a saját dolog szeretete van szokásban, mert a pénz szűkössége nem tudta meghonosítani sem a saját tulajdon tartósságát, sem a a mások tulajdona utáni kapzsiságot.

Ide nem jönnek idegenek, hogy megrontsák a mi szokásainkat, sem kereskedők, hogy meghonosítsanak élvezeteket, sem pénzváltók, hogy tönkre tegyenek bennünket a pénzváltásokkal, nincsenek hasztalan mesterek, hogy szerelmet ébresszenek bennünk az üres cicoma iránt, sem sarlatánok, hogy kiürítsék a zsebeket, sem orvosok, hogy legyengítsék az egészséget.

A mi fiataljaink – híján azon alkalmaknak, hogy a kéjelgésnek, a rút játékoknak, a szégyenletes előadásoknak szentelnék magukat, megindulnak, hogy fegyvereset játszanak, kis és nagy labdával gyakorlatozzanak, vadásszanak, valamint hogy meredek hegyeken és sűrű erdőkben madarásszanak – testileg jó képességűek és lelkileg még illedelmesebbek. A mi zord és köves termőföldjeink megművelése olyannyira megerőltető, hogy nem csak szorgalmas és buzgó munkásokat igényel, hanem arra is mindig szüksége van, hogy a gazda a szemét rajta tartsa, ha jó terményt szeretne belőle kapni. Olyannyira, hogy a fiatalok és korosak, parasztok és földművesek szinte hasonlóan egészségesnek és erősnek látszanak és mindannyian zord feladatoknak és a kemény fáradságoknak szentelik magukat, és amennyire csak lehetséges kerülnek a torkosságok, az álmat és a hiábavaló párnákat.

Itt nem nyújtanak otthont az útonállóknak, sem hajlékot a tolvajoknak, és nem pártolják egynéhány herceg bűnös örömeit.

Itt a fellegrárok és a terület kapuinak őrzésére a mi saját polgáraink állnak, akik viszont nem érznek vakmerőséget, hogy megsarcolják a mi népeinket és nincs szükségük arra, hogy kimenjenek támadásokat folytatni a szomszédok területeire. De, úgy ahogy a szegénység és a hely erőssége elriaszt mindenkit attól, hogy a kifosztásunkra jöjjenek, úgy az alázatosság és az óvatosság azt eredményezi, hogy senki sem indul a büntetésünkre. Maguk a szomszédaink sem ismerik belülről ezen köztársaság boldogságát, a távoliak pedig még névről sem ismerik. Így, homályosban a többiek számára, csak magunk számára élünk

boldogan, mindenkitől nyomorúságosnak és szegénynek véelve, kényelmesen és boldogan magunk között, nagyon különbözően attól az állapottól, ami így hangzik:

Illi mors gravis incubat
 Qui notus nimis omnibus,
 Ignotus moritur sibi.

És ha igaznak kéne tartani azon jó filozófus szentenciáját, aki azt mondta: Cui pauca non sufficiunt, ei nihil satis est, Európa legnagyobb városai boldogtalanabbnak fogják magukat tartani nálunk, hiszen olyan jól, mint ez a város, ők sem lelik örömüket a gazdagságukban.

Ha emlékeztek az athéni Telo-ra, aki, boldog volt az ő kis földbirtokának gyümölcseivel, soha nem tette ki a lábát a saját földjének határain túl, és mégis Szolón boldogság tekintetében Creso, Lidia leghatalmasabb és leggazdagabb királyának elé helyezte, el tudjátok még képzelni a mi új hazánkat, szinte egy új Telo-t, a hatalmas és népes városokhoz képest, amelyek egyikével sem tart fent hatalmi azonosságot, de talán megelőzi mindet mérsékletben, a szokások egységében és a kényelmes és nyugodt élethez szükséges jó törvényekben. Nagy és nemes gondolat volt Likurgoszé, aki törvényileg vezette be a józanságot, az önmegtartóztatást és a gazdagság megvetését Spártában. De annak ellenére, az elnyomó intézkedés nem tudott megmaradni sokáig, ha csak nem nagy erőlködéssel.

Ezért a nagyszámú, harcos és jól termő területekben gazdag nép, oly alkalmasnak találja magát arra, hogy növekedjék és oly könnyen az élvezetekbe veti magát, hogy a szerénység semmilyen gátja nem tud védelmet nyújtani a kényelem és az élvezetek kapzsiságának áradta elől.

De a mi őseink, akik az állam alkotmányát a hely szegénységéhez és a polgárok rátermettségéhez mérten rendelték el, a legszilárdabb alapra építhettek. Aki azt akarja, hogy a láb illeszkedjék a cipőhöz, lehet, hogy rendesnek fog látszani, de sosem fogja magát olyan kényelemben érezni, mint az, aki épp a lábának megfelelő méretű cipőt hord. Spárta

szegénysége a törvény által volt bevezetve: a mienk maga után vonja a törvényt. Sparta a növekedéssel összezavarta a kormány jegyzékét: a mi köztársaságunk, mert nem tud növekedni, változatlan és szilárd marad az ő jó alkotmányában.

Ott a fiatalok nevelése túl zord volt, mert azon mesterkedett, hogy szigorú fegyelemmel visszatartsa őket az élvezetektől és erőszakkal túlzottan nehéz és munkás feladatokra kényszerítse őket: itt a hely zordsága, a hely szűke és az élvezetek hiánya nagyobb erőfeszítés nélkül teszi őket egészségessé, erőssé és mértékletessé.

Likurgosz a lelket az anyagi javak túlzottan mértani felosztása felé irányította, amely nem maradhat meg sokáig a hozomány miatt, amelyet a fiatal lányok magukkal visznek, és az utódok számának különbözősége miatt, és mert az egyik könnyebben költekezik a másiknál, és más egyéb véletlenből kifolyólag: de a mi őseink, azzal az egyedüli előrelátással, hogy az egyik ne tudjon túlzottan meggazdagodni a többi között, orvosságot találtak arra is, hogy senki se haljon bele az szűkölködésbe. Nem gondolták, hogy a politikával történő orvoslás megoltalmazhatja egyenlő módon a köztársaság minden tagjának az egészségét, de örültek, hogy az egész test egészségét megtartották. Látták, hogy a hegyi és zord vidék embere, aki teljesen önellátóan él, kereskedelem és másokkal folytatott kereskedelem nélkül, nem tud számban jobban növekedni, mivel az több élelmet kíván meg annál, mint amennyit magának összegyűjt. Viszont, míg tiltják, hogy valaki ne nyelje el a sokakét, az egyenlőség magától marad fenn, azon túl, hogy a köztárság alkotmánya nem tud megváltozni.

Aki az antik törvényhozók között a vetéléshez, vagy a gyerekek kitevéséhez, vagy szörnyűbb kiütakhoz folyamodott orvoslásként, hogy az ivadék száma ne növekedjen meg túlzott mértékben, arra alapozott, hogy egyről kettőre, kettőről négyre sokasodna az utód: amely, bár igaznak tűnik az elméletben, hamisnak bizonyul a gyakorlatban, mert az ivadékok megsokszorozódása, úgy az embereknél, mint az állatoknál, inkább az élelem bőségével, mintsem a szülők virtusával áll kapcsolatban. És ezért látjuk nagy számban a csordákat és a

nyájakat, akiket az emberi szorgalom és igyekezet egyben tart, és élelemmel ellát, míg a medvék és oroszlánok, akik üldözve az éhségtől szétszóródnak, mindig csak kis létszámban láthatóak. Vannak jó időszakok és véletlenek, amelyekben többé vagy kevésbé, nő és csökken a nép, de sosem úgy, hogy ne az élelem mennyiségének felelne meg inkább, mint bármely más egyéb dolognak. De, ez bárhogy is legyen, biztos az, hogy Likurgosz azon intése, hogy minden polgár szegény legyen, anélkül, hogy az egyik többet birtokolna a másiknál, azért, hogy biztonságban maradjon az ő köztársasága a külső ellenségtől és nyugodt a belső felkelésektől, jobban sikerült a gyakorlatban San Marinóban, mint Spártában valaha is. Mert Spárta egyenlősége és egyszerűsége csak a bölcsesség munkája volt: csak a bölcsesség érvényének gyakorlásával maradhatott meg. Itt a bölcsesség a hely természetével tartja szilárdan a józan és mértékletes élet rendszabályait, amely felséges bölcsességet a hely képességeinek megfelelő törvény hozott érvénybe.

4. Versione digitalizzata del testo di G. BONIFACCIO, *La repubblica delle Api*, Daniel Bissuccio, Rovigo 1627

La
REPUBLICA
DELLE API

Del Signor

Giovanni
Bonifaccio

Con la quale si dimostra il modo di ben formare
un nuovo governo Democratico

IN ROVIGO
Presso Daniel Bissuccio. 1627.
Con licenzia de' Supeiori.

ALLA SANTITÀ
Del Sommo Pontefice
URBANO VIII.

Questa mia Republ. Delle Api, Beatiss. Pontefice, sotto la protezione di niun'altro douea comparire, che del la Sant. S. perche, doue si tratta di conuertir noue genti alla Christiana fede, niuno è più di lei zelante, & bramoso: né quando si fanno da formar noue leggi a' popoli; niun altro è più di lei saggio, & prudente: ma particolarmente ancora per la singular affettione che la B.S. porta à questa innocente creatura, compiacendosi di tenere la sua imagine nell'antica arma della sua gloriosa famiglia scolpita, & ciò (cred'io) per la grã somiglianza che la Sant. S. tiene con il Re di esse Api, poiche si come egli è solo Re del suo popolo, così la S. B. è solo supremo Pontefice, legittimo successore di S. Pietro, unico Vicario di Cristo Sig. nostro.

Et si come rare volte quel Re esce della sua stanza, & è dal suo popolo accompagnato, così la Sant. S in se raccolta, viue con quel decoro, & con quella maestà, ch'al suo altiss. grado si conuiene: & si come egli ò non è armato d'aculeo, ò con esso nõ offende alcuno, essendo però sēpre da tutte le sue Api temuto, e riverito; così la S. B. per dignità, e diuina autorità d'ogni Re maggiore bēchè d'humane, e diuine arme incōparabilmente fornita, possa & i corpi, & l'anime istesse castigare: nondimeno cō mirabile humanità, & pietà singolare tante nationi reggendo, fa conoscer la virtù, e la forza della sua prudentiss. benignità: nõ restando però di castigar quei malaugi calabroni, che tentano di corromper quella celeste manna che è super mel, & fauum salutifera, & soave. Et si come esso Re, & le sue Api sono sollecite, e diligenti in formar al genere humano delicatissimo licore, così la S. B. con eterna sua laude mai non si stanca di produr à beneficio universale santiss. & soaviss. operazioni. Caste sono le Api, & d'ogni maluagità nemiche, come la S. B. irreprensibilmente dimostra la vera maniera di viuer innocentemente. Et si come finalmente l'Api sentono diletto d'ogni concerto, & melodia, così la Sant.S. si cōpiace di far conoscer al mondo, come in tutte le sue heroiche attioni seruaua retta misura, & perfetta corrispondenza. Cōfido adunque che la B.S. riguarderà con benigno occhio questa delle sue amate Api nouella Republica, il cui Auttore, poichè con la persona non può venire a baciarle riuerentemente i santissimi piedi, così di lontano, con infinita humiltà, & con ardentissimo affetto dell'animo suo, la riuerisce, pregando il grande Iddio, che alla S. B. dopò vna longa, & felice vita, conceda in Paradiso vna perpetua beatitudine.

Di Rouigo il giorno 20. d'Aprile 1627.

Di V. Beatitudine

Humliß. e deuoriß.Seruo

Giouanni Bonifaccio.

La repubblica delle Api

Tutta la Spagna, membro principale di Europa, fu da gli antichi in tre parti divisa, Terraconese, Betica, e Lusitania; nella Lusitania posero tre Provincie, Galicia, Estramadura, e Portogallo: questo Ducato di Portogallo, che poi fu inalzato in Regno, fu da Alfonso VI. Re di Castiglia dato per dote di Teresia sua figliuola ad Henrico di Lorena Francese, in premio delle segnalate vittorie da lui contro i Saraceni ottenute. Ad Henrico, dopò molti alti Re, succedè Emanuello che generò Giouanni, padre di un'altro Giouanni, di cui nacque Sebastiano; il quale essendo senza discendenti restato in Africa da' Mori vcciso in vn fatto d'arme, nel quale egli si trouò in favore del Re di Sceriffo, e di Marocco, contro Emonucho suo zio Re di Fez, in esso Regno di Portogallo succedè Henrico Cardinale molto vecchio, figliuolo del già detto Re Emanuello; al qual Cardinale mentre regnaua, ritornarono alcuni Capitani, et Marinari, che il Re Giouanni III. havea al mondo nouo mandati per scoprire, et acquistar paesi, come fecero: onde i Re di Portogallo in quelle parti diuersi Stati possedevano, che, dopò la morte di esso Cardinale, co'l resto di tutto quel Regno, pervennero nella Maestà di Filippo Re di Spagna, come nato di Isabella prima figliuola del sopradetto Re Emanuello. Questi adunque in Portogallo ritornati, tra l'altre cose riferirono di hauere nel mare Atlantico ritrouata vna grande Isola molta copiosa di genti, che senza Prencipe, senza leggi et senza cognizione viueano, nè altra religione haueano se non che gli huomini con salti, danze, et altissime voci adoravano il Sole nascente; et le donne con gran silenzio di notte la noua Luna riveriuano: che si dilettauano della caccia, et di trar d'arco, beueano l'acqua, et di herbe, et altri grossi cibi si nutriuano, mostrando però d'esser di natura assai piaceuole, e trattabile; poi che quando da principio videro esse noue genti fecero atti d'allegrezza, e gli portarono alcuni frutti altre cose da' nostri riceuendo: ma non intendendosi punto insieme, con atti, e con gesti fecero le loro cerimonie. Et, per segno di dominio, piantati in terra gli stendardi Regali, et fattane autentica

memoria, dopo esseruisi fermati alquante settimane, lasciandoui certo numero de' Catolici, si partirono. E tra l'altre cose dissero ancora che quest'Isola era parte piana, et fertile, et parte montuosa, et sterile, e che nelle cauerne de' monti, e nelle corteccie de gli alberi era gran quantità di Api, del cui mele tal'hora si nutriuano: in fine conclusero, che sarebbe opera molto degna ridurre quelle genti ad una vita religiosa, e ciuile. Il Re queste cose intese, comandò à quattro suoi Consiglieri, che dovessero ben considerare quanto fare si dovesse per conuertir quel popolo alla vera religione, et ad vna vita vrbana, e politica: i quali Consiglieri, pochi giorni dappoi, ritornati al Re, dissero, che havendo ben pensato consigliauano, che, poiche quelle genti sociabilmente viueano, vi si potesse formare un governo Democratico d'una Republica aperta, et commune, nel modo che particolarmente haueano posto in iscritto, accioche il tutto fosse maturamente dalla S. M. considerato, et, doue fosse bisogno, riformato, et corretto, e le appresentarono il seguente discorso.

La republica
SERENISSIMO,
& Religiosissimo Rè
Signor nostro

Tra tutte le eccelse, & marauigliose operationi, che da gran Principi possono essere fatte in questo mondo senza dubbio è grandissima il ritrouar noue Prouincie; & quelle genti, che disperse, senza religione, & politia, vanno per esse all'vsanza delle fiere vagando, ridur à religiosa, e ciuile maniera di viuere, il che è stato sempre stimato tanto, che con la lira così dolcemente sonato, che fece diuenir mansuete le fiere, & si tirò dietro i sassi, e le selue: & similmente Ansione, co'l medesimo suono hauer fabricate la mura ti Tebe: cioè con la soauità della loro eloquenza, hauer gli huomini rozi, & siluestri ridotti à viuer ciuilmente nelle Città, i cui auttori, & fabricatori sono stati appresso tutte le genti sommamente celebrati, come etiandio sono stati coloro, che ad essi popoli hanno formate nuoue, & giuste leggi. Così avendo i valorosi Capitani, & esperti Nocchieri di questo suo nobilissimo Regno scoperti varij luoghi, & fatti grandi acquisti tra quegli Antipodi, che da' nostri maggiori furono fauolosi riputati, & particolarmente d'vna grande Isola habitata da genti, che senza religione disperse all'vsanza delle fiere viuevano; volendo V.M. che siano ridotte à vita Christiana, e civile, meritamente sarà in ogni età con laudi immortali il suo nome celebrato, e perciò hauendo à noi comandato, che douessimo raccordarle quello, che per conseguir così lodabil fine si douesse fare, riuerentemente à V.M. diciamo stimare esser bene, che quanto prima, con buona

gratia del Sommo Pontefice, mandi colà vn venerabile Prelato, con alquanti buon religiosi, accioche con la loro ottima disciplina, & degno essemplio, conuertano quelle genti alla nostra vera, & Catolica religione: nè intorno ciò noi dobbiamo dar altro ricordo alla somma sapienza, & perfetta sua religione; il che però doueranno fare, dopò che si hauerà fabricata la Città; & ridotte quelle genti à viuere sociabilmente. Intorno alla qual cosa hauendo noi stimato che sia espediente formarui una Republica popolare: se bene siamo andati discorrendo sopra diuerse Republiche antiche, & moderne, alcuna di esse però à noi non è paruta di essere in tutto al proposito nostro buona. Et perche è cosa ragioneuole in tutte le occorrenze cercar di imparare da coloro, che di esse hanno dottamente trattato, siamo finalmente concordati di abbracciare i precetti, & le leggi di Virgilio grandissimo Poeta, & Eccellentissimo Filosofo, il quale volendo insegnare di formar un'ottima Republica non dalle traditioni, & insegnamenti de gli huomini, ma da quella infallibile legge della Naturale, dalla quale tutte le giuste leggi, & ottimi gouerni dipendono, ha voluto la sua vera forma apprendere; & non à gli huomini ignari, & imperiti scoprirla, ma celando questi suoi prudentissimi precetti sotto il velame del gouerno delle Api, misteriosamente a' saggi, & prudenti accennarla: nè meno ha voluto da ogni forti di Api cauarla, ma solamente dalla più perfetta; cioè da quelle che raccolgono da soauissimi fiori la celeste m̃ana, per fabbricarne purissimo mele dicêdo.

Protinus aerij mellis cœlestia dona

Exequar.

Il che hauendo noi considerato, & da esse Api, che nell'istessa Isola aboundano, prendendo felice augurio, & questa nostra Republica denominando, habbiamo seguitate quelle leggi, che da così grand'huomo ci sono state con tanta sapienza raccordate: si come adunque hora andremo le leggi di questa Republica formando, le andremo insieme con l'auttorità di così raro Auttore dal quale le habbiamo apprese, comprobando; il quale per dimostrare, che non hauea fine di spiegare il gouerno delle Api, ma di dar norma, & regola di formar vna perfetta Republica, primieramente così disse.

Admiranda tibi leuium spectacula rerum

Magnanimosque Duces, totiusque ex ordine gentis,

Mores, et studia, et populos, et praelia dicam.

Et perche, come di soggetto grauissimo ben che leggiemente rappresentato, si promise molta gloria, soggiunse.

In tenui labor, at tenuis non gloria.

1. Primieramente adunque si dourà eleggere il luogo doue si hauerà da fabricare la Città.

Principio sedes Apibus, statioque petenda.

2. Il qual luogo non sia à freddi, & impetuosi venti esposto.

Quo neque sit ventis aditus, nam pabula venti

Ferre domum prohibent.

3. Nè meno in maniera à cocenti raggi del Sole scoperto, che da eccessiuo caldo sia percosso, ma da grate ombre difeso.

Palmaque vestibulum, aut ingens oleaster obumbret.

4. Et sia separato ancora da genti nemiche, che con loro insulti gli potessero apportar danno.

--Neque oues, hedique petulci

Floribus insultent, aut errans bucala campo

Decutiat rorem, aut surgentes atterat herbas, etc.

5. Et anco da cose mortifere, & velenose remoto.

Neu propius tectis Taxum fine.

6. Et da cattiuu odori affatto lontano.

--Ne verubentes

Vre foco caneros.

7. Nè vi fra d'appresso alcuna palude.

--Alta neu crede paludi.

8. Od altre cose immonde, e puzzolenti.

Aut vbi odor cœni gravis.

9. Nè sia soggetto à noiosi strepiti, & ingrati rumori.

--Aut vbi concaua pulsu Saxa sonant, vocisque offensa resultat imago.

10. Fatta, con le già dette circostanze, elezione del luogo, si douerà sciegliere la materia da fabbricare la Città.

Ipsa autem seu corticibus tibi suta cauatis

Seu lepto suerint aluearia vimine texta.

11. La qual Città non solo dourà essere ben munita, ma ornata ancora.

Et munire fauos, et Dædala fingere tecta.

12. Et si come questa città douvrà esser grande, & del popolo capace; così, per maggior sicurezza, le sue porte saranno anguste.

Angustos habeant aditus.

13. Quando le mura della Città saranno rotte, ò per fisure aperte, si doueranno otturare e racconciare.

--Tenuia cera

Spiramenta linunt, fucoque e floribus oras

Explent.

14. Et sarà anco à proposito fare alcuni portici sotterranei, e case matte.

Saepe etiam effossis (si vera est fama) latebris

Sub terra fodere larem, penitusque reperta

Pumicibusque cauis, exesæque; arboris antro.

15. Et perche senza la commodità dell'acqua, che è tanto al viuer nostro necessaria, non si potrebbe alcuna Città longamente habitare, nè in essa varie cose bisognevoli introdurre, nè di quella asportare; perciò vi siano fonti, stagni, riuoli.

*Aut liquidi fontes, e stagna virentia musco
Adfint, et tenuis fugiens per gramina riuus.*

16. Siano ancora intorno la Città luoghi ameni ne' quali si possa essercitare la militar gioventù.

*Vt com prima noui ducent examina Reges
Vere suo, ludetque fauis emissa iuuentus.*

17. Et sopra essi vicini riuo siano fabricati de' ponti, non solo per commodità, & ricreatione del popolo; ma etiandio accioche, se i soldati fossero da' nemici scacciati, ò il popolo da qualche accidente constretto di fuggire, & à ritirarsi nella Città, possino, velocemente marciando, co'l beneficio di essi ponti saluarsi.

*Im medium seu stabit iners, seu profluet humor
Transuersas salices, et grandia conijce faxa
Pontibus, ut crebris possint consistere, e alas
Pandere ad astium Solem, si fortè morenteis
Sparsarit aut præceps Neptuno immerserit Euris.*

18. Di più, farà ben fatto formarui de' giardini di fiori odoriferi abbondanti, per varij bisogni de' Cittadini.

*Hac circum casia virides, et olentia latè
Serpilla, e grauiter spirantis copia thymbra
Floreat irriguumque bibant violarla fontem.*

19. Poiché la Città farà al modo già detto fabricata, se con copia di buone viuande, & con suoni, e canti, & così con vtile, & con diletto quelle genti, che disperse vanno per l'Isola vagando, saranno inuitate ad habitarla, tosto farà di popolo fornita.

--Hic tu iuβoss asperge sapores

Trita meliphylla, et cerynthæ ignobile gramen

Tinnitusque cie, et ma tris quate cymbala circum,

Ipsa confident, medicatis sedibus ipsa

Intima more suo sese in cunabula condent.

20. Dappoi si dourà eleggere vn Duce, che sia loro capo, il quale, con regalo dignità, rappresenti tutta la Repubblica: & egli, con i Cittadini, che saranno per l'amministrazione delle cose publiche creati, di viueri, & di habitationi doueranno esser proueduti.

--Ipsa Regem, paruosque Quirites

Sufficiunt.

21. Et nella sua elettione, accioche esso Duce sia più riguardeuole, & maestoso, si habbia anco riguardo alla forma del suo corpo, dal quale si può argomentare la qualità del suo animo.

Ut bina Regum facies ita corpora gentis.

Alter erit maculi auro squallentibus ardens,

Nam duo sunt genera, hic melior.

22. Et non solo sia di venerabile aspetto, ma con ricchi, & nobili addobamenti stia con magnificenza, & con splendore.

-Insignis et ore,

Et rutilus clarus squammis.

23. Et l'istesso si debba osseruare nella elettione dei' Magistrati, & perciò soggiunge.

--Totius ex ordine gentis.



24. Eleggendo quelli che sono di più grane età, & per conseguenza di maggior prudenza.

--Grandæuis oppida curæ

25. Adempite le sopradette cose, si verrà alla formatione delle leggi, alle quali douerà ognuno obedire.

-- Magnisque agitant sub legibus auum.

Queste leggi sono state da noi regolate sotto quattro capi, imitando l'istesso Poeta che dice.

Mores, et studia, et populos, et prælia dicam.

Prima adunque si tratterà delle morali virtù, & buoni costumi; poi de gli studi, cioè delle scienze, & delle arti, & poi delle cose del popolo, & finalmente della militia.

26. Doueranno adunque, sopra ogni altra cosa, viuer religiosamente fecondo i precetti della Christiana Catolica fede, & primieramente credere la immortalità delle nostre anime, che il fondamento della nostra religione.

Esse Apibus partem divina mentis, et haustus Aetherios dixere.

27. Et ricorrere à Dio non solo in caso di vniuersale mortalità, ma in tutti i pubblici, & priuati travagli.

*Sed si quem proles subito defecerit omnis,
Nec, genus vnde nouææ stirpis reuocetur, habebit*

Et poi soggiungendo dice.

--Tu munera supplex

*Tende, petens pacem, & faciles venerare Napæas
Namque dabunt veniam votis, irasque remittent.*

28. Et orando, fecondo il rito Catolico, porgeranno voti, e safrificij à Dio.

Sed modus orandi qui sit, prius ordine dicam:

*Quattuor eximios præstanti corpore Tauros
Qui tibi nunc viridis depascunt summa Lycæ
Delige, et intacta totidem ceruice iuuenas:
Quattuor his aras alta ad delubra Dearum
Constitue, et sacrum iugulis demitte cruorem,
corporaque ipsa boum frondoso desere luco: etc.*

29. Douerà tutto il popolo il suo Duce, come suo Principe, grandemente riuerire.

*Træterea Regem non sie Aegyptus, et ingens Lydia, nec populi Parthorum, aut Medus
Hydaspes
Obseruant.*

30. Procurando di lungamente conseruarlo.

--Rege incolumi mens omnibus vna est.

31. Perche mancando il Prencipe, manca la fede, e l'obediienza de' sudditi, & ogni cosa è rapita e consumata.

*Amiſo rupere fidem, constructaque mella
Diripuerè ipsæ, e crates soluere fauorum.*

32. Essendo verissimo, che il Prencipe è quello che custodisce le cose de' sudditi.

Ille operum custos.

33. Et perciò doueranno ammirarlo, & standogli d'intorno seruirlo.

-- Illum admirantur, & omnes

Circumstant fremitu denso, stipantue frequentes.

34. Et facendo bisogno, per honor, & commodo suo, sopra le proprie loro spalle portarlo.

Et sæpe attollunt humeris.

35. Et per l'istesso loro Prencipe nella guerra doueranno esporsi alle ferite, & alla morte.

--Et corpora bello

Obiectant, pulchramque petunt per uulnera mortem.

36. Ogn'vno douerà vsare quella fede, pietà, & riuerenza che si deue alla sua patria.

Et patrium sola, et certos nouere penates.

Hauendo trattato delle morali virtù, hora diremo de gli studi, che è il fecondo capo, & così dell'arti liberali, & poi anco delle mecaniche.

37. Vi saranno adunque Maestri di Metafisica, & di quelli che insegneranno di viuer religiosamente, facendo quelle genti capaci, & disposte à credere principalmente, che dopò questa vita, alle persone buone, & innocenti siano proposti in Cielo beni eterni.

--Nec morti eße locum, sed viua volare

Syderis in numerum, atque alto succedere cælo.

38. Saranui ancora nella Fisica periti, per poter con salutiferi medicamenti a' languidi soccorrere.

Si vero tristi languebunt corpora morbo.

Quod iam non dubÿs poteris conoscere signis: etc.

39. Anco l'Aritmetica, ch'è arte di numerare, è necessaria, poiche di essa tutte le altre arti si seruono.

Et aui numerantur auorum.

40. La Geometria sarà gioueuole per ben fabricar la Città, le case, & diponer, & compartir i giardini.

--Hinc arte recentes

Excudunt ceras, et mella tenacia fingunt.

41. Nè la Musica si douerà tralasciare.

--Pro qua mercede canoros

Curetum sonitus crepitantiaque ęra secute.

Dictæo cœli Regem pauere sub antro.

42. L' Astrologia ancora sarà à proposito.

Inque vicem speculantur aquas, et nubila cœli.

Delle rationali discipline, cioè della Grammatica, Retorica, Logica, & altre, non occorre far metione, perche douendo apprendere le maggiori scienze, nè potendo senza queste esser intese, si presuppongono.

43. Ma le pratiche attive sono anch'esse necessarie, & però quanto all'Ethica, doueranno esserui introdotti, & seruati buoni costumi, & fuggita ogni dishonestà.

Illum adeo placuisse apibus mirabere amorem,

Quòd nec concubitu indulgent, nec corpora segnes

In venerem soluunt, aut fetus nixibus edunt.

44. Et poiche di molte case si forma la Città, sia anco essercitata buona economia, alleuando bene i figliuoli, & prudentemente tutta la famiglia regolando

--Hinc nescio qua dulcedine letę

Progeniem, nidosque fouent.

Et dice anco. *—Aliæ spem gentis adulta
Educunt fœtus.*

45. Et ogn'vno viua con desiderio di accrescer le sue fortune.

--Innatus apes amor vrget habendi.

46. Douerà ciascun affaticarsi in ben reggere la Republica, che è il soggetto di tutta questa materia, poiche, sotto il gouerno delle Api, si rappresenta vn perfetto viuer politico, in quei quattro capi espressi nel già detto verso.

Mores, et studia, et populos, et prælia dicam.

47. Ma veniamo alle pratiche fattiue, che arti mecaniche, cioè di grand'industria, sono chiamate, si doueranno adunque essercitare: ma però si come il verno in tempo incongruo, gli artefici nelle loro stanze si tratteniranno, così passato il rigore di quella stagione, ogn'vno douerà vscire à i loro carichi, & essercitij.

Quod superest, ubi pulsam hyemem Sol aureus egit

Sub terras: cælumque estiuæ luce reclusit,

Ille continuò saltus, syluasque peragrant,

Purpureosque metunt flores, et fulmina libant.

Suma leues.

48. Et con diligenza, & sollecitudine attenderui, vscendo la mattina, & ritornando la sera à casa.

*Mane ruunt portis, nusquam mora, rursus easdem vesper, vbi e pastu tandem decedere
campis*

Admonuit, tunc tecta petunt.

49. Similmente quando è per succedere molta pioggia, & impetuosi venti, non doueranno allontanarsi da casa, ma lauorar vicino alla Città.

*Nec vero à stabulis pluuià impendente recedunt
Longius, aut credunt cœlo aduentantibus Euris
Sed circum tutè sub mēibus vrbis aquantur,
Excursusque breues tentant.*

50. Et l'estate si affaticheranno per bisogni del verno.

*ventureque hyemis memores estate laborem
Experiuntur.*

51. Et douendo tutti affaticarsi, così anco tutti doueranno riposare.

Omnibus vna quies operum, labor omnibus vnus.

52. Et quando la notte ogn'vno sarà andato à dormire, sia seruato silentio.

*Post vbi iam thalamis se composuere, siletur
In noctem, fessosque sopor suus occupat artus.*

53. Sia esercitata l'arte tessitrice, diuerse cose insieme componendo, per formarne ingenuosi lauori.

--Aut inuisa Mineruè

In foribus laxos suspendit Aranea casses:

Raccordando la fauola d'Arachne, la quale
Volendo con Minerua contendere del lanificio, superata, fu in Ragno conuertita.

54. Altri in casa faranno diuersi lauori di mano.

--Pars intra septa domorum

*Narcissi lachrymam, et lentum de cortice gluten
Prima fauis ponunt fundamenta, deinde tenaces*

Suspendunt ceras.

55. Altre attenderanno alle cose pertinenti al viuer del popolo.

--Alia purissima mella

Stipant, et liquido distendunt nectare cellas.

56. Alla nauigatione, & arte marinaresca daranno opera ancora.

*Nare per estatem liquidam suspexeris agmen. Et
Vt cymbę instabiles fluctu iactante saburram
Tollunt.*

57. Non tralascieranno à modo alcuno l'Agricoltura.

*Namque alię victu inuigilant, et federe pacto
Exercentur agris.*

58. La Medicina ancora è necessaria, massimamente con la cognitione della virtù dell'herbe per risanare gli infermi.

*Hic iam Galbaneos fuadebo incendere odores
Mellaque arundineis inferre canalibus.*

59. Sono anco più che bisogneuoli le arti fabrili.

*Ac veluti lentis Cyclopes fulmina massis
Cum properant: alÿ taurinis follibus auras
Accipiunt, redduntque, alÿ stridentia tingunt
Aera lacu. gemit impositis incudibus Aetna
Illi inter sese magna vi brachia tollunt
In numerum, versantque tenaci forcipe ferrum.*

60. Vi doueranno anco essere di quelli, che riceuino, & scarichino le robe, che saranno da altri paesi alla Città portate.

--Aut onera accipiunt venientum

61. Et anco di coloro, che, attendendo alla caccia, daranno la fuga alle fiere.

--Fumosque manu prætende sequaces.

62. Hora del popolo alcuna cosa diremo che fu in terzo luogo da noi proposto; Seguendo adunque il costume di quelle genti, stimiamo che sia bene, che viuino in commune fraternamête in modo, che amino gli altri figlioli, come loto proprij.

Solæ communes natos, consortia tecta
Vrbis habent.

63. E se tra loro vi sarà alcun'ocioso, & vagabondo, che non voglia laurare, ma dell'altrui fatiche nutrirsi.

Immuaisque sedens aliena ad pabula fucus.

Sia a furor di popolo scacciato della Città.

--Aut agmine facto

Ignauum fucos pecus à præsepibus arcent.

64. Sopra tutte le cose si douerà procurare di conseruare il popolo in pace: ma (come suole nelle Republiche auuenire) se nascerà diuisione tra due fattioni, per ottenir il Principato, ò per altra causa, venendo all'arme, e tutta la Città sediciosamente perturbando.

Sin autem ad pugnam exierint (nam sæpe duobus Regibus incessit magno discordia motu)

65. Vditosi il suono delle trombe, & de' bellici instrumenti, tutti debbano esser eccitati a combattere.

--Namque morantes

Martius ille æris rauci canor increpat, et vox

Auditur fractos sonitus imitata tubarum.

66. Et ogn'vno con pennacchieri, & militari ornamenti, & con le arme preparate si disponga alla pugna.

Tum trepidæ inter se coeunt, pennisque corruscant, spiculaque exacuunt rostris, aptantque lacertos.

67. Et accostatisi a loro campioni si faccia gran meschia di genti.

Et circa Regem, atque ipsa ad prætoria densa

Miscentur.

68. Sfidando orgogliosamente i nemici.

--Magnisque vocant clamoribus hostem.

69. Sì che con gran strage si venga al fatto d'arme, nel quale molti cadano morti.

Præcipientesque cadunt, nec densior aere grando,

Nec de concussa tantum pluit ilice glandis

70. Stando li Capitani d'arme lucenti guerniti con grande animo combattendo per non cedere, fino che vna parte non farà dall'altra superata.

Ipsi per medias acies insignibus alis.

Vsque adeo obnixa non cedere, dum grauis aut hos,

Aut hos versa fuga victor dare terga coegit.

71. Questi seditiosi tumulti si doueranno con prudenza, da lontano antiuedere.

*Continuoque, animos vulgi, et trepidantia bello
Cordalicet longè præciscere.*

72. Et con poco strepito acquetare.

*Hi motus animorum, atque hac certamina tanta
Pulueris exigui iactu compreßa quiescent.*

73. Separata questa perturbatione, all'auttore di essa diasi la morte, accioche più non ecciti alcuna sedicione.

*Verum vbi ductores acie reuocaberis ambos.
Deterior qui visus, eum, ne prodigus obsit*

Dede neci.

74. Et al migliore si dia lo scettro del Principato

-- Melior vacua sine regnet in aula.

75. Quando si douerà castigando leuare la sua roba ad alcuno, ò di essa, per legitima cagione, preualersi, si douerà prima della Città scacciarlo.

*Si quando sedem augustam, feruataque mella
Thesauris relines, prius haustus sparsus aquarum
Ore foue, fumosque manu prætende sequaces.*

76. Ma è d'auuertire, che quando si tenterà di scacciare alcuno della patria, & priuarlo delle sue sostanze, egli, di grand'ira acceso, procurerà di offender i suoi nemici, non perdonando alla propria vita.

Illis ira modum supra est, læsæque venenum

*Morsibus inspirant, et spicula cæca relinquunt
Affixæ venis, animasque in vulnere ponunt.*

77. Non è però da vsar sempre rigore contra i transgressori, ma si deve tal' hora hauer compassione delle loro miserie, consolandoli con dirgli, che il loro castigo potrà tornarli in beneficio: percioche quanto più saranno de' proprij beni priuati, tanto maggiormente procureranno di riparare i loro danni.

*Quo magis exhaustæ fuerint, hoc acrius omnes
Incumbent generis lapsi sarcire ruinas,
Complebuntque foros et floribus horrea texent.*

Ma veniamo à quelle leggi, che sono alla guerra pertinenti, che è il quarto, & vltimo capo.

78. Prima si douerà far la scielta de' soldati, percioche alcuni sono d'aspetto horrido, immondi, & sgratiati.

Namque aliæ turpes horrent.

79. Et particolarmente si doueranno tralasciar li ociosi, & corpulenti.

-- Ille horridus alter

Desidia, latamque trahens inglorius aluum.

80. Et alcuni sono riguardeuoli, ne' quali il loro valore risplende.

-- Elucent aliæ, et fulgore coruscant:

Ardentes auro, et paribus lita corpora guttis.

81. Et questi sono i migliori, de' quali si può seruire.

Hæc potior soboles.

82. Né quei soldati doueranno esser rifiutati, che saranno piccioli di corpo, perche,

Ingentes animos angusto in corpore versant.

83. Nel combatter con gli nemici si procuri d'hauer il vantaggio del luogo, & del tempo.

Ergo ubi vernactæ sudum, composque patentēs.

84. Et, affine che non succeda confusione, co'l suono della tromba si dia segno di quanto doueranno fare.

Fit sonitus, mussantque oras, & limina circum.

85. Alquanti di questi soldati si poneranno alla custodia delle porti della Città, & accioche non gli para graue, siano con la forte eletti.

Sunt quibus ad portas cecidit custodia sorti.

86. Ma quando i soldati abbandonando i loro posti andaranno vagando dietro qualche sedizioso, à quello troncando l'ali, cioè leuandogli la potenza, gli altri non ardiranno d'vscir de' loro confini.

*At cum incerta volant, cæloque examina ludunt
Contemnuntque fauos, et frigida tecta relinquunt
Instabiles animos ludo prohibebis inani.
Nec magnus prohibere labor, tu Regibus alas
Eripe.*

87. Doueranno star i soldati fermi mentre l'insegne, & gli stendardi saranno in terra fissi, ma quando saranno leuati, all' hora marciando doueranno seguitarli.

*-- Non illis quisquam cunctantibus, altum
Ire iter, aut castris audebit vellere signa.*

88. Siano i soldati sobrij nel viuere, & beuino l'acqua.

Purpureosque metunt flores, et flumina libant.

89. Se auuenirà che siano in alcuna fortezza assediati, temendo di perire dalla fame, debbano scacciando i nemeci liberare l'assedio: ouero, non si potendo mantenere, consumino, & distruggano le loro sostanze; accioche i nemici non se ne preuagliano.

*Sin duram metuens hyemem parcesque futuro:
Contusque animos, et res miserabere fractas,
Aut suffire thymo, cerasque recidere inanis
Quis dubitet? nam sæpe fauos ignotus aedit
Stellio lucifugis congesta cubilia blattis, etc.*

90. Siano i soldati auezzi alle fatiche, bramosi d'accrescer le loro fortune, non temendo gli incomodi della propria persona, & occorrendo non ruscino gloriosa morte.

*Sæpe etiam duris errando in cotibus alas
Attriuere, vlròque animam sub fasce dedere,
Tantum amor florum, et generandi gloria mellis.*

91. Quando sarà loro mossa la guerra non si rinchiudino nella Città, aspettando d'esser assediati, ma con grand'ardire escano conta i nemici

*Erumpunt portis, concurritur: æthere in alto,
Fit sonitus, magnumque mistæ glomerantur in
orbem.*

92. Et se bene parerà loro breue la vita, non perciò mancheranno le loro discendenze, & continueranno le loro famiglie, nelle quali si conseruerà la memoria de' loro antenati.

*Ergo ipsas quamuis angustus terminus æui.
Excipiat (neque enim plus septima ducitur ęstas)
At genus immortale manet, multosque per annos
Stat fortuna domus, et cui numerantur auorum.*

93. Per l'immondicie de' soldati succedendo spesse volte ne gli esserciti delle infermità, perciò debbano nelle loro stanze stare netti, & mondi, & gouernare i loro corpi.

-- Tum tecta petunt, tum corpora curant

94. Et per maggiormente conseruare la loro sanità, quando per l'eccessiuo caldo riceueranno incommodo, si doueranno far passare dietro a' fiumi, accioche dalla fresca aria siano ricreati.

Vicina inuitet decedere ripa calori.

95. Et per lo contrario quando da horribili freddi saranno oppressi, douerannosi parimente soccorrere.

-- Nam frigore mella

Cogit hyems, eademque calor liquefacta remittit,

Vtraque vis apibus pariter metuenda.

96. Ma quando succedessero infermità
(essendo anco i soldati sottoposti alle miserie humane)

Si vero (quoniam casus apibus quoque, nostros vita tulit) tristi languerunt corpora morbo.

97. Ilche si douerà antiuedere, con la cognitione de' segni, che precedono le loro infermità, per rimediarui à tempo.

Quod iam non dubys poteris conoscere signis:

Continuo est egris alius color, horrida vultum

Deformat macies.

98. All' hora bisognerà con buoni medicamenti darli opportuno aiuto, & con ogni industria cercar di conseruarli.

Proderit et tunsum gallæ admiscere saporem,

*Arentesque rosas, aut igni pinguia multo
 Defruta, vel Psythia passos de vite racemos
 Cecropiumque thymum, et graue olentia centaurea.*

99. Se veniranno à morte siano con degne essequie sepolti.

*--Tum corpora luce carentum
 Exportant tectis, et tristia funera ducunt.*

100. Et gli altri con piante amari, & dolorose querele, diano segno della loro mestitia.

Tum sonitus auditur grauior, tractimque susurrant.

Diuerse altre leggi, Serenissimo Re, si hauerebbono potuto raccogliere da quello che di esse Api non solo scriuono Aristotele, Plinio, & altri, ma l'istesso Virgilio ancora: habbiamo nondimeno stimato, che queste cento leggi nel principio di questa Republica debbano bastare, & non parer poche:

percioche si come ad vn'infante figlio non si deue somministrare molto cibo, così nel nascimento della Città, & origine de gli Stati pochi precetti sono al loro ben viuere necessarij, in ciò imitando il grande Iddio, che in due sole tauole diede à Mosè le leggi; & i Romani, che, nel principio della loro Republica si contetarono delle dodici tauole, dalle quali, come da viui fonti, per infiniti riuoli, è poi scaturita tutta la ciuile giurisprudenza: così in questa noua Republica fecondo il progresso del tempo, & gli accidenti, che occorreranno, si potranno opportunamente aggionger altre noue, & giuste leggi.

Hauendo la Maestà del Re tutte le sopradette cose ben intese, volendo che fossero essequite, à quest'Isola noue genti esperte, & saggie mandò, affine che, conforme à queste leggi, la Città fabricando & la Republica formando, quel popolo ad vna religiosa, & honorata maniera di viuere fosse ridotto, come poi s'intese essere stato felicemente adempito.

IL FINE

5. Traduzione ungherese del testo di G. BONIFACCIO, *La repubblica delle Api*, Daniel Bissuccio, Rovigo 1627

Giovanni Bonifaccio úrnak

A méhek köztársasága

Amellyel bemutatja, egy új, demokratikus kormány ideális megalakításának módját

Rovigo

Daniele Bissuccio kiadónál 1627
A Felettesek/Rendfőnökök engedélyével.

VIII Orbán Pápa Őszentségének

Eme Méhek Köztársasága című művem Szentséges Atyám, senki másnak az oltalma alatt kell, hogy napvilágot lásson, minthogy Szentségedé alatt, mert hol új népek megtérítéséről van szó a keresztény hitre, Önnél senki sem buzgóbb és epekedőbb. Senki sem megfontoltabb és bölcsebb önnél akkor sem, amikor új törvényeket alakítanak ki a népeknek: és különösen még avégett a páratlan szeretet miatt, amit Őszentsége visel eme ártatlan teremtménnyel szemben, öröme telvén abban, hogy megtartja képmását dicsőséges családjának ősi kifaragott címerében, és (vélem én) azért a hasznalatosság miatt, melyet a Szentatya mutat a Méhek Királyával kapcsolatban. Mert ahogy ő népének egyedüli királya, úgy Őszentsége a legfőbb szentatya, Szent Péter jogos örököse, Krisztus Urunk egyetlen helytartója.

És ahogy az a Király ritkán hagyja el lakhelyét és népének kíséretében van, így a Szentatya magába mélyedve azzal a pompával és azzal a fenségességgel él, amely az ő legmagasabb rangjához illik: és ellentétben a méhhez ő nincs felfegyverezve fullánkkal, kízó gondolattal, illetve azzal senkit meg nem sért, mégis minden Méhe alázatosan féli és tiszteli, úgy a Szentatya a méltóság miatt és az isteni hatalom révén minden földi királynál hatalmasabb és magában egyesítvén rendelkezik isteni fegyverekkel, megbüntetheti a testeket és magát a lelkeket is:

mégis csodás emberséggel és kivételes kegyelemmel irányítva sok nemzetet, megismerteti a erényeket és legbölcsőbb jóságának erejét: nem késlekedik viszont megbüntetni azon aljas kellemetlenkedőket, akik azon meterkednek, hogy megrontsák azt az égi mannát, ami kellemes. És mint ahogy az a Király és az ő Méhei serények és szorgalmasak, hogy az emberi fajnak finom LICOR-t hozzanak létre, úgy a Szentatya az ő örökös dicshimnuszával nem

fárad bele, hogy szent és bölcs cselekedeteket vigyen véghez az egyetemes jótétemény célja végett.

Szemérmesek a Méhek és minden gonoszság ellenségei, ahogy a Szentatya feddhetetlenül mutatja meg az ártatlan élet igaz módját. És ahogy végül a Méhek gyönyörűséget éreznek minden összhang és dallam iránt, úgy a Szentatya örömet lel abban, hogy megismertesse a világgal, amint minden hősi cselekedetében jelen van az igaz mérték és a tökéletes összhang. Bizalmasan megvallom, tehát, hogy a Szentatya tekintse jóságos szemmel ezt az ő szeretett Méheinek Köztársaságról szóló elbeszélését, melynek szerzője, mivel személyesen nem tud elé járulni, hogy alázatosan csókkal illesse szentséges lábát, így távolról, végtelen alázattal és lelkének forró szeretetével azt tisztelje, imádkozván a hatalmas Istenhez, hogy a Szentatya egy hosszú és boldog élet után a paradicsomban az örök üdvözülésben részesüljön.

Rovigo, Április 20. napja, 1627.

Egész Spanyolország, Európa legfőbb része, az őseink óta három részre volt osztva: Teraconese-re, Betica-sa és Lusitániára; Lusitániában három tartomány helyezkedett el, Galícia, Estramadura és Portugália: ezt a portugál hercegséget, mely később Királysággá lett felemelve, IV Alfonz Kasztíliai király Tereza lányának hozományaként a francia Lorenai Henriknek adományozta jutalomból, mivel az a szaracénok fölött nevezetes győzelmeket aratott. Henriket, sok más király után Emmanuel követte, ki Jánost nemzette, egy másik János apját, kitől Sebestyén született. Őt - leszármazottak nélkül maradván - a Mórok ölték meg egy viadalban Afrikában, melyben ő, Sceriffo és Marokko királyának oldalán harcolt a nagybáty, Emonucho, Fez királya ellen. A portugál királyságban a nagyon öreg Henrico bíboros követte, a már mondott Emanuel király gyermeke; amely bíboroshoz míg uralkodott visszatért néhány kapitány és tengerész, akiket III János király küldött az új világba, hogy felfedezzék és meghódítsák az országokat, ahogy tették: ahonnan Portugália királyai azokon a különböző részekén Államokat birtokoltak, ami, azon kardinális halála után, az egész királyság maradékával együtt Fülöp spanyol király őfelségének birtokába szállt, a fentemlített Emmanuel király elsőszülött lányának Isabellának gyermekeként.

Ezek tehát Portugáliából visszatérve, más dolgok között beszámoltak arról, hogy az Atlanti tengerben találtak egy emberekkel sűrűn lakott szigetet, hol Fejedelem, törvény és ismeret nélkül éltek, és más vallásuk sem volt, ha nem az, hogy az emberek ugrásokkal, táncokkal és magas hangokkal imádták a születő napot; és a nők éjszakénként nagy csönddel tisztelték az Újholdat: hogy vadászattal és íjászattal szórakoztatták magukat, vizet ittak és füvekkel és más nehéz ételekkel táplálták magukat, mutava viszont, hogy természetüket tekintve meglehetősen kellemesek és előzékenyek, és, hogy mikor kezdetben látták ezeket az új embereket az örömeiket fejezték ki, és a mieinktől más dolgokat kapván, néhány gyümölcsöt vittek nekik: de nem értvén meg egyáltalában egymást, mozdulatokkal és gesztusokkal udvariaskodtak. És,

a hatalom jeleként, földbe tűzve a Királyi zászlót, és állítva neki hiteles emléket, miután néhány hétre ott maradtak, ott hagytak egy bizonyos számú Katolikust, majd elindultak. És más dolgok között mondták még, hogy ez a Sziget egy részben lapos és termékeny és más részben hegyes és terméketlen és hogy a hegyek barlagüregeiben és a fák fakérgeiben vannak nagy mennyiségben méhek, amelyek mézével akkor táplálkoztak: végezetül befejezték, hogy egy nagyon méltó munka lenne elvezetni azokat az embereket egy vallásos és civilizált életre. A király megértve ezeket a dolgokat, megparancsolta az ő négy Tanácsosának, hogy jól megkérdezzék fontolniuk, hogy mennyi tennivaló szükségeltetne ahhoz, hogy azon népet az igaz hitre, a városi és közeleti életre térítsék: amely Tanácsosok, pár nappal később, visszatérve a Királyhoz, azt mondták, hogy jól meggondolván azt tanácsolják, mivel azok az emberek társadalomban élnek, egy demokratikus nyílt és általános Köztársaságot lehetne kialakítani, oly módon, amelyet részletesen írásba foglaltak, mivel minden megfontoltan lenne tekintetbe véve a S.M által, és hol szükség lenne rá megreformálva és kijavítva, és neki átnyújtották a következő értekezést.

A köztársaság

Főméltóságú és mélyen

vallásos Urunk Királyunk

Az összes kiváló és csodálatos ténykedés között, amelyeket nagy Fejedelmek hajthattak végre ezen módon, az új Vidékek megtalálása kétség nélkül hatalmas cselekedet és azon emberek, akik eltévedve, vallás és politika nélkül vadállatok módjára kóborolnak bennük, amely olyannyira mindig tisztelve volt, mint amennyire megszólaltatva oly édesen a lírával, hogy a vadakat szelíddé változtatta és meghátráltak a kövek és a sűrű erdők: és hasomlóan Ansione, ugyanazon hanggal építette fel Teba falait: vagyis az ő ékesszólásuk kellemével elvezették a nyers és erdei embereket a civilizált élethez a Városokban, amelyek szerzői és készítői a legnagyobb mértékben dicsőített emberek mellet voltak, ahogy ezek azok voltak akik ezeknek a népeknek alkottak új és igazságos törvényeket. Így az Ön nemes Királyságának kiváló Kapitányai és tapasztalt Kormányosai felfedeztek jónéhány helyet és nagy beszerzéseket vittek véghez azok között a föld ellentétes oldalán élő emberek között, akiket a mi legnagyobbjaink mesésnek tartottak és különösképpen egy emberek lakta nagy szigetről, akik vallás nélkül, eltévelyedve, vadállatok módjára éltek; Rektorságod azt akarván, hogy legyenek elvezetve a keresztény és civil életre, az Ön neve halhatalan dicsőítő énekekkel lesz minden korban ünnepeelve érdeme szerint, és ezért megparancsolván nekünk, hogy emlékeztetnünk kell Önt arra, hogy eme dicsősöges cél elérése végett mit kell cselekedni, azt mondjuk Rektorságodnak minden tisztelettel, hogy úgy véljük helyesnek ha, mint ahogy ezelőtt, a Szentanya kegyelmével, küldjön egy szentséges Főpapot, egynéhány jó szerzetessel, avégett, hogy az ő tökéletes tanításukkal és méltó példájukkal megtérítsék azon embereket a mi igaz és Katolikus



hitünkre, amelyből adnunk kell más emléket a legfőbb tudáshoz és az ön tökéletes valássához, amelyet viszont azután kell, hogy tegyenek, miután a város fel lesz építve és az emberek a társadalmi életre lesznek nevelve.

Azon dolog körül úgy becsültük, hogy a kiút az egy népköztársaság kialakítása: ha jól haladtunk megtárgyalván a különböző antik és modern Köztársaságokat, néhány ezek közül viszont nekünk nem úgy tűnt, hogy jók lennének mindenben a mi szándékunkhoz.

És mert észszerű dolog minden szükségben azon igyekezni, hogy azoktól tanuljunk, akikezeről a dolgokról bölcsen értekeztek, végül egyetértünk abban, hogy magunkévá tegyük a hatalmas Költő és kitűnő Filozófus Vergiliusnak az előírásait és törvényeit, aki meg akarván tanítani az ideális Köztársaság kialakítását, - nem a szokásokból és az emberek tanításából hanem a megdönthetetlen életszerűség törvényéből, amelytől az összes igaz törvény és a legjobb kormányok függenek - az ő igaz formáját akarta elsajátítani, és nem a fölfedni azt a tudatlan és járatlan emberek előtt, hanem elrejtve ezeket az ő legbölcsebb előírásait a Méhek kormányának leple/fátyla alatt rejtelmesen megmutatni a bölcseknek és okosoknak: nem akarta kiszedni azt a méhek összes jó tulajdonságából, csak a legtökéletesebből, vagyis azokéból, amelyek összegyűjtik a legkellemesebb virágokból az égi mannat, hogy abból hozzák létre a legtisztább mézet.

Protinus aerij mellis caelestia dona

Exequar.

Amit mi tekintetbe vettünk és azoktól a Méhektől, akik azon a Szigeten bővelkednek véve a boldog jókívánságot és ezt a mi Köztársaságunkat elnevezve, követtük azokat a törvényeket amelyek egy ily nagy ember által voltak nagy bölcsességgel összefoglalva: így most tehát kialakítván, rátérünk eme Köztársaság törvényeire, haladunk együtt az ilyen kivételes Író tekintélyével/befolyásával akitől, igazolva, ezeket a törvényeket megtudtuk; aki hogy

bemutassa, hogy célja nem a Méhek kormányának elmagyarázása volt, hanem az, hogy mértéket és szabályt adjon egy tökéletes Köztársaság kialakításának, először os így szólt:

*Admiranda tibi leuium spectacula rerum
Magnanimosque Duces, totiusque ex ordine gentis,
Mores, et studia, et populos, et praelia dicam.*

És mert, mivel nehéz témáról van szó, helyes ha könnyeden van bemutatva, nagy dicsőséget ígért és hozzáfűzte:

In tenui labor, at tenuis non gloria.

1. Elsődlegesen tehát meg kell választani a helyet, ahová a várost kell építeni.

*Principio sedes Apibus, statioque petenda.*⁸⁷⁵

2. Amely hely, ne legyen kitéve se a hidegnek, se a féktelen szeleknek.

*Quo neque sit ventis aditus, nam pabula venti
Ferre domum prohibent.*⁸⁷⁶

3. Ne legyen az égető napsugaraktól fedetlen, sem a túlzott melegtől sújtott, de legyen kellemes árnyaktól védett.

*Palmaque vestibulum, aut ingens oleaster obumbret.*⁸⁷⁷

4. És legyen elhatárolva még az ellenséges népektől is, hogy támadásaikkal ne tudjanak benne kárt okozni.

*--Neque oues, hedique petulci
Floribus insultent, aut errans bucala campo
Decutiat rorem, aut surgentes atterat herbas, etc.*⁸⁷⁸

5. És még legyen távol a halált hozó és mérgező dolgoktól

*Neu propius tectis Taxum sine*⁸⁷⁹

6. És nagyon távoli a rossz szagoktól.

⁸⁷⁵ Kast és méhest kell kiszemelned először a méheknek. P. 59, 8.sor

⁸⁷⁶ Ott, hol a szél nem fúj (a szelek neheztik a hordást), p. 59, 9.sor

⁸⁷⁷ az előteret árnyalják pálmák, nagy olajfák, p. 59, 20 sor.

⁸⁷⁸ Ott, hol a bárányok s a döfös kecskék a virágot

össze nem ugrálják, s az üszó se bolylong a mezőre,

sarjú fűvet, harmat gyöngyét mind földre taposva. Stb. P.59, 10-12. sor

⁸⁷⁹ És sose tőrj ternyófát sem telepük közelében, p. 90, sor 47

--*Neve rubentes*
*Vre foco caneros.*⁸⁸⁰

7. Sem semmiféle mocsár közelében.

--*Altae neu crede paludi.*⁸⁸¹

8. Vagy más szennyes és bűzös dolog mellett.

*Aut vbi odor cæni gravis.*⁸⁸²

9. Ne legyen kiteve a kellemetlen lármának és a terhes zajoknak.

--*Aut vbi concaua pulsu Saxa sonant, vocisque offensa resultat imago.*⁸⁸³

10. Miután megtörtént a hely kiválasztása, a már említett viszonyokkal, ki kell választani az anyagot, amelyből a város épül.

Ipsa autem seu corticibus tibi suta cauatis
*Seu lento fuerint aluearia vimine texta.*⁸⁸⁴

11. Amely városnak nem csak jól ellátottnak, de szépnek is kell lennie.

*Et munire fauos, et Dædala fingere tecta.*⁸⁸⁵

12. És ahogy ennek a városnak nagynak kell lennie és tágasnak az emberek számára, így a nagyobb biztonság érdekében a kapui szűkek lesznek

*Angustos habeant aditus.*⁸⁸⁶

13. Mikor a város falai be lesznek törvé, vagy -----nyitva, be kell őket tömni és rendbe kell őket hozni.

--*Tenuia cera*
Spiramenta linunt, fucoque e floribus oras
*Explent*⁸⁸⁷.

⁸⁸⁰ Tűzre se tégy ott rőt rákot, p.60, sor. 48

⁸⁸¹ De ne hidd, hogy a tó-mély, p.60, sor. 48

⁸⁸² És az iszap folytó szaga tán, p.60, sor. 49

⁸⁸³ Vagy a szirtüregékből visszadübörgő hang, ha dőrejlik a bérc öle, hasznos, p. 60, sor 49-50.

⁸⁸⁴ Mézkaptáraidon, fűzted bár össze faháncsból,

Vagy ruganyos fűz-vesszőből remekelted is őket, p.60, sor 33-34

⁸⁸⁵ A lép s az ügyes ház-héj csak a gondjuk, p.64, sor. 179

⁸⁸⁶ Tág kimenőt sose hagyj, p. 60, sor 35

14. És szükségképp lesz még néhány földalatti kapu és bunker.

*Saepe etiam effossis (si vera est fama) latebris
Sub terra fodere larem, penitusque reperta
Pumicibusque cauīs, exesæque; arboris antro.*⁸⁸⁸

15. És mivel a víz kényelme nélkül, amely a mi életünkhöz annyira szükségszerű, egyetlen várost sem lehetne hosszassan lakni, sem abba különböző szükséges dolgokat behozni és kivinni, vagyis legyenek kutak, állóvizek, patakok.

*Aut liquidi fontes, e stagna virentia musco
Adfint, et tenuis fugiens per gramina riuus.*⁸⁸⁹

16. Legyenek még a város körül kellemes helyek, amelyen lehet gyakorlatoztatni a harcoló ifjúságot.

*Vt com prima noui ducent examina Reges
Vere suo, ludetque fauis emissa iuuentus.*⁸⁹⁰

17. És ezen közeli partok fölött legyenek építve hidak, nem csak a kényelem és a nép pihenése végett, de azért, hogyha a katonákat elkergetné az ellenség, vagy a nép valamely véletlen folytán menekülésre vagy a városba visszahúzódásra lenne kényszerítve, tudjanak, gyors menetléssel, eme hidak segítségével megmenekülni.

*Im medium seu stabit iners, seu profluet humor
Transuersas salices, et grandia conijce faxa
Pontibus, ut crebris possint consistere, e alas
Pandere ad astiuum Solem, si fortè morenteis
Sparselit aut præceps Neptuno immerselit Eurus.*⁸⁹¹

⁸⁸⁷ Hisz a kasnak

gyenge viasszal ezért kenik át közeit vetekedve,
És vonják be virágízzel minden repedését –, p. 60, sor 37-39

⁸⁸⁸ Sőt – ha hihetjük ugyan – szentélyüket olykor a méhek
mélyen a földbe, vagy épp odvas fa-üregekbe rekesztik,
ám lyukacsos kövek alján is fölleljük a fészük. P. 60, sor 42-44.

⁸⁸⁹ Ellenben legyenek moszatos tavak ott, üde kútők,
Pázsitokon végigcsobogó vékony patakocskák, p. 59, sor 18-19.

⁸⁹⁰ Hogy ha az első raj kirepül kikeletkor a lépről
S már fiatal vezetőikkel vigadoznak az ifjak, p.59, sor. 21-22

⁸⁹¹ S állóvíz tesped bár vagy patak-ér zubog arra,
Szórd teli azt fűz gallyal, emezt nagy kő-darabokkal,
hadd legyen ott híd, hol szárnyuk kiterítik a napnak,
Hogyha netán, míg múlatják magukat, rajtuk Eurus
szétfújna vagy alávetné Neptúnus ölére. P.59, sor 25-29

18. Ezen túl szükséges, hogy a lakosok különböző igénye végett illatos virágokkal bővelkedő kerteket alakítunk ki nekik.

*Haec circum casia virides, et olentia latè
Serpilla, e grauter spirantis copia thymra
Floreat irriguumque bibant violarla fontem.*⁸⁹²

19. Mínhogy a város a már említett módod lesz kialakítva, ha jó italok bőségével és dalokkal és énekekkel és így haszonnal és örömmel azon emberek, akik eltévedve kóborolnak a szigeten, meg lesznek hívva, hogy ott lakjanak, a város rögtön be is népesedik.

*--Hic tu iuβoss asperge sapores
Trita meliphylla, et cerynthæ ignobile gramen
Tinnitusque cie, et ma tris quate cymbala circum,
Ipsa confident, medicatis sedibus ipsa
Intima more suo sese in cunabula condent.*⁸⁹³

20. Ezután kell választani egy vezért, hogy legyen az ő vezetőjük, aki, ajándék méltósággal képviseli az egész Köztársaságot: és Ő, a polgárokkal, akik a közügyek igazgatására lesznek megválasztva, el kell hogy legyenek látva megélhetéssel és lakással.

*--Ipsa Regem, paruosque Quirites
Sufficiunt.*⁸⁹⁴

21. És az ő megválasztásában, azért, hogy az a vezér tekintélyesebb és fenségesebb legyen, vigyázzanak /legyenek tekintettel/fogyeljenek oda az a testének formájára, amelyből következtetéseket lehet levonni a lelkének mindőségére.

*Ut binae Regum facies ita corpora gentis.*⁸⁹⁵
*Alter erit maculi auro squallentibus ardens,
Nam duo sunt genera, hic melior.*⁸⁹⁶

⁸⁹² Körbe fahéj zöldelljen még, de nehéz szagu borsü
S messzi-elillatozó csombor vereselljen ugyancsak,
míg violaid ígyák az üditő-friss vizet egyre. P. 59 sor. 30-32

⁸⁹³ Fűszeres füveket hints akkor e helyre:
tört sárkánylaput és a közömséges viaszürmöt,
s rázzad Anyánk réztányérját, kelts zajt vele körben,
s ők lerepülnek majd önként e beillatosított
helyre s a lépközt nem késnek meszállani mélyen, p 60. sor. 62-66

⁸⁹⁴ az országfőt a sok ifjú quirisszel
Mind kiszemelve, p. 65, sor 201-202

⁸⁹⁵ S mint a királyok, a köznép is kétféle közöttük, p. 61. sor. 95

⁸⁹⁶ Mert két fajta van: ég aranyos foltokkal az egyik,
Ez derekabb, p. 61-62, sor. 91

22. És ne csak tiszteletreméltó külsejű legyen, de gazdag és nemes legyen, fényűzéssel és gazdagsággal.

*-Insignis et ore,
Et rutilus clarus squammis.*⁸⁹⁷

23. És ugyanúgy meg kell vizsgálni a bírók választását és ezért hozzáfűzni:

*--Totius ex ordine gentis.*⁸⁹⁸

24. Megválasztva azokat, akik a (leg)idősebbek és következésképp bölcsőbbek

*--Grandæuis oppida curæ*⁸⁹⁹

25. A fent mondott dolgok teljesítésével / teljesítése után, a törvények kialakítása következik, amelyeknek mindenkinek engedelmeskednie kell.

*-- Magnisque agitant sub legibus auum.*⁹⁰⁰

Ezek a törvények nálunk négy pont alatt voltak szabályozva, követvén ugyanúgy a Költőt/követvén magát a Költőt, aki mint mondja:

*Mores, et studia, et populos, et prælia dicam.*⁹⁰¹

Először tehát az erkölcsi erényekről és a jó szokásokról, majd a tanulmányokról, vagyis a tudományokról, és a művészetekről, és aztán a nép dolgairól, majd végül a katonáskodásról.

26. Tehát minden más dolog fölött vallásosan kell élniük, megtartva a keresztény katolikus hit előírásait, elsődlegesen hinni a mi lelkünk halhatatlanságát, ami az alapja a mi vallásunknak.

*Esse Apibus partem divinae mentis, et haustus Aetherios dixere.*⁹⁰²

27. És fodulni az Istenhez, nem csak at egytemes halál esetében, hanem minden köz és magán gyötrelemben.

*Sed si quem proles subito defecerit omnis,
Nec, genus vnde nouææ stirpis reuocetur, habebit*⁹⁰³

⁸⁹⁷ Mutatósbabb is, és tűzsárga jegyeiktől teste ragyog, p. 62-63, sor.

⁸⁹⁸ Sorra egész nemzetségek, p. 59, sor 4.

⁸⁹⁹ A vének őrzik a házat, p. 64, sor 78-79.

⁹⁰⁰ Vasszigorú törvények alatt közös életet élnek, p. 64, sor 154

⁹⁰¹ Népek hadi dolgát, erkölcsét dalolom, buzgalmát, hős vezetőit, p. 59, sor. 4-5

⁹⁰² Minden méh az igen finom isteni lélek egy-egy kis szikrája.p.65, sor. 20-21

⁹⁰³ Ámde ha váralan mégis minden rajod elhull,

S ifju családod a törzről nincs fiasítani módod – p, 67., sor. 281-282

És utána hozzáfűzve mondja:

--Tu munera supplex

*Tende, petens pacem, & faciles venerare Napæas
Namque dabunt veniam votis, irasque remittent.*⁹⁰⁴

28. És imádkozván és végrehajtván a katolikus rítust, fogadalmakat és áldozatokat kínálnak az Istennek.

*Sed modus orandi qui sit, prius ordine dicam:
Quattuor eximios præstanti corpore Tauros
Qui tibi nunc viridis depascunt summa Lycæi
Delige, et intacta totidem ceruice iuencas:
Quattuor his aras alta ad delubra Dearum
Constituæ, et sacrum iugulis demitte cruorem,
corporaque ipsa boum frondoso desere luco: etc.*⁹⁰⁵

29. Az egész népnek nagyszabásúan tisztelnie kell az ő Vezérét, mint az ő Fejedelmét.

*Præterea Regem non sie Aegyptus, et ingens Lydia, nec populi Parthorum, aut Medus
Hydaspes
Observant.*⁹⁰⁶

30. Azon igyekeztén, hogy hosszan megőrizték őt.

*--Rege incolumi mens omnibus vna est.*⁹⁰⁷

31. Mert fejedelem hiányában, hiányzik a hit, az alattvalók engedelmesége és minden dolog elrablott és felemésztett.

*Amiſo rupere fidem, constructaque mella
Diripuerunt ipsæ, e crates soluere fauorum.*⁹⁰⁸

⁹⁰⁴ Nekik áldozz, hát adománnyal
tőlük esengj, a napaeáktól békét, e belátó
lényektől: veled éreznek, szívük enyhül imádatra. P. 76, sor. 85-87

⁹⁰⁵ Ámde kifejtem előbb sorban, hogy fogj a dologhoz?
Négy kitűnő alakú, gyönyörűséges kibaborjat,
Fenn, a lycaeusí hegy zöld lankáin legelészót,
S járomszűz ugyanynyi üszőt válassz ki utána.
Négy oltárt is emelj, tündérek temploma mellett,
S átmetszvéen a tinók torkát, engedd, hogy ezekre
Folyjon a szent vér, ám fedd el zöld lombbal a testük. Stb. P. 76. sor. 537-543

⁹⁰⁶ Úgy a királyt sem egyiptomi, sem párthus, sem a széles
Lydia népe nem óvja, miként ezek, és a Hydaspés
méd vize sem. P.65, sor. 210-212

⁹⁰⁷ Míg él követik egy akarattal, p. 65, sor. 212

⁹⁰⁸ Ha kidől, felbomlik a frigy: bontják le a gonddal

32. Legigazabb lévén, hogy a fejedelem az, aki megőrzi az alattvalók dolgait.

*Ille operum custos.*⁹⁰⁹

33. És ezért csodálniuk kell őt és mellette állván szolgálni őt.

-- *Illum admirantur, & omnes
Circumstant fremitu denso, stipantque frequentes.*⁹¹⁰

34. És szükség lévén, tiszteletből és az ő kényelme miatt, saját válluk fölött hordják őt.

*Et sæpe attollunt humeris*⁹¹¹

35. És ugyanazért az ő fejedelmükért a háborúban ki kell tenni magukat a sebesüléseknek és a halálnak.

--*Et corpora bello
Obiectant, pulchramque petunt per uulnera mortem.*⁹¹²

36. Mindenkinek kell használni azt a hitet, irgalmat és tiszteletet amivel a hazájának tartozik.

*Et patrium sola, et certos nouere penates.*⁹¹³

Az erkölcsi erények megtárgyalása után, most a tanulmányokról fogunk beszélni, amely a termékeny vezető/elme és így a szabad művészetekről és majd még a kézművességről.

37. Lesznek tehát Metafizika tanárok és azok, akik megtanítanak vallásosan élni, alkalmassá és képessé téve az embereket, hogy higgyék elsődlegesen, hogy ez után az élet után, a jó és ártatlan embereknek örök javak vannak ajánlva a Mennyben.

--*Nec morti esse locum, sed viua volare
Syderis in numerum, atque alto succedere cælo.*⁹¹⁴

létrehozott lépet, méhsejtjeiket se kímélvén. P, 65, sor, 213-214

⁹⁰⁹ Mert a király, ha sürőnek, ügyel mindig. P. 65, sor. 215

⁹¹⁰ Sokaságuk

őt bámulja, körülrongják, követik sűrű sorban, p. 65, sor. 215-216

⁹¹¹ sőt gyakran a vállukra veszik, p. 65, sor. 217

⁹¹² Pajzs testük a harcban,

És valamennyi örül, sebesülve dicsőn ha eleshet., p. 65, sor. 217-218

⁹¹³ Ők a tudói csupán, mi a hív otthon s a szülőföld, p. 64, sor. 155

⁹¹⁴ Ide tér meg idővel a lélek,

Mely soha meg nem hal, hanem élve nyilall a magasba

s fenn az eget boltján csillag lesz újra belőle. p.66, sor. 245-247

38. Még jártasak lesznek a Fizikában, hogy jótékony gyógyítással tudjanak segítségére sietni az erőtleneeknek.

*Si vero tristi languerunt corpora morbo.
Quod iam non dubys poteris conoscere signis: etc.*⁹¹⁵

39. Még az Aritmetica szükséges, amely a számolás tudmánya, hiszen ezt minden más művészet felhasználja.

*Et aui numerantur auorum.*⁹¹⁶

40. A Geometria hasznos lesz, hogy jól legyen megalkotva a város és a házak, és hogy diponer és hogy jól legyenek felosztva a kertek.

--*Hinc arte recentes*

*Excudunt ceras, et mella tenacia fingunt.*⁹¹⁷

41. A Zenét sem kell elhanyagolni

--*Pro qua mercede canoros
Curetum sonitus crepitantiaque era secute.
Dictæo cæli Regem pauere sub antro.*⁹¹⁸

42. Az asztrológia lesz még szükséges.

*Inque vicem specularantur aquas, et nubila cæli.*⁹¹⁹

A racionális tudományokról, vagyis a Grammatikáról, a Retorikáról és a Logikáról és másokról, nem szükséges említést tenni, mert a magasabb tudományok elsajátításához előfeltételt képeznek, és ezek nélkül nem érthetőek meg.

43. De a cselekvő gyakorlatok ugyancsak szükségesek mégpedig az Etikából kifolyólag, ezek bevezetésre kell, hogy kerüljenek és szolgálniuk kell a jó szokásokat és minden tisztességtelenség elkerülését.

*Illum adeo placuisse apibus mirabere amorem,
Quòd nec concubitu indulgent, nec corpora segnes
In venerem soluunt, aut fetus nixibus edunt.*⁹²⁰

⁹¹⁵ testük küzd nyomorú nyavajákkal – tán bajaik bizonyos jeleit kutatod stb, p.66, sor 252-253

⁹¹⁶ S az úkapja úkét ki-ki tudja, p. 65, sor. 209

⁹¹⁷ Míg mesteri módon

Friss viasz-ágyakat és lépes mézet remekelnek., p. 60 sor. 56-57

⁹¹⁸ Mert cúrés –nép réz-kürtjére, zajára figyelve,

Táplálták Dicté bércén az egek fejedelmét., p.64., sor 51-52

⁹¹⁹ Míg föl az égre figyel, s az esőfelhőkre a társa, p, 64, sor 166

⁹²⁰ Főleg a méh-természeten azt bámuld meg azonban,

Hogy soha nász nincs önáluk, se Venus viadalmán

El nem elál testük, de fiat sem szül vajúdással; p, 65, sor. 197-199

44. És mivel sok házból épül fel a Város, legyen még jó gazdaság folytatva, jól nevelvén a gyerekeket, és bölcsen szabályozva az egész családot.

*--Hinc nescio qua dulcedine letę
Progeniem, nidosque fouent⁹²¹.*

Et dice anco. *--Alię spem gentis adulta
Educunt fętus.⁹²²*

45. És mindenki azzal a vágygal éljen, hogy növelje az ő vagyonát.

--Innatus apes amor vrget habendi.⁹²³

46. Mindenkinek fáradoznia kell a Köztársaság helyes fenntartásán, amely eme téma tárgya, mivel, - a Méhek kormányzása alatt - bemutat egy tökéletes közéleti életet, a már mondott sor négy pontjában kifejezve.

Mores, et studia, et populos, et prelia dicam.⁹²⁴

47. De térjünk át a cselekvő gyakorlathoz, amelyet kézművességnek neveznek, vagyis a nagy iparihoz, ezt kell tehát folytatni, de mivel télen a rossz időben, a mesterek az ő szobáikban időznek, így az évszak zordságának elmúlásával, mindenkinek dolgára és feladatára kell menniük, hogy végrehajtsák kötelezettségüket és feladatukat.

*Quod superest, ubi pulsam hyemem Sol aureus egit
Sub terras: cęlumque ęstiuua luce reclusit,
Ille continuo saltus, syluasque peragrant,
Purpureosque metunt flores, et fulmina libant.
Suma leues.⁹²⁵*

48. És szorgalommal és buzgalommal ellátni a munkáját/viseltetni, elemenvén reggel és este hazatérve.

*Mane ruunt portis, nusquam mora, rursus easdem vesper, vbi e pastu tandem decedere
campis
Admonuit, tunc tecta petunt.⁹²⁶*

⁹²¹ Sosem értettem, mily örömtől

Fűtve tömik meg fiaik, p.60 sor. 55-56

⁹²² Más ifjú szülötteit óvja, mert hiszen ők a jövő, p. 64 sor. 62-66

⁹²³ Így lángol a tettvágy,

hogyan gyarapodjanak, p. 64 sor. 77-78

⁹²⁴ Népek hadi dolgát, erkölcsét dalolom, buzgalmát, hős vezetőit, p. 59, sor. 4-5

⁹²⁵ Mondjam-e még, amidőn az arany nap a föld üregébe

Úzi a tél hidegét és nyár tüze lángol az égen:

Rengeteg-rétet beröpülnek a méhek azonnal,

S megszíván a virág bíbor kelyhét, a vizekre

Inni lelibbennek. P. 60 sor. 51-55

⁹²⁶ Reggel a résen a raj kiröpül, sose vár: a mezőről

Hogyha az esthajnal hadukat hazahajtja, csak akkor

Tér meg a kasba, pp. 64-65, sor. 185-187

49. Hasonlóan mikor nagy eső és féktelen szelek vannak kilátásban, nem kell, hogy elemejenek otthonról, de dolgozzanak közel a Városhoz.

*Nec vero à stabulis pluuià impendente recedunt
Longius, aut credunt cælo aduentantibus Euris
Sed circum tutè sub mēnibus vrbis aquantur,
Excursusque breues temptant.*⁹²⁷

50. És nyáron fáradni fognak a téli szükségletek miatt.

*ventureque hyemis memores estate laborem
Experiuntur.*⁹²⁸

51. És mindenkinek fáradnia kell, így még mindenkinek pihennie kell.

*Omnibus vna quies operum, labor omnibus vnus.*⁹²⁹

52. És mikor az este mindenki aludni tér, csend kell hogy legyen

*Post vbi iam thalamis se composuere, siletur
In noctem, fessosque sopor suus occupat artus.*⁹³⁰

53. Legyen folytatva takács mesterség, összeállítva különböző dolgokat, hogy készüljenek belőle egyes munkák.

*--Aut inuisa Mineræ
In foribus laxos suspendit Aranea casset.*⁹³¹

Összekötvén Arachne meséjét, ki verenyre akarván kelni Miervával a gyapjúsövésben, legyőztvén, Pókká lett változtatva.

54. Más házakban különböző kéziminkákat fognak csinálni.

*--Pars intra septa domorum
Narcissi lachrymam, et lentum de cortice gluten
Prima fauis ponunt fundamenta, deinde tenaces
Suspendunt ceras.*⁹³²

⁹²⁷ Ám ha esős az idő, messzibb sose mennek a kastól, hogyha meg Eurus ijesszt, az egekben nincs bizodalunk; védő fārfalaik mellett isznak csak ilyenkor, újtjuk kurta, p. 65, sor. 91-94

⁹²⁸ s azt se feledvén, hogy útban a tél, igyekeznek előre Nyáron már, p. 64. sor. 156-157

⁹²⁹ Mind egyszerre ül el s együtt lát mind a dologhoz, p. 64, sor. 184

⁹³⁰ Majd ha ledőltek már nyoszolyájukon és jön a csendes éji sötét, ráhull fáradt testükre az álom. P.65, sor. 68-69

⁹³¹ vagy akit gyűlölni Minerva

Nem csillapszik, a pók von bő hálót kapuikra., p. 66, sor. 246-247.

⁹³² Más benn paloták ölén alapozza

55. Mások a nép életéhez hozzátartozó dolgokkal foglalkoznak.

*--Alia purissima mella
Stipant, et liquido distendunt nectare cellas.⁹³³*

56. A hajózásnak és a tengerészet művészetének is szentelnek még munkát

*Nare per estatem liquidam suspexeris agmen.⁹³⁴ Et
Vt cymbę instabiles fluctu iactante saburram
Tollunt.⁹³⁵*

57. Nem mellőzik valamiféle módon a Földművelést.

*Namque alię victu inuigilant, et fędere pacto
Exercentur agris.⁹³⁶*

58. Az Orvostudomány még szükséges, legfőképpen a füvek hatóerejének az ismeretével, hogy meggyógyítsák a betegeket.

*Hic iam Galbaneos fuadebo incendere odores
Mellaque arundineis inferre canalibus.⁹³⁷*

59. Több mint szükségesek még a kovács mesterségek.

*Ac veluti lentis Cyclopes fulmina massis
Cum properant: alȳ taurinis follibus auras
Accipiunt, redduntque, alȳ stridentia tingunt
Aera lacu. gemit impositis incudibus Aetna
Illi inter sese magna vi brachia tollunt
In numerum, versantque tenaci forcipe ferrum.⁹³⁸*

60. Kell, hogy legyenek azok is, akik fogadják és lerakják az árucikkeket, kik más országokból lesznek szállítva.

Épp a fa kérgének ragadós enyvével a lépközt,
És keni rá nárcisz könnyét, fölibe fölakasztván
Szűrű szívós viaszt; p. 64., sor. 159-162

⁹³³ Szín nektárt halmoz a többi,

És teli tölti a sejtkamrát csepegő sziromízzel, p. 64, sor.163-164

⁹³⁴ Olvasztó nyáron, kasból kirötő sokaságuk, p. 60. sor. 59

⁹³⁵ Mint ingó ladikot szoktak terhelni viharban, p. 65. sor. 195

⁹³⁶ Van, ki virágmézet szerződöttgyűjteni s izzad

Künt a mezőn; p. 64, sor. 158-159

⁹³⁷ Itt már illatozó gyantát vess lángra, javasolom,

S nádcsőveken csöppents be nekik mézet, p. 67, sor. 264-265

⁹³⁸ Mint amidőn cyclópsok gyors keze mennykövet olvaszt

Lágy vasból, mialatt ez hol teleszívja a fűvót,

Hol kiereszti, amaz sziszegő vasat enged a vízbe,

És a felállított üllöktől bűg.nyög az Aetna;

Ők meg csapkodják karjuk roppant erejével

S forgatják felváltva fogókkal az ércet ütemre, p. 64. sor. 170-175

--*Aut onera accipiunt venientum*⁹³⁹

61. És még azok, akik foglalkozván a vadászattal, úzik a vadállatokot.

--*Fumosque manu prætende sequaces.*⁹⁴⁰

62. Most a népről mondunk néhány dolgot, amely a harmadik helyen volt általunk felvetve. Köverve tehát azon emberek szokását, tartjuk, hogy úgy helyes, ha tesvérően közösségben élnek oly módon, hogy szeretik a más gyerekét, mint a sajátjukat.

*Solæ communes natos, consortia tecta
Urbis habent.*⁹⁴¹

63. És ha köztük lesz néhány haszontalan/lusta és semmirekellő, aki nem akar dolgozni, de más fáradozásából tálpálkozni

*Immuaisque sedens aliena ad pabula fucus.*⁹⁴²

Legyen a nép haragja által elüldözve a Városból.

--*Aut agmine facto
Ignauum fucos pecus à præsepibus arcent.*⁹⁴³

64. Minden dolog fölött azon kell munkálkodni, hogy a népet békében őrizzük meg: de (mint ahogy a Köztársaságokban ez meg szokott történni) ha, fegyverre kelvén és lázadva megzavarva az egész várost, két párt között egyet nem értés jön létre, hogy megkaparintsa a Fejedelemséget, vagy más okból

*Sin autem ad pugnam exierint (nam sæpe duobus Regibus incessit magno discordia motu)*⁹⁴⁴

65. Hallván a trombiták hangját és a harci hangszereket, mindenkinek ösztönözve kell lennie a harcra.

--*Namque morantes
Martius ille æris rauci canor increpat, et vox
Auditur fractos sonitus imitata tubarum.*⁹⁴⁵

⁹³⁹ Vagy lesegíti a visszajövők terhét, p. 64. sor. 167

⁹⁴⁰ Tarts azután oda füstöt, amely mindenféle szérfut, p. 66, sor. 230

⁹⁴¹ Gyermekeik náluk közösk csak, a városuk éppúgy, p. 64. sor. 153

⁹⁴² Lusta herék, mások javain legelők is elérik, p. 66. sor. 244

⁹⁴³ A kasokból

– hadba verődve – herék tunya tömkelegét kizavarván; p. 64. sor. 167-168

⁹⁴⁴ Ém ha csatára kerül sor – mert izgága haraggal

Felkavarog két hadfő közt a viszály tüze néha, p. 60. sor. 67-68

⁹⁴⁵ Amíg viadalra

oly zúgás unszolja a rest rajokat, mely a rézkürt

durva-rekedten el-elfülő hangjára hasonlít. pp. 60-61, sor. 70-72

66. És mindenki pennacchieri-vel és harci díszekkel és előkészített fegyverekkel álljon készen az ütközetre.

*Tum trepidæ inter se coeunt, pennisque corruscant, spiculaque exacuunt rostris, aptantque lacertos.*⁹⁴⁶

67. És hasonlóan a bajnokaikhoz/és bajnokaik mellett nagyszabású közelharcot csináljanak

*Et circa Regem, atque ipsa ad prætoria densa
Miscentur*⁹⁴⁷.

68. Büszkén szálljanak szembe az elennségekkel.

*--Magnisque vocant clamoribus hostem.*⁹⁴⁸

Úgy, hogy nagy öldökléssel vegyenek rész a harcban/induljanak hadba, amelyben sokan halnak meg.

*Præcipientesque cadunt, nec densior aere grando,
Nec de concussa tantum pluit ilice glandis*⁹⁴⁹

70. Állva a fényes, guarniti, fegyveres kapitányok hatalmas lélekkel küzdve, hogy ne adják meg magukat/hogy ne engedjenek, míg az egyik rész a másik által nem lesz legyőzve.

*Ipsi per medias acies insignibus alis.*⁹⁵⁰
*Vsque adeo obnixe non cedere, dum grauis aut hos,
Aut hos versa fuga victor dare terga coegit.*⁹⁵¹

71. Ezen lázadó felfordulásokat/zavargásokat/felkeléseket bölcsességgel és távolról meg kell előzni

*Continuoque, animos vulgi, et trepidantia bello
Cordalicet longè præciscere.*⁹⁵²

72. És kis lármával/feltűnéssel lecsendesíteni.

*Hi motus animorum, atque hac certamina tanta
Pulueris exigui iactu comprehensa quiescent.*⁹⁵³

⁹⁴⁶ Ők pedig izzva nyomulnak elő, szikrázik a szárnyuk,
Vállát hányja-veti s feni fullánkját valamennyi, p. 61. sor. 73-74

⁹⁴⁷ Majd a vezérsátort, a királyt szorosán körülállván, p. 61. sor. 75

⁹⁴⁸ Elenségeiket hívják rémes riadással, p. 61. sor. 76

⁹⁴⁹ S főmeredek hullnak le, miként jégzápor az égből,
Vagy sűrű makk-termés, amidőn megrázod a tölgyet. P. 61, sor. 80-81

⁹⁵⁰ Hadsoraik közt villámló szárnyú vezetőik, p. 61, sor 82

⁹⁵¹ S kelve birokra, nem emyednek, míg ezt az, avagy míg
Az ez, aratván győzelmet, meg nem futamítja. P. 61, sor. 84-85

⁹⁵² Látni lehet már távolról: hogy' készül a köznép,
Kebltük a harcvágytól hogy' reszket, p. 60, sor. 69-70

⁹⁵³ Ám a hatalmas harc, végül vérszomja szívüknek,

73. Elválasztva ezt a zavargást, ennek okozóját a hálál kezére adni, azért, hogy többet ne váltson ki semilyen lázadást

*Verum vbi ductores acie reuocaberis ambos.
Deterior qui visus, eum, ne prodigus obsit*

*Dede neci.*⁹⁵⁴

74. És a legjobbnak adják a Fejedelem jogarát/uralkodói hatalmát..

-- *Melior vacua sine regnet in aula.*⁹⁵⁵

75. Mikor büntetve kell elvenni az ő dogát, vagy először is a városboll kell kiűzni.

*Si quando sedem augustam, feruataque mella
Theauris relines, prius haustus sparsus aquarum
Ore foue, fumosque manu prætende sequaces.*⁹⁵⁶

76. De megjegyzendő/közlendő, hogy mikor igyekeznek elüldözni valakit a hazából és megfosztani őt a saját javaitól, ő nagy haragra kelve azon fog igyekezni, hogy átrson az ő ellenségeinek, nem kegyelemezve a saját életének sem.

*Illis ira modum supra est, læsæque venenum
Morsibus inspirant, et spicula cæca relinquunt
Affixæ venis, animasque in vulnere ponunt.*

77. Nem kell viszont mindig szigorot alkalmazni a törvénysértőkkel szemben, de néha részvétet kell mutatni a nyomorúságuk iránt, megvigasztalni őket, azt mondván nekik, hogy az ő gyötrelmük/büntetésük, haszonba/jótéteménybe fordulhat: hiszen minél többet veszítenek javaikból, annal inkább azon fognak igyekezni, hogy helyreállítsák a kárukat

*Quo magis exhaustæ fuerint, hoc acrius omnes
Incumbent generis lapsi sarcire ruinas,
Complebuntque foros et floribus horrea texent.*

Most térjünk át azon törvényekhez, melyek a háboróhoz tartoznak, mely a negyedik és az utolsó pont/fejezet.

78. Először a katonák kiválasztását kell megtenni, mert néhányan szönyű külsejűek, romlottak és esetlenek.

Hogyha merék homokot hintsz csaj seregükre, kilobban. P. 61., sor. 86-87

⁹⁵⁴ És mikor így szüntetted a két vezető viadalmát,

Öld meg a vesztest, hogy javadat ne fogyassza hiába, p. 61, sor. 88-89

⁹⁵⁵ S tág palotájukon az legyen úr, engedd aki győzött. P. 61, sor. 90

⁹⁵⁶ Szent hajlékuk méz-kincsét ha kifosztani készülsz,

Végy legelőbb is a szádba vizet s a kasokba befröcsköld,

Tarts azután oda füstöt, amely mindenfele szétfut, p. 66, sor. 228-230

Namque aliae turpes horrent.

És különösképpen mellőznük kell a lustákat és a testeseket

-- *Ille horridus alter*

Desidia, latamque trahens inglorius aluum.

80. És néhányan kiemelkedőek, akikben az ő értékük sugárzik

-- *Elucent aliae, et fulgore coruscant:*

Ardentes auro, et paribus lita corpora guttis.

81. És ezek a legjobbak, akik szolgálhatnak/akiket igénybe lehet venni.

Hæc potior soboles.

82. Azokat a katonákat sem kell elutasítani, akik kis testűek mert,

Ingentes animos angusto in corpore versant.

83. Az ellenséggel folytatott harc során, megszerzik/igyekezzenek megszerzeni maguknak a hely és idő előnyét. (miért conj?)

Ergo ubi vernactæ sudum, composque patentes.

84. És azért, hogy ne történjen keveredés, trombita hangjával adjanak jelet arról, hogy miként kell cselekedni.

Fit sonitus, mussantque oras, & limina circum.

85. Alquanti di questi soldati si poneranno alla custodia delle porti della Città, & accioche non gli para graue, siano con la forte eletti.

Ezen katonák közül néhány a Város kapuinak védelmére lesz állítva, és azért, hogy ez ne tűnjön nekik nehéznek, ezért erejük alapján/erőszakkal(?) legyenek kiválasztva.

Sunt quibus ad portas cecidit custodia sorti.

86. Mikor a katonák elhagyván a helyüket néhány felkelő/ellenség után erednek bolyongva, annak letörve a szárnyait, azaz elvéve tőle a hatalmat, mások majd nem merészkednek arra, hogy elhagyják a határaikat.

*At cum incerta volant, cæloque examina ludunt
Contemnuntque fauos, et frigida tecta relinquunt
Instabiles animos ludo prohibebis inani.
Nec magnus prohibere labor, tu Regibus alas
Eripe.*

*-- Non illis quisquam cunctantibus, altum
Ire iter, aut castris audebit vellere signa.*

87. A katonáknak egy helyben kell állniuk, míg a jelvények és zászlók rögzítettek a földben, de mikor felemelik őket, akkor menetelve követniük kell azokat.

88. Legyenek a katonák józanok az életben és igyanak vizet.

Purpureosque metunt flores, et flumina libant.

89. Ha úgy történik, hogy néhány erődítményben ostrom alá vennék őket, félve attól hogy éhenhalnak, elüldözve az ellenséget fel kell szabadulniuk az ostrom alól: vagy nem tudván tartani magukat/kitartani, fogyasszák el és semmítsék meg a javaikat, azért, hogy az ellenség ne éljen vissza vele.

*Sin duram metuens hyemem parcesque futuro:
Contusque animos, et res miserabere fractas,
Aut suffire thymo, cerasque recidere inanis
Quis dubitet? nam sæpe fauos ignotus adedit
Stellio lucifugis congesta cubilia blattis, etc.*

90. A katonák legyenek készek a fáradozásokra, vágyódjanak vagyonuk növelésére, nem félvén saját személyük kényelmetlenségeitől; és szükség esetén ne utasítsák vissza a dicsó halált.

*Sæpe etiam duris errando in cotibus alas
Attriuere, vltroque animam sub fasce dedere,
Tantum amor florum, et generandi gloria mellis*

91. Mikor elkezdődik a harc, ne zárkozzanak be a városba, várva, hogy megostromolják őket, hanem nagy merészséggel rontsanak ki az ellenségre.

*Erumpunt portis, concurritur: æthere in alto,
Fit sonitus, magnumque mistæ glomerantur in
orbem.*

92. És bár az élet rövidnek fog tűnni nekik, nem fognak hiányozni az utódok, és ők folytatni fogják a családokat, melyekben megőrződik az őseiknek az emléke.

Ergo ipsas quamuis angustus terminus æui.

*Excipiat (neque enim plus septima ducitur ætas)
At genus immortale manet, multosque per annos
Stat fortuna domus, et aui numerantur auorum.*

93. A katonák szemete miatt gyakoriak a megbetegedések a hadseregben, ezért szükséges, hogy a szobájukban tisztán és rendszeren éljenek és gondozzák testüket.

-- Tum tecta petunt, tum corpora curant

94. És hogy jobban megőrizzük az ő egészségüket mikor a túlzott meleg miatt kényelmetlenük támad, a folyók mögött kell, hogy elvonuljanak, azért, hogy felfrissüljenek a friss levegőtől.

Vicina inuitet decedere ripa calori.

95. És ellenkező esetben, mikor a szörnyű hideg kínozza őket, hasonlóan kell a segítségükre kelni.

-- Nam frigore mella

*Cogit hyems, eademque calor liquefacta remittit,
Vtraque vis apibus pariter metuenda.*

96. Ma quando succedessero infermità
(essendo anco i soldati sottoposti alle miserie humane)

96. De mikor megbetegedés történnék
(még a katonák is ki vannak téve az emberi nyomorúságoknak)

Si vero (quoniam casus apibus quoque, nostros vita tulit) tristi languebunt corpora morbo.

97. Ezeket előre kell látni, - a tünetek felismerésével, melyek megelőzik a megbetegedéseiket
- hogy időben orvosolhassák

*Quod iam non dubys poteris conoscere signis:
Continuo est egris alius color, horrida vultum
Deformat macies.*

98. Ekkor szükséges, hogy a jó gyógyszerekkel megadják nekik a megfelelő segítséget és minden igyekezettel a megőrzésükre törekedjenek.

*Proderit et tunsum gallæ admiscere saporem,
Arentesque rosas, aut igni pinguia multo
Defruta, vel Psythia passos de vite racemos
Cecropiumque thymum, et graue olentia centaurea.*

99. Ha meghalnak, méltó gyászszertartással legyenek eltemetve.

--Tum corpora luce carentum

Exportant tectis, et tristia funera ducunt.

100. És a többiek keserű könyekkel és fájdalmas kesergéssel adják jelét szomorúságuknak.

Tum sonitus auditur grauior, tractimque susurrant.

Más különböző törvényeket, Főméltóságú Király, össze lehetett volna gyűjteni abból, amit ezekről a Méhekről írt nem csak Arisztotelész, Pliniusz és mások, de maga még Vergilius is: ennek ellenére úgy becsültük, hogy ezen száz törvény ezen Köztársaság születésekor elégséges kell, hogy legyen, és nem is tűnik kevésnek

Hiszen, mint ahogy egy gyermeket nem kell túl sok táplálékkal ellátni, úgy a város születésekor és az Államok alapításakor is kevés előírás szükséges a megfelelő élethez, követvén ebben a hatalmas Istent, aki csak két (kő)táblán adta át a törvényeket Mózesnek. És a Rómaiak, akik Köztársaságuk hajnalán megelégedtek tizenkét táblával, amelyekből, mint heves kutakból, és végtelen patakokból eredt aztán az egész polgári jogrendszer. Így ebben az új Köztársaságban a termékeny idő múlása és a végbemenő véletlenek miatt, majd egyéb, új és helyes törvényeket adhatnak hozzá ezekhez szükség szerint.

A Királyi felség jól megértvén a fentmondott dolgokat, megparancsolta ezen dolgok végrehajtását, ezen Szigetre új tapasztalt és bölcs embereket küldött, azért, hogy ezen törvényeknek megfelelően, építvén a Várost és kialakítván az Államot, az a nép egy vallásos és tiszteltreméltó életre legyen vezetve, ahogy aztán ez boldogan be is teljesedett.

Vége