

BIBLIOTECA

Pietro Gibellini (ed.)

La Bibbia  
nella letteratura italiana

V  
Dal Medioevo al Rinascimento

MORCELLIANA

LA BIBBIA  
NELLA LETTERATURA ITALIANA

Opera diretta da Pietro Gibellini

V

Dal Medioevo al Rinascimento

a cura di Grazia Melli e Marialuigia Sipione

MORCELLIANA

## SOMMARIO

PREFAZIONE di Grazia Melli <i>Temi e problemi fra Medioevo e Rinascimento</i> . . . . .	5
INTRODUZIONE di Marialuigia Sipione <i>Di stagione in stagione: Bibbia e letteratura fra Medioevo e Rinascimento</i> . . . . .	9
FRANCESCO SANTI <i>Il Medioevo latino nella Bibbia</i> . . . . .	35
1. Difficoltà per un'ipotesi storiografica sulla Bibbia e il Medioevo, 35 - 2. La Bibbia <i>mons igneus</i> , 36 - 3. Il mondo delle allegorie (secoli VI-IX), 37 - 4. Bibbia e storiografia, 40 - 5. Cultura esegetica carolingia, 42 - 6. Anagogie, come pensiero della perfezione (secoli IX-XI), 44 - 7. Lettera. Storia e ragione (secoli XI-XII), 47 - 8. La crisi del secolo XII, 49 - 9. Mo- ralità e nuova mistica (secoli XIII-XIV), 51 - 10. La soluzione ortopratica, 52 - 11. La Bibbia divenuta libro, 54	
FRANCESCO ZAMBON <i>I bestiari e la Bibbia</i> . . . . .	57
1. La nomenclatura di Adamo, 57 - 2. I fondamenti teologici del bestiario, 61 - 3. I bestiari e la poesia d'amore, 64 - 4. I bestiari moralizzati, 71	
GIACOMO MUSSINI <i>La Bibbia di Francesco d'Assisi tra latino e volgare</i> . . . . .	79
1. La Scrittura: una forma di vita, 81 - 2. I <i>Verba Domini mei</i> da annuncia- re, 86 - 3. Un linguaggio per la preghiera di lode, 87	
GIANNI MUSSINI <i>Jacopone e le fonti scritturali</i> . . . . .	93
1. Premessa, 93 - 2. Biografia, 94 - 3. Spiritualità, 96 - 4. Lauda, 101 - 5. Fonti, 103 - 6. Conclusione, 116	

CARLO BERETTA

*Bonvesin da la Riva e l'exemplum di Giobbe* . . . . . 117

1. Bonvesin e le sue fonti bibliche. *Status* della questione e obiettivi, 117 -
2. Il prologo e l'epilogo del *Vulgare de passione sancti Job*: una chiave di lettura, 119 - 3. Selezione del materiale narrativo, 129 - 4. Rielaborazione formale, 132 - 5. Rielaborazione ideologica, 143 - 6. Conclusioni, 149

STEFANO CREMONINI

*L'epistolografia cristiana tra Medioevo e Umanesimo* . . . . . 151

1. Un precursore: Guittone d'Arezzo, 152 - 2. «Gesù dolce, Gesù amore»: le lettere di Caterina da Siena, 155 - 3. La pazienza di Giobbe: l'esegesi di Giovanni dalle Celle, 161 - 4. Le lettere di Giovanni Dominici e Antonino Pierozzi alle nobildonne fiorentine, 165 - 5. Paolo Giustinian, 169 - 6. Conclusioni, 172

PAOLO QUAZZOLO

*La drammaturgia biblica italiana dal X al XVI secolo* . . . . . 177

1. Le origini, 177 - 2. Il dramma liturgico, 183 - 3. I "libre de laode", 188 - 4. La Sacra rappresentazione, 197

ROBERTO TAGLIANI

*La Bibbia nella poesia didattica dell'Italia settentrionale* . . . . . 203

1. Coordinate culturali, 203 - 2. La Bibbia come fonte: materiali biblici e riscritture in volgare, 205 - 3. La Bibbia come autorità: didattica e teologia del mondo municipale, 218 - 4. La Bibbia come espediente retorico: usi stilematici e usi parodici, 224

MAURO SCARABELLI

*La Bibbia nella lirica del Duecento* . . . . . 227

1. La Scuola Siciliana, 228 - 2. I "Siculo-toscani", Guinizzelli e Bonagiunta, 232 - 3. Frate Guittone, 238 - 4. A Firenze: Chiaro, Monte e Guido Cavalcanti, 242

GIANFRANCO FIORAVANTI

*Presenze bibliche nel «Convivio» di Dante* . . . . . 249

1. Considerazioni generali, 249 - 2. Le citazioni dal Nuovo Testamento, 251 - 3. Le citazioni dal Vecchio Testamento, 255

<i>Sommario</i>	709
NICOLA DI NINO	
<i>Le Beatitudini nel «Purgatorio» dantesco</i> . . . . .	259
1. Introduzione, 259 - 2. Le beatitudini e l'ordinamento morale del <i>Purgatorio</i> , 259 - 3. I modelli di Dante: Agostino e Tommaso, 261 - 4. Le beatitudini dantesche, 264 - 5. Conclusioni, 268	
EDOARDO FUMAGALLI	
<i>Petrarca e la Bibbia.</i> . . . . .	271
1. La "conversione alla Bibbia": una dichiarazione da prendere sul serio, 271 - 2. Postille del Virgilio Ambrosiano, 273 - 3. Un'autobiografia idealizzata, 276 - 4. I <i>Salmi</i> , «sacrum poema» di Davide, 278 - 5. Petrarca e le traduzioni della Bibbia, 280 - 6. La Bibbia come fonte storica, 287 - 7. Premessa sul sonetto «Padre del ciel», 290 - 8. Il libro di Giobbe: una presenza disseminata, 291 - 9. Dolore e speranza, 293 - 10. Tra speranza e speranze: una correzione nel codice degli abbozzi, 295 - 11. La tentazione della virtù, 299 - 12. Bibbia e classici, 303	
LUCIA BATTAGLIA RICCI	
<i>La Bibbia nelle opere di Giovanni Boccaccio. Primi appunti</i> . . .	305
1. Premessa, 305 - 2. Bibbia e "inventio" poetica: tra Boccaccio e Dante, 306 - 3. La Bibbia (le Bibbie) di Boccaccio, 313 - 4. Bibbia come serbatoio di temi e di suggestioni letterarie, 318	
MATTEO VERCESI	
<i>Le «Sposizioni di Vangeli» di Franco Sacchetti</i> . . . . .	325
1. I vangeli "aperti", 325 - 2. Franco Sacchetti scrittore di morale, 329 - 3. Predicazione e meditazione, 334	
SILVIA SERVENTI	
<i>La Bibbia nella predicazione volgare del Tre e Quattrocento</i> . . .	341
1. Premessa, 341 - 2. Giordano da Pisa e la tradizione domenicana, 342 - 3. La scuola agostiniana del Trecento, 351 - 4. Bernardino da Siena e l'Osservanza francescana quattrocentesca, 353 - 5. Conclusione, 359	
FRANCESCO BAUSI	
<i>Bibbia e Umanesimo</i> . . . . .	363
1. Il ritorno alle fonti: filologi e traduttori, 363 - 2. Gli studi biblici di Giovanni Pico della Mirandola, 370 - 3. Muse sacre. I due volti della poesia umanistica a tema biblico, 383	

CARLO CARENA

*Le «Annotationes in Novum Testamentum» di Erasmo da Rotterdam e Lorenzo Valla* ..... 399

1. Le *Annotationes in Novum Testamentum* di Lorenzo Valla, 399 - 2. Le *Annotationes in Novum Testamentum* di Erasmo da Rotterdam, 401 - 3. Tradurre nel rispetto dei classici, 403 - 4. Un interlocutore privilegiato, 406 - 5. Critica testuale, 409 - 6. Conclusioni, 412

FABIO FORNER

*Gli erasmiani, gli antierasmiani e la Bibbia* ..... 415

1. Erasmo e la Bibbia prima di Lutero, 416 - 2. Gli erasmiani e gli antierasmiani dopo Lutero, 420 - 3. Fra i riformati, 432

ALESSANDRO SCARSELLA

*Luoghi biblici e profezia in Girolamo Savonarola* ..... 435

1. Una ricezione pregiudiziale, 435 - 2. L'esordio poetico e la canzone «Sulla rovina della Chiesa», 440 - 3. Dalla predicazione apocalittica alla catastrofe reale, 450

MARIA PIA SACCHI

*Lorenzo: poesia sacra e sacro nella poesia* ..... 455

1. Premessa, 455 - 2. Le *Laude*, 456 - 3. La *Rappresentazione di San Giovanni e Paolo*, 464 - 4. Suggestioni bibliche nell'opera profana di Lorenzo, 469

MARIA PIA SACCHI

*Oltre la filologia: Poliziano e il sacro* ..... 471

1. Premessa, 471 - 2. Inni alla Vergine, 472 - 3. La Scrittura nella poesia volgare, 481 - 4. Il fascino della Parola, 487

STEFANO PRANDI

*Il «De partu Virginis» di Jacopo Sannazaro* ..... 489

1. Fasi compositive e struttura, 490 - 2. «Primus labor»: la novità del poema sannazariano, 495

ENRICA GAMBIN

*La Bibbia negli scritti di Michelangelo e Cellini* ..... 507

1. Michelangelo e Cellini scrittori, 507 - 2. Dio "scultore" e Lucifero "pit-

<i>Sommario</i>	711
tore”: temi e immagini bibliche nel paragone fra le arti, 510 - 3. Passione e sacrificio di Cristo nelle rime spirituali, 525	
<b>FABIO COSSUTTA</b>	
<i>Reminiscenze bibliche nel pensiero di Machiavelli</i> . . . . .	531
1. Eticità del pensiero politico del Machiavelli, 531 - 2. I riferimenti storici di Niccolò, 537 - 3. Fede e progetto politico, 544	
<b>PAOLO ZAJA</b>	
<i>Salmi e lirica volgare nel Cinquecento</i> . . . . .	549
1. La lirica del Cinquecento fra David e Petrarca, 549 - 2. Linguaggio davidico e lirica cinquecentesca, 554 - 3. La svolta degli anni Sessanta, 560	
<b>GUIDO LAURENTI</b>	
<i>Le poetesse e la Bibbia: Vittoria Colonna, Veronica Gambara e Gaspara Stampa</i> . . . . .	569
1. Petrarchismo e presenza biblica nelle Rime spirituali di Vittoria Colonna, 569 - 2. Icone bibliche e temi teologico-morali nei versi di Vittoria Colonna, 575 - 3. La Bibbia nelle rime di Veronica Gambara e Gaspara Stampa, 584	
<b>MARCO FAINI</b>	
<i>La tradizione del poema sacro nel Cinquecento</i> . . . . .	591
1. Il poema sacro negli anni Venti e Trenta del Cinquecento, 591 - 2. Gli anni Quaranta, 602 - 3. Il poema sacro nella seconda metà del Cinquecento, 605	
<b>MARIA TERESA IMBRIANI</b>	
<i>Un poema per la Controriforma: Le «Lagrima di San Pietro» di Luigi Tansillo</i> . . . . .	609
1. Un mare di <i>Lagrima</i> , 609 - 2. Il nuovo eroe per «l’epica poesia», 613 - 3. Ipotesti e ipertesti, 620	
<b>OTTAVIO GHIDINI</b>	
<i>L’epica tassiana e la Bibbia</i> . . . . .	629
1. Introduzione, 629 - 2. La Bibbia e i personaggi tassiani, 631 - 3. La Sacra Scrittura e gli episodi di devozione, 637 - 4. Le allusioni scritturari	

stiche nelle scene a-religiose, 639 - 5. Il meraviglioso tassiano: presenze classiche e presenze bibliche, 643 - 6. Uno sguardo sulla *Conquistata*, 644

ROSANNA MORACE

*Il «Mondo creato» tra gli «esameroni» patristici e l'«Heptaplus» di Pico* ..... 649

1. Il *Mondo creato*: poema sincretico e sapienziale, 649 - 2. Perché *Genesi* 1-2, 651 - 3. Tasso e Pico tra allegoria e *pax philosophica*, 661

*Indice dei nomi* ..... 675

*Indice dei passi biblici* ..... 701

OTTAVIO GHIDINI

## L'EPICA TASSIANA E LA BIBBIA

### 1. Introduzione

La Bibbia rappresenta un punto di riferimento costante per le opere tassiane, vagliate sia secondo i diversi generi letterari cui esse appartengono (poemi eroici, riflessioni di teoria, epistolario, liriche amorose e sacre, teatro), sia in prospettiva diacronica (dai testi giovanili fino a quelli genericamente definiti “tardi”).

In questo contributo si desidera esaminare la presenza di citazioni e allusioni scritturistiche nella *Liberata* e nella *Conquistata*, per almeno due ragioni principali: da un lato, per la rilevanza di tali opere all'interno della bibliografia tassiana e, dall'altro, perché, nonostante i numerosi studi dedicati alla religiosità di Torquato Tasso e alla sua relazione con l'ambiente culturale della Controriforma, una ricerca approfondita sulle fonti bibliche delle due *Gerusalemme* attende ancora di essere pienamente sviluppata.

Un confronto dell'autore tardo-rinascimentale con la pagina sacra viene sollecitato in primo luogo dalla materia stessa delle due opere, che rappresentano il tentativo di creare – come afferma Ezio Raimondi<sup>1</sup> – un'epica verticale, ossia un racconto nel quale il piano orizzontale degli avvenimenti storici (la guerra tra cristiani e musulmani) viene toccato in modo sistematico dagli interventi di due realtà più che umane e tra loro inconciliabili, l'«Inferno» e il «Cielo». Da questo nucleo concettuale deriva, nel testo, una serie d'implicazioni generali, attinenti al sistema delle «arme pietose»<sup>2</sup>: si pensi, in particolare, alle ideologie della crociata e del martirio, dalle quali si origina in maniera spontanea la necessità di un confronto dell'epica tassiana con la pagina rivelata. Le guerre del popolo d'Israele, narrate nell'Antico Testamen-

<sup>1</sup> Cfr. E. Raimondi, *Poesia come retorica*, Firenze, Olschki, 1980, pp. 73-76.

<sup>2</sup> Tale sintagma viene correttamente ritenuto da Raimondi «quasi un ossimoro»: cfr. Raimondi, *Le metamorfosi della parola. Da Dante a Montale*, Milano, Mondadori, 2004, p. 134. Si veda inoltre, al riguardo, F. Fortini, «L'arme pietose», in Id., *Nuovi saggi italiani*, Milano, Garzanti, 1987, pp. 19-25; Id., *Dialoghi col Tasso*, a cura di P.V. Mengaldo e D. Santarone, Torino, Bollati Boringhieri, 1999, pp. 25-30.

to, diventano pertanto un quadro interpretativo per le azioni belliche dei crociati<sup>3</sup>.

Già le ottave esordiali della *Liberata* guidano alla pagina scritturistica e offrono, al contempo, una chiara dimostrazione che la poesia tassesca assimila e fonde due lingue, quella classica latina e quella biblica. Di ciò sono attestazione i primi versi del poema, dove vengono presentati i personaggi collettivi del dramma tassiano, vale a dire «l'Inferno» e «il Ciel», i Cristiani e il «popol misto»<sup>4</sup>:

Canto l'arme pietose e 'l capitano  
che 'l gran sepolcro liberò di Cristo.  
Molto egli oprò co 'l senno e con la mano,  
molto soffrì nel glorioso acquisto;  
e in van l'Inferno vi s'oppose, e in vano  
s'armò d'Asia e di Libia il popol misto.  
Il Ciel gli diè favore, e sotto a i santi  
segnì ridusse i suoi compagni erranti<sup>5</sup>.

<sup>3</sup> I rapporti figurati tra guerra santa ed epopea giudaica sono già presenti nelle opere storiografiche medievali sulla crociata, opere che Tasso conosce e utilizza per la scrittura dei suoi poemi. Al riguardo, si veda, quantomeno, P. Alphanéry, *Les citations bibliques chez les historiens de la première croisade*, «Revue de l'histoire des religions», 99, 1929, pp. 139-157 e A. Dupront, *Il sacro. Crociate e pellegrinaggi – Linguaggi e immagini*, Torino, Bollati Boringhieri, 1993 (ed. orig. Paris 1987), pp. 262-269.

<sup>4</sup> Dove «misto» ha il noto valore negativo di ciò che è impuro, molteplice, privo di unità; cfr. S. Zatti, *L'uniforme cristiano e il multiforme pagano. Saggio sulla "Gerusalemme liberata"*, Milano, il Saggiatore, 1983, pp. 9-44: 15-22; Id., *Canto 1*, in *Lettura della "Gerusalemme liberata"*, a cura di F. Tomasi, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 2005, pp. 3-24; G. Gorni, *Il «gran Sepolcro» di Gerusalemme. Sacro e finzione del sacro nel Tasso*, «Compar(a)ison», 2, 1994, pp. 75-89: 77-81. Il tassiano «popol misto» deriva probabilmente dal «genus mixtum» di *Aen.* XII, 838, espressione contenuta in una delle pagine più importanti dell'*Eneide*: il discorso di Giove alla fine del poema. Nel classico latino tale binomio pare una sorta di sintesi della concezione virgiliana d'integrazione tra due popoli, quello dei Troiani e quello dei Latini. È interessante che questi termini, nella prima ottava dell'opera tassiana, «s'armò d'Asia e di Libia il popol misto», indichino non una nuova realtà sociale che nasce dall'integrazione di due popoli diversi e inizialmente ostili, ma il popolo dei nemici, degli sconfitti. È come se Tasso, denotando con questa espressione l'avversario da sconfiggere, rifiutasse la possibilità e forse pure l'opportunità che tra i due popoli della guerra di Gerusalemme si ripetesse quella conciliazione che si realizzò, nell'ideologia del capolavoro virgiliano, tra Latini e Troiani. Sul passo virgiliano, cfr. G.E. Manzoni, *Pugnae maioris imago. Intertestualità e rovesciamento nella seconda esode dell'Eneide*, Milano, Vita e Pensiero, 2002, pp. 133-135. Su alcuni interessanti legami istituiti tra la conclusione del poema virgiliano e l'opera tassiana, si veda L. Scancarelli Seem, *The Limits of Chivalry: Tasso and the End of the "Aeneid"*, «Comparative Literature», 42, 1990, pp. 116-125.

<sup>5</sup> Il testo di riferimento per le citazioni dalla *Liberata* è quello fornito da L. Caretti, Milano, Mondadori, 1957, mentre, per la *Conquistata*, si veda l'edizione a cura di L. Bonfigli, 2 voll., Bari, Laterza, 1934.

Se qui appare con evidenza il processo emulativo istituito nei confronti dell'*Eneide*, notiamo altresì come l'anafora di «molto»<sup>6</sup> venga contrappuntata dall'epanadiplosi di «in vano», riascolto e ripresentazione di un brano salmico a celebrazione della Città Santa: «Nisi Dominus aedificaverit domum, in vanum laboraverunt qui aedificant eam. Nisi Dominus custodierit civitatem, frustra vigilat qui custodit eam. Vanum est vobis ante lucem surgere» (*Salmo* 126,1-2). L'inanità dei tentativi musulmani d'opposizione a quanto Dio ha già stabilito è dunque dall'avvio del racconto collegata, nei versi ora citati, alla riprensione veterotestamentaria dell'empio, il quale presume di poter attuare i suoi disegni, trascurando il *placet* divino. Il *Salmo* 126 – peraltro notissimo – è, inoltre, uno dei cosiddetti “cantici delle ascensioni”, ossia di quei testi del salterio (*Salmi* 120-134) che venivano recitati dall'ebreo osservante durante il suo pellegrinaggio verso Gerusalemme<sup>7</sup>.

Anche l'ottava successiva, d'invocazione alla Musa, reca in sé una chiara citazione devota. Il poeta, infatti, si rivolge alla figura convenzionale dell'epica, dicendo «Hai di stelle immortali aurea corona» (*Lib.* I 2, 4) e riprendendo, così, il *topos* figurativo della visione escatologica di *Apocalisse* 12,1: «Et signum magnum apparuit in caelo; mulier amicta sole, et luna sub pedibus eius, et in capite eius corona stellarum duodecim».

In questa sezione incipitaria del testo la poesia epica riascolta non solo, com'era prevedibile, il modello classico, ma attinge in modo copioso dalla tradizione biblico-cristiana i suoi principi costitutivi.

## 2. La Bibbia e i personaggi tassiani

La pagina rivelata offre numerose tessere per la rappresentazione dei personaggi tassieschi; lo notiamo esaminando, per cominciare, la figura del comandante cristiano Goffredo di Buglione, vera sintesi di capitani classici e di condottieri biblici. Appare di notevole interesse, già all'inizio del racconto, la sua allocuzione ai crociati, nel canto I della *Liberata*, allorché egli, affermando di voler fondare «in Palestina

<sup>6</sup> Debitrice appunto dei *multa* virgiliani di *Aen.* I, 1-5.

<sup>7</sup> Cfr. C. Sensi, *Il «Libro delle ascensioni» di Torquato Tasso*, in *Carte di viaggi e viaggi di carta. L'Africa, Gerusalemme e l'aldilà, Atti del Convegno (Vercelli, 18 novembre 2000)*, a cura di G. Baldissoni e M. Piccat, Novara, Interlinea, 2002, pp. 73-95. Al riguardo, mi permetto di segnalare anche il mio contributo *Preghiera e teologia nella “Gerusalemme liberata”*, «Sacra doctrina», 56, 2011, pp. 21-44: 21-26.

un nuovo regno, / ov'abbia la pietà sede sicura» (*Lib.* I 23, 5-6), compie forse memoria di un notissimo versetto neotestamentario: «Novos vero caelos, et novam terram [...], in quibus iustitia habitat», *Seconda lettera di Pietro* 3,13. La personificazione di concetti astratti quali la pietà e la giustizia e l'idea di un luogo in cui esse possano dimorare suggeriscono un legame effettivo tra i due passi. Si noti poi che il versetto della seconda lettera di Pietro è inserito all'interno di un discorso sulla fine dei tempi e perciò la parlata di Goffredo ci rimanda alla tensione escatologica che animava l'impresa crociata, diretta a realizzare nel qui e ora il regno di Dio, pure attraverso l'esercizio anti-evangelico della violenza<sup>8</sup>. Altrettanto importante è il seguito del fraseggio, poiché i cavalieri vengono esortati a confidare in Dio, sempre attraverso immagini di ascendenza evangelica: i versi «“Non edifica quei che vuol gl'imperi / su fondamenti fabricar mondani”», *Lib.* I 25, 1-2, alludono con trasparenza alla parabola delle due case, quella fondata sulla sabbia e quella costruita sulla roccia, narrata in *Matteo* 7,24-27<sup>9</sup>.

Non stupisce allora il fatto che la professione di fede svolta dal condottiero cristiano alla presenza dell'ambasciatore pagano Alete, nel canto II, riprenda passaggi biblici quasi d'obbligo. Ecco le parole di Goffredo:

Questa [sc. la mano di Dio] ha noi mossi e questa ha noi condutti,  
tratti d'ogni periglio e d'ogni impaccio;  
questa fa piani i monti e i fiumi asciutti,  
l'ardor toglie a la state, al verno il ghiaccio;  
placa del mare i tempestosi flutti,  
stringe e rallenta questa a i venti il laccio;  
quindi son l'alte mura aperte ed arse,  
quindi l'armate schiere uccise e sparse (*Lib.* II 84).

La stanza raccoglie alcune fra le tessere dell'Antico Testamento disposte a formare il cosiddetto *Libro della Consolazione*, vale a dire una serie di capitoli (40-55) inseriti nel testo originario di *Isaia*, opera di un autore autonomo e anonimo, vissuto durante la fine della cattività

<sup>8</sup> Cfr. P. Alphanéry, Dupront, *La cristianità e l'idea di crociata*, Bologna, Il Mulino, 1974 (ed. orig. Paris 1954), pp. 19-48; F. Cardini, *Le crociate tra il mito e la storia*, Roma, Istituto di Cultura Nova Civitas, 1971, pp. 335-338; Dupront, *Il sacro. Crociate e pellegrinaggi. Linguaggi e immagini*, cit., pp. 300-324; G. Zaganelli, *Introduzione generale*, in *Crociate. Testi storici e poetici*, Milano, Mondadori, 2004, pp. XIX-XXI e XLIX-L.

<sup>9</sup> È quanto viene ricordato in T. Tasso, *Gerusalemme liberata*, a cura di F. Tomasi, Milano, Rizzoli, 2009, p. 71.

ebraica presso Babilonia. Come un *Leitmotiv*, si narra di una liberazione, che ritorna nel libro del profeta *Baruc* (5,7) e in quello dei *Salmi* (64,8; 73,15), mentre, al contempo, il dettaglio rilevato di «Placa del mare i tempestosi flutti» guarda insieme al salterio (*Salmo* 106,29) e all'episodio evangelico della tempesta sedata (*Matteo* 8,26-27). Attraverso analoghe formule topiche, ricorrenti sia nella tradizione classica sia in quella biblica, il poeta nuovo descrive la fede del capitano crociato, la quale «faria stare i fiumi e gir i monti» (*Lib.* XIII 70, 4)<sup>10</sup>. D'altronde, è la medesima ottava citata a porre Goffredo in relazione diretta con figure illustri delle antichità giudaiche quali Mosè e Giosuè, facendo chiaro riferimento, rispettivamente, al passaggio del Mar Rosso durante l'esodo del popolo eletto dall'Egitto (cfr. *Esodo* 14,5-31) e alla presa della città di Gerico nella successiva conquista della Terrasanta da parte dell'esercito israelitico (cfr. *Giosuè* 6,1-21).

Iniziamo ora la rassegna orientata dei personaggi pagani, a partire dalla mossa d'inizio della *Liberata*, quando il mago Ismeno suggerisce ad Aladino, re saraceno di Gerusalemme, di compiere un gesto profanatorio, portando l'icona mariana custodita nella Città Santa dal luogo di culto cristiano a quello musulmano<sup>11</sup>. Nel giro di una notte, tuttavia, l'immagine sacra scompare misteriosamente dalla moschea, dove era stata trasferita, provocando la reazione collerica del re saraceno, il quale afferma: «“Morrà, [...] non andrà l'ira a vòto, / ne la strage comune il ladro ignoto. // Pur che 'l reo non si salvi, il giusto pèra / e l'innocente”» (*Lib.* II 11, 7-8. 12, 1-2). La volontà, espressa in questi versi, di punire tutti, colpevoli e innocenti, cosicché anche il reo ne venga compreso, non trasgredisce soltanto, in maniera generica, le norme di ragione e giustizia, ma recupera in aggiunta un'importante armonica veterotestamentaria. I versi di Tasso vanno, infatti, messi in parallelo alla pericope biblica di *Genesi* 18,22-33, dove si narra il dialogo tra Dio e Abramo in ordine alle vicende di peccato e al castigo previsto per Sodoma e Gomorra. In questo colloquio fra Dio e l'uomo, Jahweh assicura al patriarca ebreo che, qualora avesse trovato in mezzo alle due città anche solo dieci giusti, egli non le avrebbe distrutte. L'intrinseca

<sup>10</sup> Come leggiamo nel vangelo di *Matteo* (21,21), e, soprattutto, nell'epistolario paolino («Si habuero omnem fidem, ita ut montes transferam, caritatem autem non habuero, nihil sum», *Prima lettera ai Corinzi* 13,2). È la tradizione veterotestamentaria invece a parlare di fiumi che si fermano per una sollecitazione scaturita dalla fede (cfr. *Giosuè* 3,1-17).

<sup>11</sup> Sull'episodio si veda N. Longo, *Canto II*, in *Lettura della "Gerusalemme liberata"*, cit., pp. 25-46: 25-36.

scelleratezza del re di Gerusalemme appare dunque maggiormente rilevata, qualora si misuri la distanza tra i propositi di Aladino e il modo di agire della giustizia divina, espresso nel brano del testo rivelato.

Il medesimo esercizio di sinossi tra la Bibbia e il poema tassiano è applicabile in egual modo alla lettura di un'altra ottava, nella quale vengono esposte le ulteriori minacce del re musulmano:

«[...] Prevenirò questi empi  
disegni loro, e sfogherommi a pieno.  
Gli ucciderò, faronne acerbi scempi,  
svenerò i figli a le lor madri in seno,  
arderò loro alberghi e insieme i tèmpi,  
questi i debiti roghi a i morti fièno;  
e su quel lor sepolcro in mezzo a i voti  
vittime pria farò de' sacerdoti».

Così l'iniquo fra suo cor ragiona (*Lib.* I 87, 1-8. 88, 1).

La prepotenza di Aladino è vicina ai pensieri dell'empio per antonomasia, il quale sovente, nel codice biblico, confabula tra sé e sé, pieno d'ira, meditando opere di guasto che nessuno potrà impedire. I verbi al futuro, nel passo ora letto, indicano la foga, la superbia e la volontà di strage, attraendo il verosimile ricordo della celebre pagina di *Esodo* 15,9: «Dixit inimicus: "Persequar et comprehendam, dividam spolia, implebitur anima mea, evaginabo gladium meum, interficiet eos manus mea"». La vera e marcatissima fonte è però neotestamentaria, la strage degli innocenti, un episodio della cui massima fortuna pittorica e letteraria tra Cinque e Seicento appare quasi superfluo dire. Il racconto della *Gerusalemme* propone un riferimento intenzionale: come nelle ottave 11 e 12 del II canto si parla esplicitamente di «strage» e di uccisione degli «innocenti» (*Lib.* II 11, 8. 12, 2), così la dichiarazione di Aladino («"Svenerò i figli a le lor madri in seno"»), *Lib.* I 87, 4) segnala il "legato" costante che corre tra l'episodio evangelico e quello tassiano e tra le figure dei due sovrani di Gerusalemme, l'antico Erode e il moderno Aladino<sup>12</sup>.

Ritroviamo i medesimi sentimenti d'ira e di tracotanza in Argante, il quale viene paragonato, nel poema, sia a Nembrot, che eresse la torre

<sup>12</sup> La proposta è di Tomasi (*Gerusalemme liberata*, cit., p. 110). Per alcune considerazioni attorno a questo episodio del poema, mi permetto di segnalare il mio studio «Anch'io vuo' divenir gigante». *Nuovi contributi intertestuali fra "Liberata" e "Conquistata"*, «Rivista di letteratura italiana», 29, 2011, pp. 33-49.

di Babele (cfr. *Genesi* 10,8,11,1-9 e *Lib.* II 91, 5-8)<sup>13</sup>, sia al gigante Golia. Su questa seconda identificazione si è esercitata con particolare acribia la scuola storica, in un capitolo d'inizio Novecento, documentando legami intertestuali precisi fra il combattimento del campione musulmano con Raimondo di Tolosa, nel canto VII della *Liberata*, e il duello biblico di Davide e Golia<sup>14</sup>.

Lo stesso connotato della superbia investe anche Solimano, il quale, nel momento stesso in cui asserisce il suo odio contro i cristiani, usa proprio le parole della Scrittura. Di fronte ad Aladino, re di Gerusalemme, il sovrano turco, benché ormai decaduto, continua a esprimersi con arroganza: «“Gli agni e i lupi fian giunti in un ovile / e le colombe e i serpi in un sol nido, / prima che mai di non discorde voglia / noi co' Francesi alcuna terra accoglia”» (*Lib.* X 51, 5-8). *L'adynaton*, uno dei pochissimi presenti nella *Liberata*<sup>15</sup>, attinge forse, più che al libro del profeta Isaia («Habitabit lupus cum agno», *Isaia* 11, 6)<sup>16</sup>, al vangelo di Matteo, per corrispondenze precise, anche se solo lessicali: «“Ecce ego mitto vos sicut oves in medio luporum. Estote ergo prudentes sicut serpentes et simplices sicut columbae”» (10,16).

Concludiamo questa categoria di esempi, citando la pagana Armida, la quale assume nel proprio ritratto tanto fisico quanto morale elementi relativi al diabolico, sempre di stampo biblico. La donna, infatti, dimora presso la palude Asfaltide (cfr. *Lib.* X 61-63), sulla quale si stende una connotazione infera (come afferma il versetto 5 del salmo

<sup>13</sup> *Ivi*, pp. 170-171.

<sup>14</sup> In un contributo recente, Stefano Prandi ben sintetizza i motivi della proposta, formulata per la prima volta da Ettore de Maldé (cfr. *Le fonti della "Gerusalemme liberata"*, Parma, Cooper, 1910, pp. 203 e ss.): «A parte le analogie strutturali tra le due vicende, si consideri la corrispondenza di passi come “[...] serve il vinto / al vincitor [...]” (VI 16, 5-6) e “si quiverit pugnare mecum et percusserit me, erimus vobis servi, si autem ego prevaluero et percussero eum, vos servi eritis et servietis nobis” (*Primo libro dei Re* 17,9-10); oppure la minaccia di Argante “né morendo impetrar potrà co' preghi / ch'in pasto a cani le sue membra i' neghi”, che ricalca le parole di Golia: “veni ad me et dabo carnes tuas volatilibus caeli et bestiis terrae” (*Primo libro dei Re* 17,44). Si consideri inoltre che l'annotazione “et maledixit Philisthaeus David in diis suis” (*Primo libro dei Re* 17,43) ben si accorda col profilo di un Argante “d'ogni Dio sprezzatore” (II 59,7). L'episodio biblico è peraltro ricordato per ben due volte nel poema, e proprio nei canti in questione, a VI 23 e VII 78» (S. Prandi, *Canto VII*, in *Lettura della "Gerusalemme liberata"*, cit., p. 168).

<sup>15</sup> Lo attesta M. Vitale, *L'officina linguistica del Tasso epico. La «Gerusalemme liberata»*, vol. I, Milano, Led, 2007, p. 74.

<sup>16</sup> L'immagine, infatti, non può essere circoscritta alla tradizione biblica, essendo diffusa ampiamente anche nei testi classici, cominciando da *Iliade* XXII, 263. È presente, con lieve variazione, anche nell'*Aminta*, I I, vv. 135-136: «I lupi fuggiranno / da gli agni» (cito dall'edizione a cura di B. Maier, in Tasso, *Opere*, vol. I, Milano, Rizzoli, 1963).

87: «Aestimatus sum cum descendentibus in lacum»), e dove un tempo, secondo quanto narra il *Genesi* (19,15-29), sorgevano le città di Sodoma e Gomorra, distrutte dall'ira divina.

La dimora della maga ottiene una descrizione più ampia nella *Conquistata* (cfr. VI, 118-120), aggiungendo ulteriore evidenza al peculiare valore etico della geografia tassiana. Tale complessa elaborazione dello spazio viene confermata dall'autore medesimo nel suo *Giudicio sopra la "Gerusalemme" riformata*, dove il poeta descrive i cinque allegorici fonti della conoscenza, dicendo, ad esempio, come dal primo di essi, dall'acqua viva che è simbolo di Dio, si dipartano due corsi: uno rappresenta la «cognition reflexa», con la quale l'uomo si innalza fino a Dio, mentre l'altro, che «miserabilmente corre nel Mar Morto», simboleggia «il piacer de la contemplazione, perversamente derivato e distorto al diletto sensuale, il quale al fine precipita nel lago di Sodoma, descritto nel poema; intorno al quale, come si legge nel libro de la *Geografia* di Strabone, solevano abitare i Magi: però è luogo convenevolissimo nel quale Armida abbia fatto maravigliosa abitazione»<sup>17</sup>.

Altri rimandi biblici della seconda *Gerusalemme* insistono sulla perversità di Armida; ed è l'autore stesso a parlarci delle aggiunte che mettono a fuoco aspetti prima ignoti di questo personaggio prediletto, amato e, insieme, temuto: «E così [Riccardo, ossia il Rinaldo della *Liberata*] rimane prigioniero d'Armida, figurata figliuola d'una sirena, ch'abitava nel fiume Eufrate; perché, come si legge in Esaia, e dappoi in S. Girolamo ed in altri sacri teologi, de le sirene nacquero figlie ne l'Eufrate, fiume che divide la famosa città di Babilonia»<sup>18</sup>. Nella *Conquistata*, inoltre, per un maggiore rispetto dell'unità aristotelica di luogo, Riccardo, fuggito dal campo cristiano, viene condotto dalla donna musulmana non più presso le Isole Fortunate, come nella *Liberata*, ma sul monte Libano, che già nella tradizione ebraica era considerato sede simbolica dell'arroganza; lo conferma l'autore stesso nell'autocom-

<sup>17</sup> Tasso, *Giudicio sopra la Gerusalemme riformata*, a cura di C. Gigante, Roma, Salerno, 2000, libro I, 135-137, pp. 59-60.

<sup>18</sup> *Ivi*, p. 63. Gigante, nell'edizione critica del testo tassiano, cita in nota i testi ai quali il poeta fa qui riferimento: «Et erit Babylon illa gloriosa in regnis, inclita superbia Chaldaeorum: [...] non habitabitur usque in finem [...]. Sed requiescent ibi bestiae, et replebuntur domus eorum draconibus [...] et sirenes in delubris voluptatis» (*Isaia* 13,19-22); e «Et sirenae [in Babilonia] requiescent in delubris voluptatis, quae dulci et mortifero carmine animas pertrahunt in profundum ut, saeviente naufragio, a lupis et canibus devorentur. Prope est ergo et instat quotidie tempus ruinae haereticorum, et non differtur eorum subversio» (*Sancti Hieronimi Commentarium in Isaiam Prophetam*, Patrologia Latina XXIV, VI 14, 8).

mento in prosa: «Il monte significa l'ambizione e la superbia; e i cedri del Libano, sotto i quali [il cavaliere crociato] è collocato a giacere, sogliono significare la potenza»<sup>19</sup>.

### 3. La Sacra Scrittura e gli episodi di devozione

Due, in particolare, sono le zone del testo pertinenti all'argomento in titolo<sup>20</sup>: la preghiera di Goffredo, volta a suscitare l'intervento di Dio, nel canto XIII della *Liberata*, e, nel canto XVIII, il ritorno di Rinaldo presso l'attendamento crociato e la sua reintegrazione nel sistema etico del *miles Christi*.

Nel primo passo il capitano crociato invoca da Dio il dono della pioggia, quale ristoro alla grave siccità che tormenta il campo. La supplica viene accolta all'istante, cosicché da quel momento le vicende dei cristiani, portate in precedenza fino al punto massimo di negatività, mutano ed evolvono in positivo. L'avvenimento è dunque focale nell'economia del racconto tassiano, tanto da rendere necessaria una citazione estesa:

«Padre e Signor, s'al popol tuo piovesti  
già le dolci rugiade entro al deserto,  
s'a mortal mano già virtù porgesti  
romper le pietre e trar del monte aperto  
un vivo fiume, or rinnovella in questi  
gli stessi essempi; e s'ineguale è 'l merto,  
adempi di tua grazia i lor difetti,  
e giovi lor che tuoi guerrier sian detti» (*Lib. XIII, 71*).

<sup>19</sup> Tasso, *Giudicio*, cit., libro I, 144, p. 64. È ancora il curatore dell'opera citata a indicare un luogo scritturistico pertinente all'esegesi del *Giudicio* e, dunque, della *Conquistata*; si veda, infatti, *Isaia* 2,12-13: «Quia dies Domini exercituum super omnem superbum et excelsum et super omnem arrogantem, et humiliabitur; et super omnes cedros Libani sublimes et erectas et super omnes quercus Basan». Nelle descrizioni geografiche del poema talvolta viene menzionato il valore che i luoghi della Terrasanta hanno assunto nella tradizione giudaico-cristiana: si veda, ad esempio, l'ottava 57 del III canto, dove vengono ricordate le città di Betel (luogo in cui, secondo *Esodo* 32,1-6 venne fabbricato il vitello d'oro) e Betlemme («che 'l gran parto ascose in grembo»).

<sup>20</sup> Scegliamo questi due episodi devozionali perché ricchi di metafore bibliche. Altro grande momento di preghiera narrato nella *Liberata* è senza dubbio la processione dell'esercito crociato al Monte Oliveto, descritta nel canto XI. A tal proposito, si veda quantomeno W. Stephens, *Metaphor, Sacrament, and the Problem of Allegory*, «I Tatti Studies. Essays in the Renaissance», 4, 1991, pp. 217-233; E. Ardissino, «L'aspra tragedia». *Poesia e sacro in Torquato Tasso*, Firenze, Olschki, 1996, pp. 66-78; Sensi, *Il «Libro delle ascensioni» di Torquato Tasso*, cit.; R. Bruscaagli, *Canto XI*, in *Lettura della "Gerusalemme liberata"*, cit., pp. 269-295.

Il nucleo della *fabula* tassesca, che s'identifica con la stanza citata, collaziona vari elementi desunti dal Grande Codice. Giustappoendo *explicite* epopea giudaica ed epopea crociata, il poeta convoca entro il proprio testo i due segni divini che avevano accompagnato il cammino del popolo d'Israele verso la Terrasanta: il dono della manna («le dolci rugiade» di *Esodo* 16,1-36) e il miracolo dell'acqua sgorgata dalla roccia (*Esodo* 17,1-7).

Lasciato il canto XIII, leggiamo – come si diceva – la scena del ritorno di Rinaldo al campo cristiano, dopo le vicende legate all'uccisione di Gernando e al traviamiento amoroso con la pagana Armida<sup>21</sup>.

Le ottave di apertura del canto XVIII della *Liberata*, deputate all'episodio di conversione del giovane eroe, sono impreziosite attraverso il rimando ad alcune parabole del vangelo di Luca. Non solo esplicito è il richiamo all'episodio della pecorella smarrita («Ei te smarrito agnel fra le sue gregge / or riconduce e nel suo ovil accoglie», XVIII 7, 3-4), ma pare anche abbastanza evidente un legame con il racconto del figlio prodigo: il gesto con cui Goffredo accoglie Rinaldo («A lui ch'umil gli s'inchinò, le braccia / stese al collo Goffredo», XVIII 2, 1-2) ripete, infatti, la lettera del Vangelo citato («Vidit illum pater ipsius et misericordia motus est et accurrens cecidit super collum eius et osculatus est eum», *Luca* 15,20). Questa parabola evangelica, inoltre, espressione di una visione assai compiuta dell'annuncio cristiano, sembra influenzare l'intero procedimento narrativo posto a instaurare la vicenda di Rinaldo. Come, infatti, nel Vangelo l'eccesso del peccato diventa proporzionale a un eccesso, se così si può affermare, di elezione divina, così qui l'eroe fatale, necessario alla vittoria (e, dunque, strumento eletto dalla potenza di Dio per compiere ciò che a tutti gli altri cavalieri è impossibile), è stato anche il protagonista della più grande erranza. L'intreccio del racconto, pur debitore del modello offerto dall'Achille omerico, viene come messo a nuovo all'interno della vicenda del paladino crociato, che è una vera e propria *conversio*, dipendendo senz'altro, e più saldamente, dal rapporto sopra descritto tra “speciale” stato di peccato e “preminenza” nell'esecuzione della volontà divina. Dobbiamo dunque riandare a quanto Auerbach scriveva in *Mimesis* a proposito del tema etico-spaziale dell'«oscillazione pendolare», che caratterizza tante figure del Nuovo Testamento, e in particolare la persona di Pietro.

<sup>21</sup> Su questo canto si veda E. Selmi, *Canto XVIII*, in *Lettura della “Gerusalemme liberata”*, cit., pp. 451-476.

L'analisi del grande studioso ben si adatta anche a queste ottave tassiane e al loro protagonista:

La [...] disperazione e il [...] pentimento [di Pietro] per la propria sconfitta prepararono le visioni che contribuirono in modo decisivo alla costruzione del Cristianesimo [...]. Una figura tragica che ha tale origine, un eroe di tanta debolezza, il quale proprio dalla sua debolezza trae la forza maggiore, tali oscillazioni pendolari sono inconciliabili con lo stile illustre della letteratura antica<sup>22</sup>.

#### 4. Le allusioni scritturistiche nelle scene a-religiose

Si considera ora l'innesto di tessere bibliche all'interno degli episodi a-religiosi dell'opera tassiana, in particolare i lunghi racconti secondi ove l'autore si fa poeta d'amore: anche in questo caso, valgono criteri precisamente stilistici a stabilire le modalità di recupero della pagina sacra non solo nella *Liberata*, ma anche, pur con alcune differenze, nella *Conquistata*.

Tale preminenza di un meccanismo stilistico ormai abituale nell'innesto di elementi relativi alla religione in episodi amorosi viene enunciata dall'autore medesimo nella lettera del 24 maggio 1575 all'amico Scipione Gonzaga. In essa, Tasso intende rispondere in maniera indiretta alle critiche che gli erano state rivolte dall'ecclesiastico Silvio Antoniano a proposito della pagina poemica nella quale il giovane crociato Eustazio, ispirandosi alla lirica di chiesa e segnatamente all'innologia mariana, celebra i pregi della pagana Armida, *Lib. IV*, 35, appena giunta nel campo cristiano. Ecco, di seguito, l'ottava e la lettera:

«Donna, se pur tal nome a te conviensi,  
ché non somigli tu cosa terrena,  
né v'è figlia d'Adamo in cui dispensi  
cotanto il Ciel di sua luce serena,  
che da te si ricerca? ed onde viensi?  
qual tua ventura o nostra or qui ti mena?  
Fa' che sappia chi sei, fa' ch'io non erri  
ne l'onorarti; e s'è ragion, m'atterrai».

<sup>22</sup> E. Auerbach, *Mimesis. Il realismo nella letteratura occidentale*, tr. it. a cura di A. Romagnoli e H. Hinterhause, Torino, Einaudi, 1956 (ed. orig. Bern 1946), p. 50.

Il poeta deve esprimere et imitare in Eustazio il costume et il parlare de' giovani o amanti o proni all'amore: a' quali apparendo nova bellezza e maravigliosa, sono rapiti dall'affetto a dir cose sopra la lor credenza, a chiamare il luogo dove loro appare la donna paradiso e lei dea: non già perché così veramente credano; ma perché la grandezza dell'affetto e l'uso e l'adulazione amorosa ricercano parole smoderate et iperboliche. Quest'uso degli amanti imitando, i poeti dicono: "In dea non credev'io regnasse morte. / Angioletta gentil di paradiso. / Esser credea nel ciel. / E 'l core in paradiso". Né però son messi all'Inquisizione: anzi l'uso ha tanto ammolli i nomi et i concetti sì fatti, che d'essi non si può argomentare altro che l'opinione d'un eccellente e singolar bellezza<sup>23</sup>.

La missiva dell'autore sviluppa un'argomentazione plausibile e chiarisce con esaustività l'intarsio di lessico sacro e profano nei due poemi; un intarsio che – si badi – verrà addirittura incrementato nella *Gerusalemme conquistata*. L'episodio delle lodi rivolte ad Armida, ad esempio, non sarà affatto espulso dal poema seriore (cfr. *Conq.* v, 36-39). La donna pagana, nel racconto lusinghiero con il quale si presenta a Goffredo, potrà addirittura affermare che la propria madre, morendo dopo averla partorita, «ascese agli stellanti chiostrì» (*Conq.* v, 45, 6), secondo le linee di una tradizione mariologica e agiografica ben conosciuta. D'altronde, quando Tasso afferma che il poeta deve «esprimere et imitare in Eustazio il costume et il parlare de' giovani» non fa altro che sottolineare come l'elogio del crociato si collochi nel discorso diretto di un personaggio, quando, in termini aristotelici, s'interrompe la diegesi del racconto e si lascia spazio alla mimesi delle figure narrative.

Si ricordi inoltre che, come viene dichiarato nella lettera ora citata, la maggior parte dei motivi scritturistici adibiti alle scene profane era già stata immessa nel repertorio dei testi lirici, amorosi e non solo, in un'epoca ben precedente a Torquato Tasso. Facciamo un esempio, considerando un'espressione di origine biblica che giunge al poeta cinquecentesco attraverso la mediazione di Petrarca. Nel canto VIII della *Liberata*, dopo la battaglia tra le truppe di Svenno e quelle di Solimano, due eremiti soccorrono il cristiano Carlo, unico superstite dello scontro, e, a un certo punto, si rivolgono a lui, dicendo: «“Di poca fede, / che dubbi? O che vaneggia il tuo pensiero?”» (*Lib.* VIII, 29, 3-4). Queste parole vogliono mettere in evidenza la natura miracolistica della

<sup>23</sup> Tasso, *Lettere poetiche*, a cura di C. Molinari, Parma, Guanda, 1995, XI 6-9, pp. 85-86. Carla Molinari, in nota, indica con precisione i passi petrarcheschi citati da Tasso: *RVF* CCCXI, 8; *RVF* CIX, 12; *RVF* CXXVI, 63; *RVF* CCCXXV, 46.

scena, facendo riferimento all'evangelico «“Quid timidi estis, modicae fidei?”» (Matteo 8,26)<sup>24</sup>. L'identico versetto viene poi ripreso, nel canto XIX della *Liberata*, in un contesto certamente diverso, ossia nell'esortazione rivolta da Vafrino alla pagana Erminia, affinché la donna confessi senza timore il suo amore per Tancredi: «“Di poca fede”, disse “or perché cele / le più vere cagioni al tuo fedele?”», *Lib.* XIX, 90, 7-8<sup>25</sup>. Queste consonanze inter-testuali e intra-testuali sono innegabili e potrebbe stupirci la ripresa di un'immagine biblica in un episodio a-religioso; bisogna però ricordare che tale espressione evangelica era già stata inserita nell'*imaginaire* della lirica amorosa da Petrarca: «“Di poca fede! Or io, se nol sapessi, / se non fosse ben ver, perché 'l direi?”», *Tr. mor.* II 124-125<sup>26</sup>.

Fa sorgere considerazioni analoghe il verso «bruna è sì, ma il bruno il bel non toglie» (*Lib.* XII 21, 8), il quale, adibito alla descrizione della madre di Clorinda, riprende, secondo un *topos* letterario già classico<sup>27</sup>, la notissima *sententia* veterotestamentaria «Nigra sum, sed formosa» (*Cantico dei Cantici* 1,4)<sup>28</sup>. Nella pagina tassiana torna così a realizzarsi un meccanismo tematico ben connaturale all'autore del *Cantico dei*

<sup>24</sup> La fonte evangelica è stata individuata dal secentesco Paolo Beni: cfr. “*Il Goffredo*” ovvero “*La Gerusalemme liberata*”, del Tasso, col commento del Beni, in Padova, per Francesco Bolzetta, 1616, p. 964. Sul Beni si veda, quantomeno, P. Duffley, *Paolo Beni. A Biographical and Critical Study*, Oxford, Clarendon Press, 1988. L'episodio tassiano del canto VII mostra alcune dipendenze da scene neotestamentarie (e, in seguito, agiografiche), quali la guarigione dello storpio ad opera dei santi Pietro e Giovanni, secondo quanto viene narrato in *Atti degli apostoli* 3,1-10, oppure il risanamento del paralitico, secondo il brano evangelico di *Matteo* 9,1-8. Cfr. Tasso, *Gerusalemme liberata*, a cura di Tomasi, cit., p. 524.

<sup>25</sup> Cfr. F. Ferretti, *Sacra Scrittura e riscrittura epica. Tasso, la Bibbia e la “Gerusalemme liberata”*, in «*Sotto il cielo delle scritture*». *Bibbia, retorica e letteratura religiosa (secc. XIII-XVI)*, *Atti del Convegno (Bologna, 16-17 novembre 2007)*, a cura di C. Delcorno e G. Baffetti, Firenze, Olschki, 2009, p. 200.

<sup>26</sup> La mediazione petrarchesca è stata suggerita, per la prima volta, da Giulio Guastavini: cfr. *Discorsi et annotazioni sopra la “Gerusalemme liberata” di Torquato Tasso*, in Pavia, appresso gli Eredi di Gierolamo Bartoli, 1592, pp. 159-160. Su Guastavini si veda l'accurata monografia di M. Navone, *Dalla parte di Tasso. Giulio Guastavini e il dibattito sulla “Gerusalemme liberata”*, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 2011.

<sup>27</sup> Tomasi, nel suo commento alla *Liberata* (cit., p. 751), rimanda a Teocr. *Idilli*, x 26-29; Asclep. *Anthologia Palatina*, v 210; Virg. *Buc.*, x 38-39.

<sup>28</sup> Cfr. D. Della Terza, *La “Liberata” del Tasso tra storia e invenzione*, in Id., P. Sabbatino e G. Scognamiglio, «*Nel mondo mutabile e leggiere*». *Torquato Tasso e la cultura del suo tempo*, Napoli, Esi, 2003, pp. 53-73: 57-60. Il versetto, notissimo, era adottato come antifona nelle liturgie mariane e lo si ricordi almeno nell'esito sommo dei *Vespri di Maria Vergine* di Claudio Monteverdi. Ritroviamo l'espressione in una lirica dell'autore: «Bruna sei tu ma bella, / ed ogni bel candore / perde col bruno tuo, giudice Amore. / Bella sei tu, ma bruna» e «Bella e vaga brunetta» (Tasso, *Rime*, in Id., *Opere*, vol. I, cit., n. 372, vv. 1-4 e n. 373, v. 1).

*cantici* e di tutto il Libro della cultura giudaico-cristiana: il passaggio d'immagini tra discorso sacro e discorso amoroso è, infatti, già un elemento peculiare del testo sacro in sé, alla sua origine. Metafore religiose e profane nella Bibbia e nella tradizione relativa al cristianesimo si scambiano frequentemente tra loro, secondo una visione del divino che si comunica attraverso l'umano e di una interpretazione dell'umano che s'invera alla luce del trascendente. Tale principio di scambio, di compenetrazione, di osmosi, ben attestato nella narrazione biblica e, in senso lato, cristiana, conviene dunque, senza alcun dubbio, anche alla poesia tassesca.

All'interno di queste considerazioni, altri episodi narrativi, riguardanti il personaggio tassiano di Erminia, potrebbero mantenere una memoria biblica: tanto fanno pensare i versi che descrivono l'intima partecipazione della donna allo scontro tra Argante e Tancredi («E sempre che la spada il pagan mosse, / senti ne l'alma il ferro e le percosse», *Lib.* VI, 63, 7-8) e richiamano l'evangelico «Et tuam ipsius animam pertransibit gladius», *Luca* 2,35; mentre letture recenti hanno sottolineato un'allusione neotestamentaria per la scena in cui Tancredi, ferito dopo il suo ultimo duello con Argante, viene soccorso dalla principessa pagana, la quale prima lava con il pianto le ferite del giovane condottiero, per poi asciugarle con i propri capelli (cfr. *Lib.* XIX, 112 e *Luca* 7,37-38)<sup>29</sup>.

Assai significativa, inoltre, è l'analogia individuata fra l'episodio in cui Armida viene vista da Carlo e Ubaldo, mentre si guarda allo specchio, e il racconto di Susanna e i vecchioni di *Daniele* 13,1-64. La descrizione tassiana sembra seguire da vicino la tela del Tintoretto, nella quale «il nudo di Susanna è veduto attraverso lo sguardo dei due vecchioni nascosti, mentre accanto a Susanna, sull'erba c'è appunto uno specchio»<sup>30</sup>.

Lasciando il quadro delle Isole Fortunate e spostando l'attenzione all'episodio conclusivo della vicenda di amore e odio tra la donna pagana e Rinaldo, il lettore viene colto da incanto (e sconcerto) leggendo le parole della maga, la quale, rivolgendosi al suo bel cavaliere, fa pro-

<sup>29</sup> Cfr. la ricca agnizione e sistemazione dei ricordi evangelici in C. Scarpati, *Tasso, i classici e i moderni*, Padova, Antenore, 1995, p. 36. La storia della critica ha fatto emergere altri legami tra le eroine tassiane e i personaggi femminili della Scrittura: Sofronia, ad esempio, è stata avvicinata alle veterotestamentarie Giuditta e Ester (cfr. R. Bragantini, *Canto IV*, in *Lettura della "Gerusalemme liberata"*, cit., pp. 89-91).

<sup>30</sup> Dobbiamo il felice riscontro a Fortini, *Dialoghi col Tasso*, cit., p. 144. Il dipinto è custodito al Kunsthistorisches Museum di Vienna.

prio il *Fiat* evangelico della Madre di Dio: «“Ecco l'ancilla tua; d'essa a tuo senno / dispon, [...] e le fia legge il cenno”» (*Lib.* XX 136, 7-8; *Luca* 1,38). Bisogna riconoscere che la battuta di Armida mantiene una certa ambiguità, poiché essa può rappresentare – in estrema sintesi – sia un'adesione, per quanto germinale e implicita, alla fede cristiana, sia, com'è stato suggerito, un'allusione «al topos elegiaco della donna che si fa schiava per amore»<sup>31</sup>. Lasciando aperto il ventaglio delle interpretazioni, riconosciamo, per certo, come la donna asserisca la propria ancillarità in risposta alla correlativa professione di *servitium* fatta da Rinaldo («“Armida, il cor turbato omai tranquilla: / non a gli scherni, al regno io ti riservo; / nemico no, ma tuo campione e servo”»), *Lib.* XX, 134, 6-8) e quindi all'interno di una relazione istituita, così parrebbe, sul riconoscimento biunivoco di una condizione paritetica<sup>32</sup>. Le parole dell'annuncio evangelico, inoltre, appaiono trascelte quale implicita adesione responsiva della seduttrice musulmana all'auspicio del cavaliere cristiano («“Oh piacesse al Cielo / ch'a la tua mente alcun de' raggi suoi / del paganesmo dissolvesse il velo”»), *Lib.* XX, 135, 4-6). I due temi, sacro e amoroso, vengono dunque intrecciati e di conseguenza, all'interno della pagina tassiana, appare una consustanzialità tra l'ideale “riconciliazione d'affetti” e la suggerita adesione della donna pagana alla vera fede. La citazione biblica verrebbe a collocarsi in maniera non arbitraria all'interno di “un'etica dei sentimenti” in grado di collimare con l'etica cristiana e con l'adesione di fede ad essa coesenziale (o, almeno, giungendo vicina a questi esiti)<sup>33</sup>.

##### 5. Il meraviglioso tassiano: presenze classiche e presenze bibliche

Riflettiamo ora sulla concomitanza di meraviglioso cristiano e meraviglioso di origine pagana all'interno dei due poemi. A tal proposito,

<sup>31</sup> Ferretti, *Sacra Scrittura e riscrittura epica*, in «Sotto il cielo delle Scritture», cit., p. 202, cui si rimanda per ulteriori approfondimenti sull'episodio.

<sup>32</sup> Cfr. Scarpati, *Tasso, i classici e i moderni*, cit., p. 71 e M. Corradini, *Tancredi e il cinghiale. Sfida, omaggio, parodia*, in *Studi di letteratura italiana in onore di Claudio Scarpati*, a cura di E. Bellini, M.T. Girardi, U. Motta, Milano, Vita e Pensiero, 2010, pp. 479-502: 501.

<sup>33</sup> A tal proposito, è necessario altresì riconoscere le filigrane battesimali che legano in unità Armida, Erminia e Clorinda, per le quali è stato suggerito di vedere, nell'epilogo delle loro vicende, le forme sacramentali, rispettivamente, del *baptismus lacrimarum*, del *baptismus flaminis* e del *baptismus aquae* (cfr. Scarpati, *Tasso, i classici e i moderni*, cit., p. 36). Le parole di Clorinda *in articulo mortis* riascoltano espressioni dell'Antico Testamento: «Dona / battesimo a me ch'ogni mia colpa lave» (*Lib.* XII 66, 3-4) riprende infatti *Salmo* 50,11: «Omnes iniquitates meas dele».

dobbiamo osservare che nella *Liberata* la presenza di elementi scritturistici nella raffigurazione delle realtà soprannaturali sembra essere piuttosto esigua, soprattutto se raffrontata alle immagini che dipendono invece da una tradizione genericamente cristiana, o ancor più, dalla mitologia del paganesimo classicistico. All'inizio della *Gerusalemme liberata*, ad esempio, tanto il "prologo in cielo" (*Lib.* I, 7-15) quanto il "concilio infernale" (*Lib.* IV, 1-19) mostrano, infatti, un rapporto intertestuale non particolarmente rilevante con la Bibbia.

La sperimentazione tassiana attorno al problema del meraviglioso cristiano, tuttavia, condurrà l'autore a incrementare nella *Conquistata* le citazioni scritturistiche, pur senza negare la presenza simultanea d'immagini proprie della mitologia pagana. La descrizione della corte celeste ora ricordata, ad esempio, nella riforma del poema seriore (cfr. *Conq.* I, 9-19), si arricchirà di alcuni elementi desunti dal VI capitolo di *Isaia*; mentre, in un altro passo della *Conquistata* (XIX, 131-145), Tasso impiegherà due immagini molto suggestive di chiara origine veterotestamentaria: il sonno di Dio, nascosto nella caligine dell'oltretempo, e la visione del carro divino (cfr. *Salmo* 43,23-24; *Isaia* 45,15 e *Ezechiele* 1,4-24)<sup>34</sup>.

## 6. Uno sguardo sulla *Conquistata*

Fra i molteplici obiettivi che sovrintendono alla scrittura epica di Torquato Tasso, occupa uno spazio insigne la volontà di assegnare alla poesia un ruolo sapienziale-veritativo. Tale tensione verso una forma capace di coniugare in sé verità e bellezza viene approfondita nella *Conquistata*, grazie a un duplice moto sinergico: da una parte, cogliamo un incremento sul piano dell'erudizione e, soprattutto, una maggiore aderenza alle cronache crociate, al vero storico, dunque, quale materiale di fondazione del verosimile poetico; dall'altra parte, notiamo, invece, un interesse rinnovato nei confronti dell'allegoria e, insieme, verso i testi biblici e patristici, dove l'autore scorge presupposti teorici ed esemplificazioni concrete di tale procedimento retorico. Di

<sup>34</sup> Le fonti bibliche sono state evidenziate da Francesco Birago in *Dichiarazioni, et Avvertimenti Poetici, Istorici, Politici, Cavallereschi, e Morali nella "Gerusalemme Conquistata" del signor Torquato Tasso*, Milano, Benedetto Somasco, 1616, pp. 477-479 e da Tasso stesso nel suo *Giudicio*, cit., p. 55. Per importanti considerazioni su quest'opera di Birago, l'unico commento integrale alla *Conquistata*, e sul suo autore, si veda R. Antonioli, *Francesco Birago e il suo commento alla "Gerusalemme conquistata" (1616)*, «Aevum», 78, 2004, pp. 773-798.

conseguenza, nella *Conquistata*, notiamo, per ciò che attiene al piano orizzontale dei meccanismi narrativi, un'adesione più intima del testo all'ideale di poema *simplex et unum*, mentre, per quanto riguarda il piano verticale/trascendente, osserviamo un consolidamento del significato provvidenziale dell'impresa crociata, attraverso una serie di nuovi rimandi alle vicende della storia ebraica<sup>35</sup>.

In entrambe le direzioni, il lavoro d'autore si configura soprattutto (ma non solo) quale attività di accrescimento<sup>36</sup>: se alcuni episodi vengono, infatti, espunti, nel passaggio dalla *Liberata* alla *Conquistata*, altri sono ripresi quasi alla lettera, ma arricchiti da nuove consonanze, di origine soprattutto, ripetiamo, scritturistica.

Una tale sinergia viene messa in opera di continuo: nel II libro del poema riformato, ad esempio immediato (stanze 15-50), il lettore incontra, infatti, una minuziosissima descrizione del territorio della Palestina, perché l'autore ha cercato e introdotto elementi nuovi di verità, quasi, paradossalmente, di "cosa vista". L'erudizione geografica però non termina in sé stessa, convertendosi invece in una relazione privilegiata con la pagina biblica, attraverso il ricordo del valore figurale forte che quei luoghi hanno assunto nella tradizione giudaico-cristiana (cfr., soprattutto, il *Terzo libro dei Re* 11,29-40)<sup>37</sup>.

Muovendoci dalla geografia alla storia, dobbiamo notare, parimenti, che le chiavi di volta dell'edificio narrativo vengono correlate in modo più meticoloso, e perfino trasparente, a episodi analoghi della storia di salvezza. In *Conq.* I, 116-123 è dato così ammirare un nuovo "trovato" del poema, il quale mette in scena la città stessa di Gerusalemme, personificata come in numerose pagine dell'Antico Testamento, la quale, con una preghiera carica di riferimenti ai libri di *Ezechiele* (5, 5) e delle *Lamentazioni*, sollecita in maniera diretta l'intervento soprannaturale.

Anche le scene deputate alla descrizione del "meraviglioso cristiano" vengono sovente arricchite: la referencia tocca, in particolare, al lungo sogno allegorico di Goffredo, il quale, con chiarissima dipendenza agostiniana, è invitato a contemplare la *civitas Dei* e la *civitas Dia-*

<sup>35</sup> Tali considerazioni introduttive riprendono la lezione decisiva di M.T. Girardi, *Tasso e la nuova "Gerusalemme"*. *Studi sulla "Conquistata" e sul "Giudicio"*, Napoli, Esi, 2002, pp. 11-15.

<sup>36</sup> Cfr. *ivi*, pp. 7-11 e M. Residori, *L'idea del poema. Studio sulla "Gerusalemme conquistata" di Torquato Tasso*, Pisa, Edizioni della Normale, 2004, p. 9.

<sup>37</sup> Gli esempi che qui vengono adottati per illustrare il legame stabilito tra Bibbia e *Conquistata* sono ripresi dai contributi di Girardi: *Testi biblici e patristici nella "Conquistata"*, «Studi tassiani», 42, 1994, pp. 13-25 e *Tasso e la nuova "Gerusalemme"*, cit., dove è possibile consultare, tra l'altro, l'utile tavola sinottica *Materiali dell'incremento narrativo*, pp. 265-276.

*boli*, fondate rispettivamente sull'Amore celeste e su quello terreno. Le ottave 7-63 del XX libro accolgono, a fini di compiutezza, ampi innesti dal II, III e IV *libro dei Re*, dove appaiono condannati numerosi episodi di depravazione del popolo d'Israele, e dall'*Apocalisse*, soprattutto dai capitoli 4, 12 e 21, nei quali viene descritta la *Ierusalem coelestis*<sup>38</sup>.

Ancora: l'autore, in *Conq.* XXIV, 79-80, aggiunge un particolare miracolistico nel racconto dello scontro conclusivo tra cristiani e musulmani, allontanandosi dai resoconti storici delle crociate<sup>39</sup> e seguendo invece l'episodio celeberrimo della vittoria di Giosuè sull'esercito amorreo (cfr. *Giosuè* 10,12-13). La citazione ci conduce al prodigio del sole fermo sul campo di battaglia alle porte di Gerusalemme, fatto che, nelle medesime ottave dell'opera, è messo in relazione non solo con la pagina sacra, ma anche con la vittoria di Carlo V contro le truppe della Lega protestante di Smalcalda (1547). Qui si sarebbe ripetuto, secondo la storiografia celebrativa cinquecentesca, l'antico avvenimento uranico:

Qual ne l'età dei sacri eroi vetusta,  
gli Amorrei perseguedo in fuga sparsi,  
accrebbe spazio a la vittoria angusta,  
e scorse Giosuè lo sol fermarsi:  
tal, mentre ei disperdea la gente ingiusta,  
Goffredo il vide in cielo immobil farsi,  
pur come viva fede il fermi e legghi:  
o meraviglia de' suoi giusti preghi!

Tu poscia il terzo fosti a cui trascorse,  
invitto Carlo, il dì più tardo in cielo:  
e più tardi rotârò il Carro e l'Orse.  
A te Febo sgombrò l'orrido velo,  
e con sua luce a tua pietà soccorse  
e 'ntepidissi a mezzo verno il gelo:  
né turbò la vittoria o nube o nembo,  
aprendo l'Albi a' vincitori il grembo.

L'intendimento dell'autore è manifesto (e, diremmo, straordinario): attraverso la linea delle «corrispondenze tipologiche»<sup>40</sup> con la Bibbia,

<sup>38</sup> Sul sogno di Goffredo nel poema riformato si veda Ardissino, *Alla ricerca del poema universale. La "Conquistata"*, in Ead., *«L'aspra tragedia». Poesia e sacro in Torquato Tasso*, cit., pp. 129-158: 143-147.

<sup>39</sup> Così afferma Residori, *L'idea del poema*, cit., pp. 117-118.

<sup>40</sup> *Ivi*, p. 116.

Tasso compie il suo itinerario dal racconto degli avvenimenti storici alla comprensione di essi, realizzando l'ideale di una poesia, che, a partire da Aristotele, vuole essere ritenuta più filosofica della storia<sup>41</sup>.

---

<sup>41</sup> Sul legame tra poesia-storia-verità nella riflessione tassiana si veda Scarpati, *Vero e falso nel pensiero poetico del Tasso*, in Scarpati e Bellini, *Il vero e il falso dei poeti. Tasso, Tesoro, Pallavicino, Muratori*, Milano, Vita e Pensiero, 1990, pp. 3-34.

