

DOMINIO, OBEDIENZA, MANSUETUDINE.
EFFETTI DELL'IMMAGINE DEL *CHRISTUS HORTULANUS*
TRA CINQUECENTO E SEICENTO

ANDREA DI BIASE
(UNIVERSITÀ DI BOLOGNA)

A partire dal frontespizio di una traduzione seicentesca della Politica di Aristotele, raffigurante la scena di Cristo che appare a Maria Maddalena in vesti di 'ortolano' (Gv 20, 15), il presente contributo prova ad individuare un percorso di lettura che ne restituisca in parte i motivi e le finalità. Più precisamente, esso esamina la convergenza di tematiche inerenti ai limiti dell'agire politico e della servitù volontaria in trattatisti, lessicografi e filosofi tra la fine del Cinquecento e gli inizi del Seicento. Dietro al vagheggiato ritorno ad uno stato di natura anteriore al peccato si nasconde infatti un monito, più sfuggente, all'obbedienza e all'arrendevolezza morale. Soltanto rinunciando alla sfera attiva delle singole volontà, insieme alle spinte disgregatrici provenienti dalle passioni interne e dagli interessi privati, sarà del resto possibile garantire alle componenti del corpo sociale una maggiore, ancorché indiretta, solidità politica.

Parole chiave: *Noli me tangere, obbedienza, mansuetudine, simplicitas rusticorum, servitù volontaria.*

Costoro, benché scrivano [...] del potere regale, scrivono perché si rifugga dal condividere la sorte dei sovrani.

PLUTARCO, *adv. Colot.*, 33, 1127a

1.

Le suggestioni artistiche e letterarie tratte in modo più o meno esplicito dall'episodio evangelico del *Noli me tangere* – l'apparizione di Cristo a Maria Maddalena nelle sembianze di un agricoltore custode del terreno su cui il sepolcro sorgeva: «Illa extimans quia hortulanus esset» (Gv 20, 15) – sono state eccezionalmente ampie. Il racconto, riportato in apertura del penultimo capitolo di Giovanni, che lo acclude in termini pressoché di antefatto al successivo incontro di Cristo con i discepoli riuniti nella stanza, ha infatti esercitato, da sempre, un fascino non

inconsueto sulle diverse forme della spiritualità¹ e delle arti occidentali². Una fortuna alla quale hanno senz'altro contribuito tanto l'immediatezza del soggetto, dai dettagli facilmente esemplificabili, quanto la forte componente espressiva della narrazione³, che, verosimilmente ispirata alle metamorfosi simboliche delle identità e delle agnizioni prodigiose, consentiva un agile ed assai proficuo parallelo con taluni dogmi centrali del cristianesimo. Più nello specifico, l'accadimento, avvicinato per ovvi motivi di carattere allegorico e figurale all'esperienza edenica – di coltivare e preservare il giardino posto da Jahvè in Paradiso era stato in precedenza incaricato Adamo: «ut operaretur et custodiret illum» (*Gn* 2, 15) – ha fornito uno dei temi dottrinali e iconografici meglio esplicativi, e pertanto più ricorrenti, dei misteri della Resurrezione,

¹ Rinvio, tra gli altri, agli studi di V. Saxer, *Le Culte de Marie Madeleine en Occident: des Origines à la fin du Moyen Âge*, 2 voll., Publications de la Société des fouilles archéologiques et des monuments historiques de l'Yonne, Paris, Clavreuil, 1959; D. Iogna-Prat, *La Madeleine du 'Sermo in veneratione sanctae Mariae Magdalенаe' attribué à Odon de Cluny*, Mélanges de l'École française de Rome, «Moyen Âge», 104 (1), 1992, pp. 37-79; E. Pinto-Mathieu, *Marie-Madeleine dans la littérature du Moyen Age*, Paris, Beauchesne, 1997; K.L. Jansen, *The Making of the Magdalen. Preaching and Popular Devotion in the Later Middle Ages*, Princeton, Princeton University Press, 1999; M. Alphand, G. Lafon, D. Arasse, *L'apparition à Marie-Madeleine*, Paris, Ed. Desclée de Brouwer, 2001; E. de Boer, *Maria Magdalena. De mythe voorbij*, Zoetermeer, Meinema, 2004; G. Cordero, *Noli me tangere. Saggio interpretativo sulla figura di s. Maria Maddalena*, Empoli, Ibiskos Editrice Risolo, 2007; C.T. Gallori, *Il Noli me tangere e il culto della Maddalena nel primo Cinquecento*, in *Le Duché de Milan et les commanditaires français (1499-1521)*, eds. M. Natale and Frédéric Elsig, Roma, Viella, 2013, pp. 267-286; G. Botturi, *Maria Maddalena nella letteratura latina. Alcune letture da Agostino ad Anselmo*, «Rivista di Storia e Letteratura Religiosa», 53 (1), 2017, pp. 33-61.

² Sia qui presa almeno in considerazione, tra gli esempi maggiormente iconici, la xilografia B. 42 di Dürer, trentaduesima illustrazione della serie che compone la *Piccola Passione*, e databile al 1510 [cfr. la relativa bibliografia in D. Galizzi e P. Foglia (a cura di), *Albrecht Dürer. Il privilegio dell'inquietudine*, Bergamo, Ceribelli, 2019², p. 121]. Dal periodo tardomedievale, assecondando la tendenza veristico-realistica che ne ha contraddistinto le espressioni artistiche [cfr., ad esempio: E. Panofsky, *Hercules am Scheidewege und andere antike Bildstoffe in der neueren Kunst* (1930), trad. it. di M. Ferrando, *Ercole al bivio e altri materiali iconografici dell'Antichità tornati in vita nell'età moderna*, Macerata, Quodlibet, 2010, p. 71] l'attributo iconografico del vessillo crociato del «Vincitor mortis» – croce vermiglia su sfondo bianco – è stato progressivamente sostituito, o affiancato, da oggetti tipicamente riconducibili alla vita agreste e rurale, come zappe, bisacce e cappelli cosiddetti 'a quattro acque' [celebre l'*Autoritratto col cappello a quattr'acque*, conosciuto anche come *Autoritratto in vesti di ortolano*, di Annibale Carracci, del 1593, conservato alla Galleria nazionale di Parma]. Si vedano a tal proposito, seppure nella diversità dei punti di vista: A. Trotzig, *Christus resurgens apparet Mariae Magdalенаe: en ikonografisk studie med tonvikt på motivets framställning i den tidiga medeltidens konst*, Stockholm, 1973, ripreso poi, in parte, in «Revue de Musicologie», 86 (1), 2000, pp. 83-104: *L'apparition du Christ ressuscité à Marie Madeleine et le drame liturgique. Étude iconographique*; C. Lewis, *Soft Touch: On the Renaissance Staging and Meaning of the "Noli me tangere" Icon*, «Comparative Drama», n. 36, 2002/2003, pp. 53-73; J.-L. Nancy, *Noli me tangere. Essai sur la levée du corps*, Paris, Bayard, 2003; L.M. Rafanelli, *The Ambiguity of Touch. Saint Mary Magdalene and the 'Noli me Tangere' in Early Modern Italy*, Phd. New York University, 2004; B. Baert, *The Gaze in the Garden. Noli me tangere and embodiment in the 15th century Netherlands and Rhineland*, in *Body and Embodiment*, «Netherlands kunsthistorisch Jaarboek», 58, 2007/2008, pp. 37-61; V. Vannucci, *Maria Maddalena. Storia e iconografia nel Medioevo dal III al XIV sec.*, Roma, Gangemi Editore, 2010; R. Bieringer, B. Baert, K. Demasure, *Noli me tangere in interdisciplinary perspective: textual, iconographic and contemporary interpretations*, Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, Leuven-Paris-Bristol, Peeters Publishers, 2016.

³ Anche in ambito letterario i riferimenti sono stati numerosi e plurivoci. Rinvio, a titolo d'esempio, alla terzina dantesca di *Pd* XXVI, 64-66: «Le fronde onde s'infronda tutto l'orto / de l'ortolano eterno, am'io cotanto / quanto da lui a lor di bene è porto»; al *Morgante* di Pulci, XXV, 217: «cioè che Cristo a Maddalena apparve / in ortolan, che buon sozio gli parve» (*Morgante e opere minori*, a cura di A. Greco, Torino, Utet, 1997, II, p. 990); alla prima novella della terza giornata del *Decameron* di Boccaccio, dedicata a Masetto di Lamporecchio, «ortolano di uno monistero di donne, le quali tutte concorrono a giacersi con lui», dove si allude all'unione mistica con Cristo, loro sposo in spirito; e infine al dialogo *De la causa* di Giordano Bruno: «Come, o antico nostro protoplaste, essendo tu un paradisoico ortolano e agricoltor de l'arbore de la vita, fuste maleficiato sì, che te con tutto il germe umano al baratro profondo della perdizion risospingesti?» (*Dialoghi filosofici italiani*, a cura e con un saggio introduttivo di M. Ciliberto, Milano, Mondadori, 2000 p. 256; nella ristampa anastatica delle cinquecentine a cura di E. Canone, *Opere italiane*, 4 voll., Firenze, Olschki, 1999, II, p. 586).

divenendo testimonianza stessa della rinnovata alleanza sancita da Cristo, come del rifiuto/risanamento, attraverso l'obbedienza al Padre, della tentazione e del peccato adamitico.

Che però la stessa scena compaia nel frontespizio di una traduzione latina della *Politica* di Aristotele, pubblicata a Francoforte nel 1610, può certo risultare un fatto piuttosto insolito (fig. 1). Il *Discursus politici in Aristotelis de republica libros*, trasposto e commentato da Philipp Scherbe (1553-1605), professore di fisica, logica e medicina pratica all'Università di Altdorf, in Baviera, offre del resto una prima attestazione di quanto fosse viva, agli inizi del Seicento, l'influenza dell'apologo giovanneo. Proprio a partire dalle riedizioni e dai volgarizzamenti cinquecenteschi dell'opera aristotelica – penso anzitutto alle sezioni che il libro *A* dedica al parallelo, e alle differenze, tra governo statale ed economia domestica – erano infatti andati sedimentandosi commenti e perifrasi incentrati sui motivi cristiani dell'obbedienza e della mitezza in quanto fattori indispensabili alla conservazione degli organismi politici⁴; e pur non essendo possibile affermare quale significato, in assoluto, l'immagine racchiuda, la presenza in essa di un'eco di tali tendenze non sembra per nulla da escludere.

Nelle sue linee fondamentali il *Discursus* di Scherbe propone d'altronde una celebrazione della prudenza e dell'osservanza degli ordinamenti di potere costituiti, e all'interno del commento che segue la traduzione si incontrano i seguenti, primari, ammonimenti: «Optima Republica est ea, quae more domus gubernatur ab optimis, ut pater filium, maritus uxorem gubernat»; «cum omnis Repub. constet imperio et obedientia, si definiretur per obedientiam civis, inquilini, et foeminae»; «nam in Repub. viri probi et prudentes plerunque hoc habent, ut quanto magis quis dignior sit et prudentior, tanto magis eum pudeat petere [...] honores, dignitatem»⁵. Ad ambizione e cupidigia, «perennes fontes omnium malorum in rebus humanis», è invece ascritta la causa di qualsiasi dissoluzione sociale e politica⁶. Un'insistenza, questa che si riscontra in Scherbe, per certo in continuità con le traduzioni elaborate in ambito italiano degli stessi brani aristotelici. Ne è un esempio il *Trattato dei Governi* del fiorentino Bernardo Segni, dove il passo di *Pol.* I, 5, 1254a – dedicato alla distinzione tra governare ed essere governati [τὸ ἄρχειν καὶ ἄρχεσθαι] – non solo si trova enfatizzato nel testo, inserito com'è all'inizio del capitolo terzo, ma viene anche reso con sfumature traduttive di tenore del tutto analogo: «medesima considerazione si può di nuovo fare nell'huomo, et negli altri bruti animali», si legge, «dove i mansueti et dimestichi sono per natura migliori degli salvaticchi [...]. Ancora si può considerare nel maschio, et nella femmina, che per natura l'uno è migliore, et l'altro peggiore; et che l'uno è per natura principe, et l'altro soggetto»⁷. E ugualmente, nell'*Abbreviazione della Moral Filosofia di Aristotele*, composta da Lodovico Dolce, che ne trae la presente conclusione: «il fine dell'huomo, come scrive Aristotele, è obedire alla ragione [...]. Ma il fine del Christiano

⁴ Sulle influenze della crematistica aristotelica nel Rinascimento si soffermano, in particolare, L. Bianchi, *Studi sull'aristotelismo del Rinascimento*, Padova, Il Poligrafo, 2003, e G. Rossi (a cura di), *La tradizione politica aristotelica nel Rinascimento europeo: tra familia e civitas*, Torino, Giappichelli, 2004. Più in generale si veda: *Aristotelismo politico e ragion di Stato*, a cura di A.E. Baldini, Atti del Convegno internazionale (Torino, 11-13 febbraio 1993), Firenze, Olschki, 1995.

⁵ Philippi Scherbii *Discursus politici in Aristotelis de republica libros, quibus non modo universa civilis prudentia, sed arcana quoque imperii pertractantur: cum textu Aristotelis postremum recensito & emendato*, praelo Bringer. impensis Schönwet., Francofurti, 1610, Commentarii repetitae praelectionis, pp. 168, 107 e 77.

⁶ Ivi, p. 340.

⁷ B. Segni, *Trattato dei Governi di Aristotile tradotto di Greco in Lingua Vulgare Fiorentina*, Firenze, Torrentino, 1549, p. 13. Cfr. W. Wasik, *L'aristotélisme populaire comme fragment de la Renaissance*, «Revue d'Histoire de la Philosophie et d'Histoire générale de la Civilisation», IX, 1935, pp. 33-66; M. Rolandi, «*Facultas civilis*». *Etica e Politica nel commento di Bernardo Segni all'«Ethica Nicomachea»*, «Rivista di Filosofia neo-scolastica», LXXXVIII, 1996, pp. 553-94; L. Bianchi, *Per una storia dell'aristotelismo 'volgare' nel Rinascimento: problemi e prospettive di ricerca*, «Bruniana & Campanelliana», XV, 2009, pp. 367-385, il quale osserva come simili tendenze «si accentuarono nel corso del Rinascimento, dando origine a una varietà di forme esegetiche, spesso ibride, nelle quali traduzione, esposizione, interpretazione e 'riscrittura' dei testi di Aristotele si combinano in una molteplicità di modi, che i titoli delle opere spesso non rivelano» (p. 369).

è di obediare alle sante leggi di Dio. E questa è la vera Filosofia»⁸. In contrapposizione alla vicenda edenica, rivissuta in modo antitetico da Cristo e Maddalena nel luogo esatto, peraltro, in cui i progenitori sarebbero giunti una volta scacciati dal Paradiso⁹, l'immagine del *Noli me tangere* tende allora ad accentuare il primato dell'arrendevolezza sull'ambizione e dell'obbedienza sulla rivolta. L'omonimo dipinto realizzato da Timoteo Viti per l'altare maggiore dell'Oratorio di Sant'Angelo minore di Cagli (1513 c.) può essere altrimenti interpretato così, nel senso di un monito a non assecondare la naturale inclinazione dell'uomo alla ribellione per raggiungere, di conseguenza, serenità terrena e salvezza eterna. Nell'opera, manifestatamente devozionale, sono infatti presenti, ai lati della scena dell'orto, san Michele arcangelo e sant'Antonio abate, personificazioni rispettivamente della lotta contro le tentazioni e della mansuetudine (fig. 2)¹⁰.

E che l'indizio sia percorribile lo confermano anche alcuni brani dell'*Apologie de Raymond Sebond*. In essi, discutendo delle doti possedute dagli esseri animati in genere, Montaigne accenna, appunto, all'ingenuità e all'obbedienza come *pièces principales* per la conservazione delle società: un'anima «sgombra, docile e che presuma poco di sé», sarebbe stata in effetti molto più incline al rispetto delle leggi di una «che penserà di avere qualche potere e qualche forza». Come infatti «i frutti e gli animali nascono diversi», così «anche gli uomini nascono più o meno bellicosi, giusti [...] obbedienti o ribelli»¹¹. A dimostrazione di quanto appena affermato, Montaigne porta poi il caso della cacciata di Adamo dall'Eden: «La prima legge che Dio abbia mai dato all'uomo», scrive, «fu una legge di pura obbedienza, fu un comandamento nudo e semplice sul quale l'uomo non avesse nulla da apprendere e da discutere». Il gesto dei progenitori rappresenta così, per Montaigne, l'esatta commistione di temerità e presunzione, che, legittimamente sanzionata, ha agito al pari del canto delle sirene per Ulisse ingannandoli circa le loro del tutto illusorie capacità di mutare di condizione: «Fintanto che [...] l'uomo non riconoscerà mai ciò che deve al suo padrone», afferma, «gabellerà sempre [...] uova per galline», poiché dall'«obbedire e dal cedere nasce ogni altra virtù, come dall'orgoglio ogni peccato»¹².

Non erano queste senz'altro opinioni infrequenti: già le stesse Scritture avevano variamente insistito sul valore della povertà di spirito e della soggezione per l'ottenimento della salvezza. Il decalogo delle beatitudini consegnato da Cristo ai discepoli nei due sermoni – della montagna (*Mt* 5, 1-7) e della pianura (*Lc* 6, 17-49) – esortava del resto alla mitezza [πραυπάθεια] e alla mancanza [πενία] insieme all'attesa fiduciosa delle loro corrispettive ricompense. «E che

⁸ *Somma di tutta la natural filosofia di Aristotele, Abbreviatione della Moral Filosofia di Aristotele, cioè ethica, politica, et economica*, Venetia, appresso Gio. Battista, et Marchiò Sessa, et Fratelli, f. 72v.

⁹ Nelle *Meditationi sopra la passione, morte e sepoltura di Giesù Christo signor nostro*, di Giovanni Battista Rossi, religioso somasco, si legge: «Non fu buon'hortolano Adamo, poiché nel paradiso lasciò gli alberi seccare, di bonissimo hortolano fu Christo, poiché nel luogo immondo di Golgota fece gli alberi rinverdire: di maniera che nella mani di Adamo stette il legno secco della nostra perdizione, et nelle mani di Giesù Chisto stette il legno verde della nostra salvatione» (Venetia, appresso Giovanni Guerigli, 1618, p. 189, col. A). Proprio dall'*arbor Vitae* piantato in Eden (*Gn* 2, 9) sarebbe derivato, secondo l'antica e diffusa tradizione confluita poi nella *Legenda Aurea* di Jacopo da Varagine, il legno utilizzato per la crocifissione sul Golgota [cfr. W. Ryan, *Jacobus de Voragine. The Golden Legend. Readings on the Saints*, Princeton, Princeton University Press, 1995; F. Cardini e M. Miglio, *Nostalgia del paradiso: il giardino medievale*, Roma-Bari, Laterza, 2002, p. 29]. Un elemento, quest'ultimo, che ritorna, tra gli altri, con particolare evidenza nel dipinto di Tiziano conservato alla National Gallery di Londra (1511), dove, dall'albero alle spalle della coppia, pende, a simboleggiare il peccato appena vinto, un ramo ormai secco; e più a lato, sullo sfondo, pure è visibile un gregge di pecore, emblema per antonomasia – si consideri l'allegoria dipinta dal Veronese per il soffitto della Sala del Consiglio di Palazzo Ducale a Venezia (1576/1578) – della mansuetudine e del sacrificio. Si veda, poi, per l'immagine del pollone reciso, l'altrettanto celebre dipinto di Correggio al Museo del Prado (1520 c.).

¹⁰ Per un approfondimento, cfr. G. Moroni, *Timoteo Viti nell'ambiente artistico urbinato tra Quattrocento e Cinquecento*, presentazione di B. Ceci, nota di C. Bo, nota critica di S. Cuppini, Urbino, Montefeltro, 2007, p. 169.

¹¹ *Essais, Apologie de Raymond Sebond*, II, XII, trad. it. a cura di F. Garavini e A. Tournon, Milano, Bompiani, 2014, p. 1061.

¹² Ivi, pp. 879-883.

Hortolano apparisca dopo la morte [in forma di servo agricoltore], sai che significa?», domanda a tal proposito Giulio Cesare Capaccio nella sua epitome *Della selva dei concetti scritturali*: «Che Cristo fu trapiantato de gli huomini. In vita, trapiantò noi innestandoci, perciò che da oleastri siamo fatti olive, partecipi dell'allegrezza spirituale [...]. La Siepe di quest'Horto sono i Precetti, e i Consigli, gli Arbori antichi i Santi, le novelle piante i Religiosi, il Fonte il Battesimo, i Custodi i Dottori, le Rose i Casti, la Mirra i Penitenti, l'herbe piccole i poveri di Spirito»¹³. Un argomento, quest'ultimo, presente altresì nell'*Apologie*: «Dio ce lo ha insegnato a sufficienza», annota nelle stesse pagine Montaigne richiamandosi proprio a simili disposizioni, «scegliendo dal volgo i suoi testimoni, semplici e ignoranti, per istruirci nei suoi mirabili segreti»; e citando inoltre l'apostolo Paolo – in realtà il *De incertitudine et vanitate scientiarum* di Agrippa – aggiunge: «I semplici e gli ignoranti si innalzano e conquistano il cielo»¹⁴. Un'inesattezza per noi oltremodo significativa: dalla lessicografia patristica latina una lunga tradizione di pensiero aveva d'altronde esaltato il legame tra insipienza, mansuetudine e santità. Di questa tradizione, in cui ogni strumento di conoscenza puramente razionale e terrena era abbandonato a favore di un totale asservimento al dettato divino, alla superiore certezza del *verbum Dei*, Agrippa rappresentava senza dubbio un testimone d'eccezione. Il segmento conclusivo del *De incertitudine*, dall'eloquente titolo *Ad encomium asini digressio*, non solo raccoglieva le eredità dei paradossali elogi umanistici della *stultitia*, ma rivolgeva anzitutto un attacco penetrante a *curiositas* e *cupido sciendi*, prerogative di una ragione che ambiva autonomamente alla conoscenza del divino allontanando lo spirito dall'evidenza della fede¹⁵. Se però Agrippa esaltava il legame tra docilità e beatitudine nell'ottica di una riforma religiosa che ristabilisse la preminenza della parola divina sulla sottigliezza delle interpretazioni, Montaigne, da parte sua, attinge alla religione soltanto in apparenza, all'interno di un ragionamento di portata più ampia, e in fondo per distaccarsene. Così formulati, i suoi assunti necessitano allora di alcune precisazioni e di una breve digressione, non del tutto fuori luogo, e che ci permetterà di rendere ulteriormente chiaro il contesto di utilizzo e di lettura della nostra immagine.

2.

Nell'edizione postuma degli *Essais*, basata sull'Esemplare di Bordeaux – la copia che Montaigne continuò ad annotare sino alla morte, sopraggiunta nel settembre 1592 – il discorso conduce infatti altrove, alle popolazioni amerindie, alla loro presunta atarassia: «Ciò che ci narrano di quelli del Brasile», leggiamo, «che morivano solo di vecchiaia, e che si attribuisce alla serenità e tranquillità della loro aria, io lo attribuisco piuttosto alla tranquillità e serenità della loro anima, libera da ogni passione e pensiero e occupazione impegnativa o spiacevole, come gente che passava la propria vita in una mirabile [*admirable*] semplicità e ignoranza, senza istruzione, senza leggi, senza re, senza religione veruna»¹⁶. La prima parte della testimonianza è tratta dal *De rebus Emmanuelis regis* del portoghese Osório, vescovo di Silves¹⁷; la seconda, accolta in

¹³ *Della selva dei concetti scritturali* di Giulio Cesare Capaccio, parte prima ove con varii concetti di varii discorsi spiegati, Venetia, Barezzo Barezzi, Gioseffo Peluso, 1594, t. I, pp. 199-201.

¹⁴ *Essais, Apologie de Raymond Sebond*, II, XII, p. 903.

¹⁵ C. Agrippa, *De incertitudine et vanitate scientiarum atque artium declamatio*, in *Opera quaecumque hactenus vel in lucem prodierunt vel inveniri potuerunt omnia*, Lugduni, per Beringos fratres, s. d., ripr. anast. Hildesheim-New York, Olms, 1970. Si veda, sul punto, V. Perrone Compagni, «Della vanità delle scienze». *Note di lettura*, «Bruniana & Campanelliana», XI, 2005, (1), pp. 127-33.

¹⁶ Ivi, p. 887.

¹⁷ Definito da Montaigne «il migliore storico latino dei nostri tempi», Osório era stato segretario del principe erede Luigi d'Aviz, secondogenito del re di Portogallo, prima di diventare consigliere ufficiale di corte. A Lisbona aveva peraltro dato alle stampe un trattato dichiaratamente antimachiavellico dal titolo: *De nobilitate civili et christiana*, in cui l'immaginario sulfureo del fiorentino – *impurus quidam scriptor atque nefarius* – confluiva in una celebrazione dei valori dell'aristocrazia lusitana, delineati attraverso la figura tradizionale del *miles christianus*. Cfr. A.

modo altrettanto pacifico, plaude invece all'ateismo e all'autarchia; un giudizio che avrà, com'è noto, molteplici conseguenze¹⁸. Se da un lato vengono allora rielaborate certe argomentazioni tipicamente epicuree sull'utilizzo da parte dei legislatori di potenze invisibili (misteri soprannaturali, cerimonie, rappresentazioni fittizie) nel tentativo di disciplinare gli impulsi nocivi provenienti dalle diverse volontà interne alle componenti sociali – «Epicuro diceva delle leggi che perfino le peggiori ci erano tanto necessarie che senza di esse gli uomini si divorerebbero fra loro» – dall'altro, Montaigne tende tuttavia a limitarne in termini assoluti l'efficacia: «Questo sistema è stato praticato da tutti i legislatori», osserva analogamente qualche capitolo più avanti, «ogni governo ha un dio a capo: [...] una credenza molto salutare, per quanto vana possa essere. Ogni popolo ha parecchi esempi simili»¹⁹. Ciò che Montaigne intende mettere pertanto qui in luce è la differenza tra un'obbedienza propria dello stato di natura, connaturata e sostanzialmente inavvertita, e un'obbedienza artificiale, scaturita dall'entrata in società, dal passaggio a ordinamenti statali, consuetudini morali, confessioni religiose. Per questo, accettato il divario che separa la «prima e naturale posizione»²⁰, quella d'innocenza e bontà originarie, dalla «seconda natura», contrassegnata da tradizioni, abitudini, istituzioni, il dispositivo dell'obbedienza risulta assolutamente legittimo e indispensabile – ancorché molto spesso insufficiente – al mantenimento non solo della concordia civica ma anche della vicendevole coesistenza tra gli individui: «Si ha ragione di porre allo spirito umano barriere [...]. Lo si imbriglia e lo si vincola con religioni, leggi, costumi, scienza, precetti, pene e ricompense mortali e immortali»²¹.

Contrariamente a quanto, più di mezzo secolo dopo, sosterrà Hobbes – «Da ciò appare chiaro come, durante il tempo in cui gli uomini sono sprovvisti di un potere comune che li tenga tutti in uno stato di soggezione essi si trovino in quella condizione che è chiamata guerra, e tale guerra è di ciascuno contro l'altro»²² – per Montaigne, gli individui allo stato di natura (in questo caso gli abitanti del Nuovo Mondo) non necessitano di alcun vincolo particolarmente stringente: malleabili e per indole refrattari al conflitto, esercitano al contrario libertà e autogoverno senza «altra forma di ordinamento politico». Eppure – questo il punto rilevante – un'eco di tali «tendenze naturali», spontanee ed istintive, resta ancora avvertibile in certe classi sociali di estrazione più bassa, «un contadino o [...] qualcuno del basso popolo»²³, spiriti, appunto, «meno curiosi e meno istruiti», che «per semplicità» occupano «l'ultimo posto»²⁴ nelle gerarchie di potere: «Ho visto al tempo mio cento artigiani, cento contadini, più saggi e più felici di molti rettori d'università, e ai quali preferirei assomigliare», osserva²⁵.

Che nell'obbedienza e nella mansuetudine, ovvero nella rinuncia alla sfera attiva della volontà e nel dominio delle spinte disgregatrici provenienti dalle passioni interne e dagli interessi privati, si celi poi il ritorno ad uno stato di natura anteriore al peccato, capace di offrire alle

Prosperi, *Il «Miles christianus» nella cultura italiana tra '400 e '500*, in «Critica storica», 26, 1989, pp. 684-704. Sull'autore, si veda: D. Bigalli, *Jerónimo Osório: fra crisi dell'erasmismo politico ed emergere della ragion di Stato*, in *Aristotelismo politico*, cit., pp. 103-114.

¹⁸ Cfr. ad esempio: *I filosofi e la società senza religione*, a cura di M. Geuna e G. Gori, Bologna, il Mulino, 2011.

¹⁹ *Essais, Apologie de Raymond Sebond*, II, XII, pp. 1125 e 1167.

²⁰ *Essais, Des vaines subtilités*, I, LIV, p. 559.

²¹ *Essais, Apologie de Raymond Sebond*, II, 12, p. 1124.

²² T. Hobbes, *Leviathan*, trad. it. a cura di R. Giammanco, Torino, Utet, 1965, vol. I, p. 159. Su questi temi, cfr. E. Ferrari et Thierry Gontier (sous la direction de), *L'Axe Montaigne-Hobbes. Anthropologie et politique*, Paris, Classiques Garnier, 2016, in particolare, ma in prospettiva diversa da quella qui accennata: J. Duhamel, *Montaigne, Hobbes et les vertus de l'obéissance*, pp. 171-189. Si vedano anche P. Spriet, *Montaigne, Charron et la crise morale provoquée par les guerres de religion*, «The French Review», 1965, pp. 587-598; I. Cremona, *La pensée politique de Montaigne et les guerres de religion*, «Studi francesi», 1979, pp. 432-448; N. Panichi, *I vincoli del disinganno. Per una nuova interpretazione di Montaigne*, Firenze, Olschki, 2004. Cfr. poi H. Baby et J. Rieu, *Douceur en littérature de l'Antiquité au XVII^e siècle*, Paris, Classiques Garnier, 2012.

²³ *Essais, De la coutume et de ne changer aisément une loi reçue*, I, XXIII, pp. 199 e 205.

²⁴ *Essais, Des vaines subtilités*, I, LIV, p. 557.

²⁵ *Essais, Apologie de Raymond Sebond*, II, XII, p. 879.

single parti del corpo sociale una maggiore solidità politica implicita, è senz'altro il messaggio che veicola la parte conclusiva del *Dialogue traictant de la politique sceptiquement* di La Mothe le Vayer, laddove le iniziali divergenze dei protagonisti, Orontes e Telamon, si appianano in una celebrazione della «dolcezza rustica e insieme filosofica» e della «soddisfazione interiore» prodotta dalla «libertà dei campi»:

TELAMON – [...] La Scrittura dice di Ozia Re di Giuda che *erat homo agriculturae deditus* e che popolò di vigneti il monte Carmelo. Eliseo fu preso all'aratro da Elia. Noè chiamato *vir agricola* nel nono della Genesi. La saggezza di Salomone ci è particolarmente manifesta dalla grande conoscenza che aveva delle piante dall'issopo o muschio, fino ai più alti cedri del Libano, di cui Giuseppe scrive che lasciò ben tremila libri di parabole. E quando Dio volle rendere felice il nostro primo padre lo mise nel mezzo del giardino o Paradiso. Così tutte le ricompense che promette a quelli che saranno religiosi osservanti della sua legge, sono tutte appropriate all'agricoltura: *dabo vobis pluvias temporibus susis, et terra gignet germen suum, et pomis arbores replebunt. Apprehendet messium vindemiam et vindemia occupabit sementem*. Come le pene di cui minaccia i trasgressori si vedono essere della stessa condizione: *dabo vobis coelum desuper sicut ferrum, et terram aeneam*, e altrove, *omnes arbores tuas, et fruges terrae tuae rubigo consume*. Sulla qual cosa io vado considerando la divinità di questo testo di Platone: *non enim arte, sed natura, et Dei quodam favore, terrae culturam aggressi videmur*, conforme a ciò che dice l'Ecclesiastico, quando chiama *rusticationem creatam ab altissimo*. Così il gran Dio Pan, che era nella Teologia Pagana il Dio della Natura, o la natura stessa che comprende ogni cosa, si considerava particolarmente come il Dio degli uomini di campagna, perché essi sono quelli che vivono maggiormente secondo Dio e secondo questa Natura divina, che non si riconosce quasi più nella corruzione delle Corti e delle città [...].

ORONTES – [...] O come è bello mettersi nello stesso stato di felicità e di innocenza che aveva il nostro primo padre, non facendo di tutta la Natura che un Paradiso Terrestre per le passeggiate del nostro spirito [...]. Cerchiamo, Telamon, di essere di quel piccolo numero di eletti [...] imitiamo quegli animali che io vedo venire verso di noi: *Adaspice, aratra jugo referunt suspensa juvenci*. Andiamo dunque a cercare come loro il pasto e il posto per riposare al coperto²⁶.

Promotore, in anni di crisi della morale comunitaria e di accentramento monarchico²⁷, di un disimpegno politico che abbandoni la partecipazione alla vita pubblica, La Mothe le Vayer rivendica così uno spazio di riflessione alternativo ai codici e ai meccanismi dell'agire politico, sostenendo la necessità di una riconciliazione tra natura e libertà nello spazio non artificiale della coscienza. Il classico ammonimento epicureo²⁸ al μή πολιτεύεσθαι – il paradosso dell'infelicità di chi governa e del destino favorevole di chi viene invece governato – sfocia qui in una rivalorizzazione della *simplicitas rusticorum* vissuta nella piena armonia di un *paysage moralisé*, e tuttavia spoliticizzato, come attraverso una totale evasione dal mondo e dalla Corte: «È allora che, sentendoci trasportare da una felicità tanto estatica che potrebbe passare per un preludio di quella dei beati, disprezzeremo ogni altra soddisfazione [...] considerando ridicoli tutti gli interessi degli Stati e tutte le Politiche umane»²⁹.

²⁶ Cit. dalla trad. it. a cura di D. Taranto, *Dialogo scettico sulla politica*, Roma, Bulzoni, 1989, pp. 134-135 e 148.

²⁷ Cfr. E. Di Rienzo, *Saggezza, prudenza, politica: stabilità e crisi nel pensiero francese del Seicento*, in *La saggezza moderna. Temi e problemi dell'opera di Pierre Charron*, Atti del convegno di studi in memoria di Giampiero Stabile, a cura di V. Dini e D. Taranto, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1987, pp. 35-111; A.M. Battista, *Politica e morale nella Francia dell'età moderna*, Genova, Name, 1998; N. Panichi (a cura di), *Figure di servitù e dominio nella cultura filosofica europea tra Cinquecento e Seicento*, Atti del Convegno di Urbino, 29-30 maggio 2008, Firenze, Le Lettere, 2010.

²⁸ Sulle tematiche epicuree nel Seicento, si veda, anche per i riferimenti bibliografici, G. Paganini, *Prudenza, utilità e giustizia nel Seicento: Pierre Gassendi*, «Rivista di Storia della Filosofia», 46 (3), 1991, pp. 481-510.

²⁹ *Dialogue traictant de la politique sceptiquement*, cit., p. 147. Per un parallelo, si vedano: B. Beugnot, *Le discours de la retraite au XVII^e siècle: loin du monde et du bruit*, Paris, Presses Universitaires de France, 1996; M. Fumaroli, Ph. J. Salazar, Emmanuel Bury (essais réunis par), *Le loisir lettré à l'âge classique*, Genève, Droz, 1996. Per la tematica dell'*otium operosum*, si vedano: B. Basile, *L'Elisio effimero. Scrittori in giardino*, Bologna, Il Mulino, 1993; *La letteratura di villa e di villeggiatura*, atti del Convegno di Parma, 29 settembre-1° ottobre 2003, Roma, Salerno Editrice, 2004. Rimando infine al *Menosprecio de corte y alabanza de aldea* (Valladolid, 1539) di Antonio de Guevara per un esempio cinquecentesco del medesimo paragone.

Sono queste convergenze che registrano un tessuto di rimandi indubbiamente evidente per gli osservatori del tempo: «Così ai nostri giorni stimandosi rusticano mestiere l'esercizio d'arte sì degna», osserva peraltro Giovanni Agostino Della Lengueglia nelle sue *Orationi Sacre*, «di quel celeste hortolano, che dopo il glorioso risorgimento di villerecce spoglie vestito, fece sì gloriosa l'agricoltura, mostrandovi, che le parole dette dal Redentore a Maddalena, *noli me tangere nondum enim ascendi ad Patrem*, anche dal nostro Santo Giardiniere alle ricchezze, al fasto, alle delitiae del mondo furono ripetute»³⁰. Il presupposto teorico indispensabile, affinché le società seguitino ad esistere, si dà allora al centro di questo antichissimo discrimine. Restaurare quasi uno stato di natura non ancora corrotto dal peccato – fine al quale rimanda la nostra immagine di partenza – significa, in sostanza, limitare le libertà private degli individui a favore di un'unica entità sovrana che ne promuova il bene collettivo; compromesso che, sul piano politico, si traduce a sua volta in una dinamica di potere, da un lato, e di soggezione passiva, dall'altro, dove l'autonomia e la quiete morale passano necessariamente attraverso un'eteronomia politica: «Quanto più docili e più facili a piegarsi sia alle leggi della religione sia alle leggi politiche gli spiriti semplici e privi di curiosità, che non quegli spiriti vigili e maestri delle cause divine e umane!»³¹, si legge ancora negli *Essais*. Da questo punto di vista, pietre di paragone ed esempi di virtù divengono i soli uomini di «ordinaria sufficienza», cittadini «più remissivi e che si assoggettano più volentieri alle leggi, ai superiori», come nota Charron nella *Sagesse*. Del resto, sempre a suo dire: «saggio è l'uomo che [...] tende all'innocenza, alla semplicità, alla libertà e alla mansuetudine naturale, che riluce nelle bestie, ed è tutta alterata e corrotta in noi»³².

3.

«Qu'y a t'il de commun entre l'Agriculture & la Politique?», si chiederà poi retoricamente anche Guez de Balzac nel suo *Prince*³³. Apparso nel 1631, all'indomani dei successi militari di Luigi XIII e Richelieu a La Rochelle e nel Monferrato, il testo non ha mai però suscitato, per contenuti, grandi interrogativi tra gli interpreti³⁴: lode di circostanza della politica monarchica nella sua nuova, duplice, veste organizzativa – il Cardinale-ministro era stato allora appena insignito del titolo di Duca e Pari di Francia – viene di solito presentato in coppia con *Le Ministre d'Estat* di Jean de Silhon, di cui pure condivide data e privilegio editoriale³⁵; e tuttavia,

³⁰ *Orationi Sacre*, Milano, Francesco Mognaga, 1648, pp. 214-15.

³¹ *Essais, Apologie de Raymond Sebond*, II, XII, p. 917.

³² P. Charron, *De La Sagesse* (1601), texte revu par B. de Negroni, Paris, Fayard, 1986, p. 142 e 219. Cfr. M. Ciliberto, *Bruno, Montaigne, la "follia"*, in *Umbra profunda. Studi su Giordano Bruno*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1999, pp. 193-208.

³³ J.-L. Guez de Balzac, *Le Prince*, chez Toussaint du Bray, Pierre Roccolet et Claude Sonnius, titre gravé par Michel Lasne, Paris, 1631, p. 12.

³⁴ Su questa prima edizione invito a consultare: H. Bibas, *L'édition originale du Prince de Guez de Balzac*, «Bulletin du Bibliophile et du Bibliothécaire», 1938, pp. 536-544; L. Wilderming, *Le Prince, by Jean Louis Guez de Balzac. Note on a Paris Printing, 1631*, in *Bookman's Holiday: Notes and Studies Written and Gathered in Tribute to H.M. Lydenberg*, New York, New York Public Library, 1943, pp. 489-497; P. Watter, *Jean Louis Guez de Balzac's Le Prince: A Reevaluation*, «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes», 20 (3/4), 1957, pp. 215-247; D. Fulton, *Printings of The Prince, 1631*, «Bulletin of the New York Public Library» LXIII, 5, 1959, pp. 318-331; D. Bosco, *La «Sagesse» di Guez de Balzac*, in V. Dini, D. Taranto (a cura di), *La saggezza moderna. Temi e problemi dell'opera di Pierre Charron*, Atti del convegno di studi in memoria di Giampiero Stabile, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1987, pp. 157-216; R. Arbour, *La première édition du Prince de Guez de Balzac*, in *Inventaire, Lecture, Invention. Mélanges de critique et d'histoire littéraires offerts à Bernard Beugnot*, textes réunis et présentés par J. Martel et R. Melançon, Montréal, Publications du Département d'études françaises de l'Université de Montréal, 1999, pp. 45-55.

³⁵ *Le Ministre d'Estat, avec le véritable usage de la politique moderne*, chez Toussaint du Bray, Paris, 1631. Cfr. D. Bosco, «Intérêt» e coscienza: antropologia e politica in Jean de Silhon, «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», LXXX, 1988 (2), pp. 179-215.

rispetto a quest'ultimo, spicca per una differenza di fondo: lo scenario rurale che inaugura e percorre le sezioni iniziali del trattato. In esse, Balzac si consegna ai lettori nelle valli poco popolate della Charente³⁶, totalmente immerso nelle «ricchezze della campagna»³⁷ e nei «piaceri dell'autunno»³⁸; distante dagli affanni della capitale – *Paris ne se rencontre point au village*³⁹ – indulge poi nella descrizione delle proprie attività quotidiane, ore di meditazioni e di riposi⁴⁰, trascorse in compagnia di alcuni amici dediti come lui agli ozi della vita agreste, tra bagni, cavalcate e conversari all'aria aperta: «non facciamo che parlare», ammette, «della bontà dei nostri meloni, della raccolta del nostro frumento, dell'attesa della nostra vendemmia»⁴¹. Elementi, questi, che inseriti all'inizio dell'opera à *l'exemple et à la coutume des Anciens* – Sallustio e Cicerone in particolare – risultano, sotto ogni aspetto, parti integranti di essa, «necessarie», a giudizio dell'autore, «circostanze all'azione»⁴². Tutt'altro, dunque, che aggiunte esornative, svincolate dall'esposizione, o abbozzi destinati ad altri proponimenti, e in seguito inclusi nel tentativo di colmare una lacuna compositiva; come sottolineato da Bernard Beugnot, rientrano piuttosto nel quadro di una precisa strategia di celebrazione del vivere ritirato e della solitudine campestre, dove, all'abbandono dell'istituto urbano, fanno seguito la tranquillità e la piacevolezza frugale del contado: «C'est justement dans cette singularité que le paysage de Balzac puise son intensité et son emprise sur l'imaginaire, horizon quotidien, décor de l'existence et de l'écriture»⁴³. Eppure, il monito ad un'esistenza nascosta, a cui Balzac indubbiamente attinge, accanto al mai sopito paragone del *beatus ille* oraziano tra dimensione civica e dimensione villereccia, rimarrebbe qui senza esito alcuno se non lo si calasse, oltre che sul piano stilistico, anche su quello politico. Non si spiegherebbero altrimenti né la scomparsa del preludio nelle edizioni successive alla prima, né la differenza che Balzac, in una lettera inviata a Descartes nell'aprile dello stesso anno, riconosceva tra il proprio operato e quello di Silhon, per indole decisamente meno insofferente di quanto in realtà non si sentisse lui alle «costrizioni servili»⁴⁴ imposte dalla Corte. È lecito pertanto intravedervi un significato ulteriore: in dialogo aperto, sin dal titolo, con il classico di Machiavelli, ma a differenza di quest'ultimo, e degli altri «filosofi che avevano scritto di politica», preferendo le «idee sottili della retorica» alle «semplici narrazioni» della storia, Balzac vuole piuttosto offrire una testimonianza sincera e imparziale – «confessione che il diritto delle genti e la giustizia universale ottengono per bocca di ogni uomo» – di come l'«economia del corpo» vada privilegiata sulle agitazioni dell'animo. In un perfetto accordo di *ius gentium* e *ius naturalis*, dunque, l'autore tende a lasciare pieno spazio alla propria «coscienza», liberamente autonoma e, giacché distaccata dalla società, anche totalmente lucida circa i propri doveri: arrestare sul nascere le degenerazioni, *pestes de la société civile*, del potere privato, poiché *l'utilité publique se fait souvent du dommage des*

³⁶ Cfr. M. Boissdmot, *Histoire du château et des Guez de Balzac*, «XVII^e siècle», n° 131, 1981, pp. 381-386.

³⁷ *Le Prince*, cit., p. 35.

³⁸ Così nella *Lettre* dedicatoria a Richelieu, p. 55.

³⁹ Ivi, p. 30.

⁴⁰ Ivi, p. 6: «Je me retirois en ma chambre, et essayois de m'endormir sur un livre».

⁴¹ *Ibid.*: «nous ne parlions que de la bonté de nos melons, de la recolte de nos bleds, et de l'esperance de nos vendanges».

⁴² Ivi, p. 56. Non a caso, a comporre il secondo *Poema* latino apposto ad introduzione dell'opera, fu un giovanissimo Arnauld: «Grata minus Veris facie, Natura renascens / Florea cum variis miracula pingit in Hortis» (p. 26).

⁴³ B. Beugnot, *L'Écriture du paysage de Balzac: imaginaire et genèse*, «XVII^e siècle», 42 (3), 1990, p. 365 (359-69). Si veda anche J. Jehasse, *Guez de Balzac et l'esthétique de la pastorale*, in *Le genre pastoral en Europe du XV^e au XVII^e siècle*, Actes du Colloque International tenu à Saint-Étienne, du 28 septembre au 1^{er} octobre 1978, par le Centre d'Études de la Renaissance et de l'Âge classique, sous la direction de C. Longeon, Saint-Étienne, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 1980, pp. 241-255.

⁴⁴ *Lettre de Balzac à Descartes*, Paris, 25 avril MDCXXXI: «Il a l'âme d'un Rebelle & rend les soumissions d'un Esclave [...]. À ce qu'il dit, il n'a point d'ambition, mais il consent à celle d'un autre [...]. Voilà que c'est d'estre complaisant, & de faillir par obeissance».

*Particuliers*⁴⁵, testimoniando infine – attraverso le parole pronunciate da Achille davanti a Odisseo appena disceso nell’Ade: «chi nel mondo obbedisce è più felice di chi agli inferi comanda»⁴⁶ – che solo l’umiltà e la sottomissione volontaria avrebbero potuto garantire la concordia civica: «non ci sono nemici più pericolosi dei sudditi che obbediscono con la forza»⁴⁷.

Sono espressioni che indicano, in controluce, come la tendenza alla docilità e alla deferenza politica⁴⁸ si traduca insomma in un ritorno alla grazia e alla libertà delle origini, ad un contesto prepolitico e ciò nonostante istituzionalizzato, di dissociazione tra utile ed onesto. Consapevolmente recepito, l’assunto dei limiti dell’agire politico viene fatto così risalire ad una generica professione di mediocrità istintiva e di umiltà morale. Si tratta, per molti aspetti, di un atteggiamento del tutto affine al confronto ricorrente tra attivi/pratici e contemplativi/teoretici⁴⁹, evidentemente implicito anche nella figura di Maria Maddalena stessa, che, secondo l’aneddoto riportato dal Vangelo di Luca, avrebbe per l’appunto rifiutato, a dispetto della sorella Marta, i turbamenti della vita esteriore e scelto, al contrario, il riposo dagli affanni e l’ascolto della parola divina (Lc 10, 38-42). Che allora la presenza dell’evangelista Luca – riconoscibile dall’emblema del toro – in alto, nel frontespizio del *Discursus* di Scherbe, intenda alludere a tutto ciò?

⁴⁵ *Le Prince*, cit., pp. 203-4.

⁴⁶ Ivi, p. 50. Omero, nell’undicesimo libro dell’*Odissea*, aveva accennato all’alternativa riportando le parole pronunciate da Achille davanti a Odisseo nel regno dei morti: «vorrei, come bracciante, un contadino servire, un uomo povero, che avesse pochi mezzi per vivere, piuttosto che regnare quaggiù tra tutti i morti» (trad. it. di G. Bemporad, Firenze, Le Lettere, 1990, di Hom., *Od.* XI 489-491: «βουλοίμην κ’ ἐπάρουρος ἐὼν θητεύεμεν ἄλλω, / ἀνδρὶ παρ’ ἀκλήρω, ᾧ μὴ βίωτος πολὺς εἴη, / ἢ πᾶσιν νεκύεσσι καταφθιμένοισιν ἀνάσσειν»).

⁴⁷ Ivi, p. 50.

⁴⁸ Nell’*Aristippe ou de la Cour*, opera che Balzac pubblica a Leida per J. Elsevier nel 1658, si legge: «Les affaires publiques sont souvent sales & pleines d’ordure: on se gaste pour peu qu’on les touche» (pp. 13-14). Il richiamo ad Aristippo, nel titolo, non è affatto causale: racconta infatti Senofonte nel secondo libro dei *Memorabili* che domandando Socrate ad Aristippo quale, tra la sorte di chi governa e quella di chi viene governato, ritenesse in assoluto preferibile, ottenne dal discepolo questa risposta: «dato che è già un impegno gravoso provvedere alle necessità personali, mi sembra proprio di un uomo assolutamente folle non limitarsi a questo, ma farsi anche carico di soddisfare i bisogni degli altri cittadini». Per il giovane cirenaico, che a differenza del maestro non assegnava all’esercizio politico alcuna forma di virtù superiore, né all’integrità morale una condizione migliore rispetto all’appagamento dei piaceri, i governanti [οἱ ἄρχοντες] sarebbero pertanto vissuti in modo tutt’altro che auspicabile, obbligati a esaurire, sotto la costante minaccia dei processi, i desideri dei concittadini rinunciando al contempo ai propri: «Io ritengo giusto», proseguiva allora Aristippo, «che i servi mi procurino in abbondanza quanto mi è necessario, ma senza allungare le mani su nulla: e le città pensano che i governanti debbano fornire loro il maggior numero di beni possibile, ma senza avere essi stessi alcuna parte» [*Mem.*, II 1.8, trad. it. a cura di F. Bevilacqua, Torino, Utet, 2010, p. 381]. Socrate nel corso del dialogo terrà ad attenuarne gli assunti evocando la scelta di Eracle, tramandata da Prodicò di Ceo, a favore di un’esistenza votata alla pratica delle virtù anziché agli ozii della voluttà. E tuttavia, al paradosso dei limiti e dell’insensatezza dell’agire politico, Aristippo aggiungeva l’elemento ulteriore della propria estraneità alla πολιτεία, la sfera civile cittadina, da lui considerata come innaturale ed artefatta: «per quanto mi riguarda, mi colloco tra coloro che desiderano vivere nel modo più facile e più piacevole»; lontano, in fondo, dalla dimensione attiva dell’urbanità e dalla sua apparente libertà: «mi pare invece esista una via di mezzo, che cerco di percorrere: essa non passa attraverso il potere né attraverso la schiavitù [...] e più di ogni altra conduce alla felicità». L’alternativa si caricava dunque di un significato critico particolare, un aspetto che a molti interpreti è sembrato un’implicita conseguenza dell’atteggiamento stesso di Senofonte nei confronti della democrazia.

⁴⁹ Cfr. ad esempio: R. Joly, *Le thème philosophique des genres de vie dans l’antiquité classique*, Bruxelles, Palais des Académies, 1956; Ch. Trottmann (dir.), *Vie active et vie contemplative au Moyen Âge au seuil de la Renaissance*, Actes des rencontres internationales tenues à Rome les 17 et 18 juin 2005 et à Tours les 26-28 octobre 2006, Rome, École française de Rome, 2009. Per l’identificazione di Maddalena con Maria, rinvio ancora a G. Botturi, *Maria Maddalena nella letteratura latina. Alcune letture da Agostino ad Anselmo*, cit., pp. 33-61.

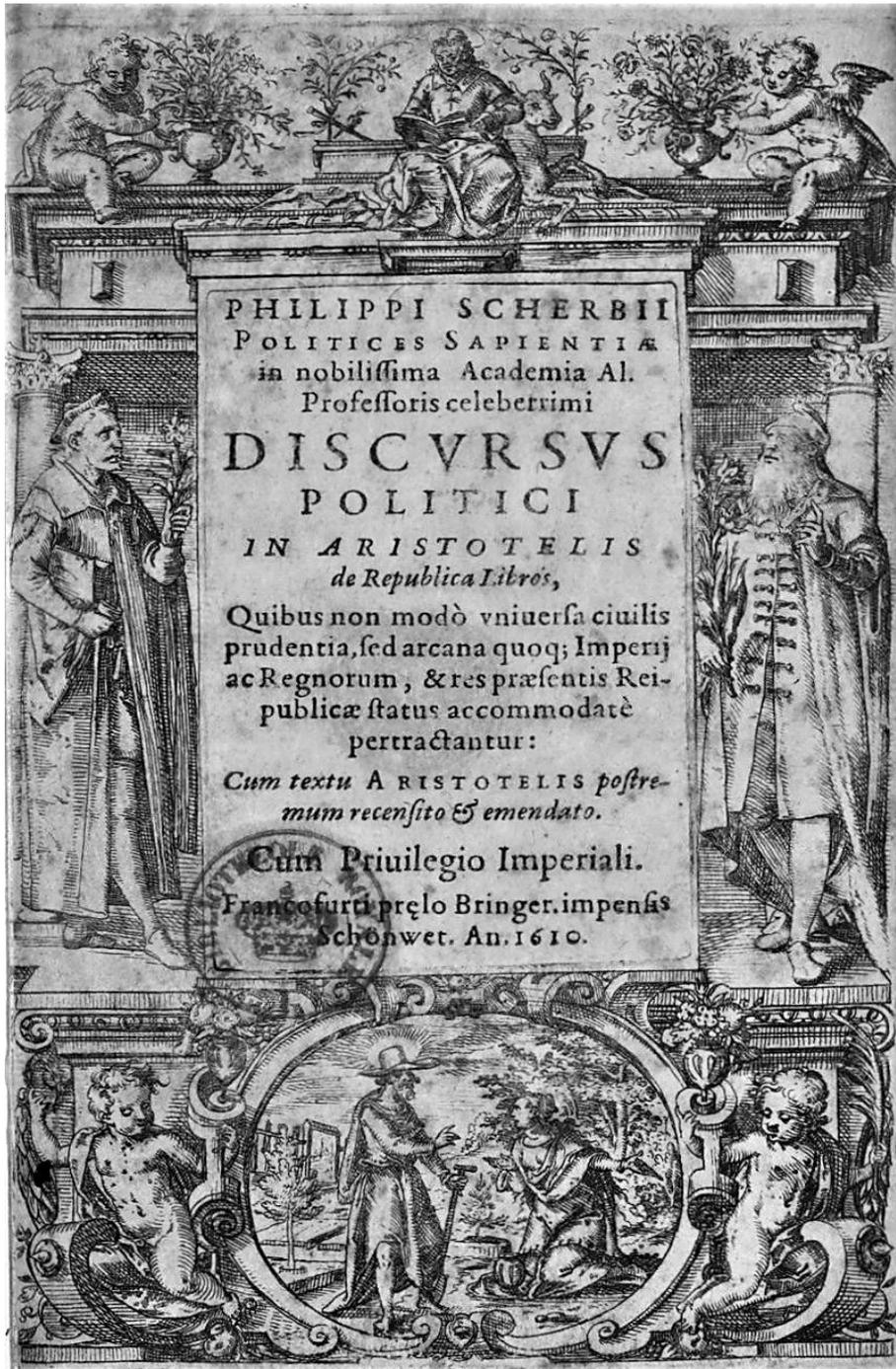


Fig. 1.



Fig. 2.