
Giuseppe Fornari

La tradizione dell'Amor Cortese e l'*Hypnerotomachia Poliphili*: uno sguardo diverso sul Rinascimento

1. L'enigma dell'*Hypnerotomachia*: questioni di metodo

La prima difficoltà nell'interpretare l'*Hypnerotomachia Poliphili* banalmente consiste nel decifrare un testo oggi *quasi* illeggibile, sia per la lingua che lo rende un *unicum* nel panorama della letteratura rinascimentale, sia per i contenuti simbolici di esorbitante complessità e di criptica comprensione anche per i lettori più adusi agli scritti del periodo. Il *quasi* in corsivo vuole sottolineare che un notevole lavoro interpretativo è già stato svolto, ma che quello che è mancato finora è un contesto sufficientemente ampio, per quanto concerne la cultura tardo-medievale e rinascimentale italiana, e nello stesso tempo specifico per quel che riguarda la cultura veneta e segnatamente veneziana di fine Quattrocento. Viene spontaneo menzionare in proposito il balletto delle attribuzioni autoriali dell'opera, uscita anonima nel 1499 ma già *ab antiquo* attribuita a un Francesco Colonna che Maurizio Calvesi si è incaponito contro ogni verosimiglianza ad ascrivere a un membro dell'omonima fami-

glia patrizia romana, quando tutto indica l'origine inconfondibilmente veneta e veneziana dell'autore, né sono da passare sotto silenzio le assurde attribuzioni a Leon Battista Alberti, a Lorenzo il Magnifico, a Pico della Mirandola.¹ Una labilità interpretativa anzitutto geografica favorita da una circostanza difficilmente negabile, ossia una relativa indifferenza verso un *milieu* culturale veneto e veneziano molto meno studiato e apprezzato del *milieu* fiorentino, unilateralmente assunto dal canto suo come paradigma centripeto e assiale del Rinascimento. Che la cultura toscana e fiorentina abbia svolto un ruolo essenziale non significa che debba essere sovrapposta a situazioni autoctone ed eterogenee. Le mentalità, le identità e i punti di riferimento simbolico tra polo fiorentino e polo veneziano non potrebbero essere più differenti. Orgogliosamente arroccata sulle sue posizioni di culla dell'Umanesimo, Firenze è sostanzialmente proiettata verso l'epicentro storico e religioso di Roma, da cui traggono alimento il suo prestigio politico e la sua influenza economica. Capitale di un dominio solo in piccola parte italiano, Venezia è invece proiettata da sempre verso il centro imperiale e religioso della seconda Roma, di cui ha voluto prendere il posto nel Mediterraneo. Nel primo caso abbiamo una municipalità chiusa in se stessa, che si apre verso il mondo attraverso l'interlocuzione con Roma e, in seconda battuta, con il mondo francese e fiammingo; nel secondo ci troviamo dinanzi alla capitale di un piccolo impero, aperta *ab origine* a una molteplicità di componenti culturali, religiose, linguistiche. Gli equivoci grossolani circa l'autore dell'*Hypnerotomachia* possono essere letti come un esempio particolarmente imbarazzante di deformazione facilitata dalla preminenza eccessiva assegnata dagli studiosi moderni al versante fiorentino-romano, dove l'implicita premessa è che un testo di questa importanza *non possa* provenire da una città troppo eccentrica rispetto al modello adottato come unico e normativo. Ed è inutile aggiungere che una simile impostazione ha ostacolato anche una visuale più approfondita dei rapporti di Venezia con Firenze e con Roma, testimoniati nella fattispecie dell'*Hypnerotomachia* dall'influenza del *De re aedificatoria* di Alberti, che comun-

¹ Sull'identità dell'autore e la confutazione della tesi di CALVESI, vedi le due principali edizioni dell'opera: F. COLONNA, *Hypnerotomachia Poliphili*, a cura di G. POZZI-L.A. CAPPONI, Padova, Antenore, 1980, vol. II, pp. 1-7* [I ed. 1968 – ed. POZZI-CAPPONI]; F. COLONNA, *Hypnerotomachia Poliphili*, a cura di M. ARIANI-M. GABRIELE, Milano, Adelphi, 1998, vol. II, pp. LXII-XC [ed. ARIANI-GABRIELE].

que si staglia sullo sfondo di un retroterra tardo-medievale e bizantino che l'opera di Francesco Colonna riflette nei suoi modi idiosincratici e mercuriali.

L'intento non è certo quello di rimpiazzare il Rinascimento toscocentrico dell'immagine più accreditata con una sommatoria di Rinascimenti 'locali', che sortirebbero l'unico esito di sostituire a uno stereotipo ormai consunto un altro stereotipo più dispersivo e frammentato, laddove al contrario si capisce ben poco del Rinascimento se non se ne registra l'inconfondibile tensione universalistica e religiosa. Tensione di cui si coglie la piena portata storica se la si collega ai due poteri universali della cristianità che avevano dominato il Medioevo in Occidente, segnando con peculiare intensità la storia italiana, e che suggeriscono quasi da sé le ragioni anche teoriche del loro universalismo, da me riassunte nel concetto di mediazione.

Per mediazione io intendo il *medium*, il mezzo, che consente agli esseri umani di accedere a una realtà dotata di significato, ma una simile definizione non è ancora sufficiente. Accanto all'accezione della mediazione come *medium*, dobbiamo considerarne un'altra che la sostiene e la rende possibile, vale a dire la mediazione come istanza suprema, in origine religiosa, che permette di conferire a tale realtà uno statuto autonomo e stabile, facendone un mondo e garantendo in questo mondo l'accesso all'oggetto da cui il soggetto umano deriva la propria esistenza. Non esiste alcuna realtà che l'uomo si trovi già preparata e che possa assumere automaticamente come già data: la realtà, il mondo, non sono un dato spontaneo e naturalistico dal quale partire, bensì il risultato di processi storici e collettivi che devono essere garantiti dai simboli e dalle istituzioni della collettività, e che sono periodicamente minacciati da soglie di instabilità e di crisi che la collettività cerca di prevenire o di curare. Ogni società, civiltà, epoca storica ha la sua peculiare mediazione che le consente di vivere e di essere un mondo, anche se ciò non vuol dire che codesto mondo sia il semplice risultato di proiezioni collettive e storiche che 'immaginano' di dare un ordine stabile al flusso disordinato e caotico che le circonda. Il punto centrale, pressoché ignoto al pensiero attuale, è che le mediazioni storiche un mondo reale lo hanno costruito davvero, portando a configurazioni effettivamente stabili e oggettuali, ossia capaci di dare significato alle cose e di trasformarle in autentici oggetti.²

² Sulla mia teoria della mediazione applicata al Rinascimento vedi G. FORNARI, *Leonardo e la crisi del Rinascimento*, Milano-Udine, Mimesis, 2019.

Questa riflessione ci aiuta, intanto, a capire la cornice storica del romanzo allegorico di Colonna, costituita dalle mediazioni storiche che innervano il Rinascimento e che permettono di afferrarne le molteplici varietà e tendenze a partire dalle mediazioni del Medioevo, senza le quali nulla si capisce della Rinascenza italiana dell'antico. L'età di mezzo è stata davvero per l'Occidente l'epoca del *medium* che ha dato a ciò che restava dell'Impero romano d'Occidente un'identità storico-religiosa fortissima, grazie alla quale l'Europa ha preso forma diventando una civiltà capace, nell'era moderna, di influenzare l'intero pianeta. Un simile universalismo sarebbe stato inconcepibile senza l'Impero romano, ma soprattutto senza la rielaborazione stratificata quanto geniale della sua mediazione che il Medioevo ha compiuto tramite le due istituzioni della Chiesa cattolica e del Sacro Romano Impero. Abbiamo già gli strumenti per intuire come i due centri rinascimentali di Firenze e Venezia propongano due mediazioni universalistiche sottilmente diverse: Firenze col suo gravitare verso Roma per così dire impadronendosi e proponendo mediante i suoi intellettuali e i suoi artisti una versione di conciliazione perfetta tra antichità e cristianesimo, nella cifra di una razionalità pienamente padroneggiata grazie all'autorizzazione divina; Venezia col suo gravitare verso Bisanzio e il suo universalismo cristiano-orientale, mediando tra la prima Roma e la seconda Roma, e proponendosi quale unico vero *medium* capace di connettere mondo greco e mondo latino. Rispetto alla sintesi vigorosa ma profondamente latina di Firenze, il Rinascimento di Venezia assorbe in sé la mentalità e la cultura greca e trae dalla spiritualità bizantina una diversa fiducia nel valore salvifico di quella dimensione sensibile e sensuale che invece l'umanesimo fiorentino tende a controllare nei suoi dispositivi razionali ed estetici. Venezia non è affatto identica alla civiltà bizantina, giacché non rinnega mai la sua origine latina e la sua appartenenza al mondo occidentale, ma elabora una straordinaria sintesi che traduce e attualizza in termini occidentali la visione cesaropapista e trascendente di Bisanzio. Per la capitale veneta Rinascimento non vuol dire semplicemente riscoperta di Roma e conseguimento di un nuovo equilibrio tra i suoi due aspetti di capitale imperiale e di capitale cristiana, quanto piuttosto raggiungimento di una nuova *complexio oppositorum* che si rifrange in una molteplicità di Rome, di cui la Città di San Marco si presenta

come anello di congiunzione e di realizzazione storica, come indispensabile *quid medium* tra Oriente e Occidente.

La mia prima tesi è che l'*Hypnerotomachia Poliphili* non solo rifletta questo ruolo identitario stratificato nei secoli, ma lo rielabori coscientemente, ricavandone lo sfondo complessivo della sua narrazione e della sua tessitura allegorica. Pensiamo alla descrizione dell'isola di Citera che costituisce la tappa culminante del viaggio iniziatico del I libro, e che sarebbe divenuta un *topos* nella cultura dei secoli successivi, particolarmente in quella francese,³ con una sovrapposizione tra l'isola di Citera, ormai trasformata in *locus amoenus* di piaceri amorosi (come nei dipinti di Watteau), e la città di Venezia assurta, nei suoi stessi adattamenti successivi alla graduale perdita di centralità in Occidente, a città sede del divertimento e del piacere. La storia interpretativa di questa topologia 'venerea' associata a un'insularità apertamente edonistica ci illustra la mondanizzazione e l'impoverimento di una costruzione simbolica in origine assai più ricca risalente all'*Hypnerotomachia*, in cui Venezia funge da archetipo nascosto e insieme trasparente dell'isola iniziatica meta della navigazione di Polifilo e Polia:

Questo sancto loco, alla faceta (ad gli mortali et miserabunda) natura dicato, alumno degli dii et statione et degli beati spiriti diversorio,⁴ circuiva (come rectamente coniec-tare valeva) tre miliarii, et, da qualunque parte interfluxo di salse aque limpidissime.⁵

La Citera colonnesca è la riconoscibile traslazione allegorica di una città che da secoli si offriva all'Oriente e all'Europa come isola felice in cui rifugiarsi, come luogo eletto deputato alla prosperità materiale e all'elevazione spirituale, come miracolo urbano che sorgeva dal mare per renderlo abitabile e ameno.⁶ Intenti traslativi e celebrativi, che però, in Colonna, nascono dalla

³ Sulla fortuna dell'*Hypnerotomachia* in Francia, vedi G. POLIZZI, *Présentation* a F. COLONNA, *Le Songe de Poliphile*, tr. fr. di J. MARTIN, a cura di G. POLIZZI, Paris, Imprimerie Nationale, 1994, pp. VII-XXVII.

⁴ Da *deversorium*, albergo, ostello.

⁵ Le citazioni sono fatte sulla base del personale riscontro sull'incunabolo, riprodotto anastaticamente nel I vol. dell'ed. cit. ARIANI-GABRIELE, pp. 292-923.

⁶ Su questo ruolo di Venezia nella storia mediterranea ed europea, mi permetto di rimandare a G. FORNARI, *Catastrofi della politica. Dopo Carl Schmitt*, Roma, Gangemi, 2014, pp. 123-129.

consapevolezza della situazione critica in cui quest'isola 'felice' rischiava di naufragare.

L'opera di Colonna ritengo sia rappresentativa della lettura che Venezia dava di se stessa in un momento particolarmente difficile della sua storia: mi riferisco alla fase in cui questa singolare capitale romano-bizantina si stava misurando con cambiamenti epocali che erano ormai planetari, nello specifico con lo spostamento dell'asse economico e politico dell'Occidente dal Mediterraneo all'Atlantico, allorché i portoghesi hanno scoperto la nuova rotta per le Indie circumnavigando l'Africa e gli spagnoli la nuova rotta a Occidente che si sarebbe rivelata ben presto la scoperta di un nuovo immenso continente. Venezia deve rivisitare e reinterpretare se stessa, e in questo romanzo lo fa attraverso un suo intellettuale dotato di una sterminata cultura, che non era solamente umanistica e classica in quanto nutrita di tutte le fonti medievali accessibili a un frate domenicano.

In attesa di sondare questi fattori interni ed esterni di criticità, dobbiamo però afferrare il senso delle tematiche amorose e apertamente erotiche che ossessivamente dominano il testo, e la cui simbolicità macchinosa impedisce peraltro al lettore moderno di prenderle alla lettera. Diviene perciò inevitabile avvicinare le fonti – letterarie, filosofiche, religiose – apparentemente eterogenee attive nel romanzo, e in prima istanza la componente che sembra più refrattaria a questa simbologia lussureggiante e/o lussuriosa: quella cristiana. È sulla presenza e il significato della componente cristiana che si è accesa a suo tempo una vivace polemica tra i curatori dell'edizione attualmente più importante del romanzo, Marco Ariani e Mino Gabriele, e il grande italianista Giovanni Pozzi, responsabile della sua prima edizione commentata moderna. Mentre l'interpretazione di Pozzi insisteva sulle componenti aristoteliche dell'opera e sulla sua perfetta compatibilità con la religione del tempo, Ariani e Gabriele hanno invece sottolineato la centralità della tradizione platonica e il suo sotterraneo conflitto con l'ortodossia religiosa che esteriormente l'autore era tenuto a professare.

Per affrontare questo dibattito, che coinvolge anche il filone importantissimo per l'*Hypnerotomachia* dell'Amor Cortese, la cosa più utile credo sia fare ciò di cui nessuno dei contendenti ha mostrato di preoccuparsi, ossia comprendere che cosa il cristianesimo potesse voler dire per il nostro autore. E per rispondere a tale domanda non c'è niente di meglio che rico-

struire sinteticamente la storia di come il cristianesimo è nato, in rapporto non solo all'ebraismo da cui è derivato, ma anche alle tematiche filosofiche che nel romanzo di Colonna sono ravvisabili, e che sono state poste in una continuità tradizionale con il cristianesimo (Pozzi), oppure in un contrasto pressoché di principio (Ariani e Gabriele). Partendo dalle finalità oggettuali da me attribuite a ogni mediazione religiosa, si tratta di vedere quale sia l'oggetto della mediazione cristiana e a quali problemi essa abbia cercato di dare risposta.

2. Cristianesimo, platonismo, Amor Cortese

La premessa da cui è sorto il cristianesimo è la complessa gestazione del monoteismo, una gestazione più combattuta e relativamente recente di quanto si pensi, e che si può ricondurre a due aspetti contrastanti: se l'idea ebraica di un Dio unico e universale, raggiunta anche con il contributo del pensiero greco durante il periodo ellenistico, permetteva di semplificare e rendere assoluta la sua mediazione, rischiava per altro verso di allontanare troppo questa mediazione dalla sua meta oggettuale, riassumibile nella nozione religiosa di salvezza. Il medio-giudaismo, cioè quella fase della religione giudaica che si svolge tra il III sec. a.C. e il 70 d.C., è appunto dominato da un vivace dibattito su come intendere e assicurarsi la mediazione divina del Dio di Israele senza perdere la sua salvezza oggettuale, concepita sovente in termini nazionalistici in contraddizione con l'universalismo di matrice ellenistico-romana. Le soluzioni cercate si ispirano all'esperienza germinale del profetismo, identificando dei mediatori del Mediatore divino in figure di tipo messianico. Gesù di Nazareth si inserisce in questo dibattito spezzando il legame del Dio di Israele con la sola nazione ebraica, che condurrà alla catastrofica guerra contro Roma, ed esaltando di Yahweh i caratteri misericordiosi e affettivi aperti a tutti gli uomini. Nel far questo, Gesù si propone lui come mediatore del Mediatore, qualificando Yahweh come suo Padre, e quindi se stesso come figlio, ma per inaugurare una nuova apertura oggettuale rivolta *in primis* a Israele e poi all'intera umanità. Gesù è il figlio di Dio avente l'incarico di far capire agli uomini che sono tutti figli di Dio.

La religione sorta dalla predicazione di Gesù ha sviluppato questa intuizione religiosa in una elevata teologia che ne ha tradotto i termini fortemente dinamici ed esperienziali in una metafisica di ispirazione platonica, i cui due capisaldi sono il dogma cristologico, per il quale Gesù, qualificato mediatoriamente come il Cristo, è realmente uomo e insieme realmente Dio, e il dogma trinitario, che articola la Mediazione divina nell'azione salvifica e processuale delle tre persone divine del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo. In tal modo il cristianesimo ha dato una risposta al problema della mediazione della Mediazione, fissandone i termini nella definizione paradossale, eppure consequenziale, del dogma cristologico, formula perfetta di una mediazione incarnata e nel contempo trascendente. Gli inconvenienti di tale formula sono nondimeno, da un lato, la sua metafisicizzazione, che ha trasformato una visione spiritualmente dinamica in un insieme di lontane ipostasi, dall'altro, la sua istituzionalizzazione nella Chiesa, con le compromissioni di potere che ne sono derivate. Vi è, dunque, nel cristianesimo storico una duplice difficoltà di ordine concettuale e di ordine ecclesiale, che ripropone la questione del mediatore del Mediatore in una versione più avanzata, cioè come esigenza di mantenere viva la mediazione cristologica e critica che del cristianesimo è il motore interno.

Col che arriviamo al formarsi della tradizione che nel Medioevo ha assunto la denominazione di Amor Cortese, movimento poetico e spirituale che interagisce a fondo con i problemi della cristianità del suo tempo, e che però non sarebbe esistito senza il lontano precedente dell'amore platonico. Come infatti accennavo, sia il medio-giudaismo sia il cristianesimo sono stati profondamente influenzati anche dall'apporto greco. Vediamo come. Il primo a porsi, a livello spirituale e concettuale, il problema di reperire una mediazione della Mediazione efficace è stato Platone, che ha identificato la Mediazione suprema nel Mondo delle Idee, ma si è trovato nella necessità di proporre, in chiave anzitutto etica e politica, il *medium* più idoneo che abilitasse gli esseri umani a raggiungerle e a salvarsi in termini ontologici e assiologici. Secondo la dottrina esposta da Platone nel *Simposio* e nel *Fedro*, codesto *medium* è l'amore (Ἔρως), che assolve a una funzione mediatrice tra sfera sensibile e sfera soprassensibile, rendendo possibile l'aggancio tra l'individuo scoperto dalla civiltà greca, ma in balia delle forze del disordine personale e collettivo, e una

sfera ontologicamente suprema che rappresenta la stabilità imperitura dell'Esente, di ciò che è e non può non essere.

Sarebbe un errore circoscrivere l'influenza di questa dottrina, che costituisce l'anima stessa della filosofia di Platone, al campo delle idee filosofiche, poiché ha avuto ripercussioni enormi sull'intera spiritualità dell'Occidente, e costituisce anzi uno dei germi che porterà la civiltà classica a configurarsi come Occidente. Nello stesso tempo, l'amore platonico va riconosciuto nei suoi caratteri tipicamente ellenici e non va confuso con le successive concezioni spirituali dell'amore. Nello svolgere la sua funzione intermedia-trice e intermediale l'*eros* platonico rimane un mezzo, un *medium* (μεταξύ), subordinato alla sfera ontologica delle Idee e alla sua suprema conoscenza teoretica e intellettuale. Detto in altre parole, non si 'ama', nel senso dell'*eros*, un'Idea, né tanto meno se ne viene amati, il che non è un'osservazione di poco conto se non vogliamo mescolare l'originaria concezione di Platone con quanto pensato e detto secoli dopo richiamandosi a lui. Col che veniamo al fondamentale passaggio tra la concezione ontologica e impersonale di Platone e la reinterpretazione ebraica e cristiana che dal filosofo greco deriva la distinzione tra realtà sensibile e mondo soprasensibile e la visione di *eros* quale *daimon* intermedio fra i due piani, ma con esiti di assoluta originalità che non sono stati minimamente considerati nella storia interpretativa recente dell'*Hypnerotomachia*.

Questo passaggio matura in epoca ellenistica, nell'ambiente cosmopolita di Alessandria d'Egitto, dove particolarmente prospera e fiorente era la comunità ebraica, da cui nasce l'impresa della traduzione greca della Bibbia nota come Settanta. L'*interpretatio* giudaica della concezione platonica dell'amore trova audace espressione nel *Cantico dei cantici*, epitalamio composto in ebraico ad Alessandria nel I sec. a.C. sul modello formale degli *Idilli* di Teocrito ma il cui punto saliente è un'originale rielaborazione della dottrina platonica dell'*eros*.⁷ Mentre il filosofo greco si sofferma in misura eminente sull'amore tra maschi, che nella società ellenica era ritenuto l'unico capace di assicurare un rapporto affettivo e spirituale tra eguali, sia pur restando complementare

⁷ L'edizione fondamentale è G. GARBINI, *Cantico dei cantici*, Brescia, Paideia, 1992; vedi anche IDEM, *Dio della terra, Dio del cielo. Dalle religioni semitiche al giudaismo e al cristianesimo*, Brescia, Paideia, 2011, pp. 275-276.

o preparatorio all'istituzione centrale del matrimonio, il *Cantico* prosegue la tradizione ebraica che pone il rapporto tra uomo e donna quale momento centrale del progetto creazionale di Dio, ma la innesta sulla concezione intermediale dell'*eros* platonico con tutto il suo spessore spirituale e concettuale, ottenendone un risultato di novità dirompente. L'amore tra uomo e donna diventa non solo l'emozionante mezzo che permette di giungere all'amore per Dio, ma l'esperienza stessa in cui gli esseri umani provano nella propria complessione desiderativa e corporea che cosa significa l'amore di Dio.

L'esaltazione che il *Cantico* fa dell'amore tra uomo e donna, che deve non poco alla plurimillennaria tradizione di poesia erotica elaborata in ambito fenicio e diffusasi in tutto l'Antico Oriente, fa sue le coordinate assiologiche e ontologiche di Platone ma vi immette una carica passionale che la mentalità greca certo conosceva e che tuttavia subordinava al suo criterio di controllo etico e religioso delle passioni, mentre adesso la passione amorosa erompe incontenibile e si qualifica scandalosamente come autentico *sensorium Dei*, e come esperienza divina essa stessa, giacché il Dio ebraico è il primo a provare questa vita passionale. Una simile caratterizzazione teologica è inconcepibile per il pensiero ellenico, che considera la divinità suprema impassibile, e prova ne è la dottrina aristotelica del Motore Immobile. A differenza delle Idee di Platone e del Motore Immobile di Aristotele, il Dio ebraico ama e vuol essere amato, e propone le sorprendenti conseguenze teologiche derivanti dall'includere gli aspetti passionali e patemici nella propria vita divina. Intorno all'ardito idillio teologico-erotico del *Cantico* si stende subito un fitto velo di prudenza e riserbo, ma la tradizione ebraica capisce di non poter fare a meno del suo messaggio legato all'esperienza più intima del Dio della Bibbia, e anche alla sua preistoria, se consideriamo che lo Yahweh arcaico era accompagnato da una dea paredra simile alla semitica Astarte.⁸ La soluzione sarà quella di dare una lettura simbolica ai due promessi sposi del *Cantico*, interpretando la sposa come allegoria di Israele e lo sposo come allegoria di Yahweh. Una lettura che, se da un lato edulcora il messaggio erotico-spirituale di partenza, dall'altro lo veicola e perpetua, premessa questa ermeneuticamente centrale per intendere i testi dell'Amor Cortese e l'*Hypnerotomachia* che ne è il principale esempio nel Quattrocento.

⁸ Vedi G. GARBINI, *Dio della terra...*, cit., pp. 52-56, 198-203.

Riassumendo, la contaminazione tra ontologismo greco e personalismo ebraico si risolve in una nuova soluzione del problema della mediazione tra cielo e terra, tra mondo ideale e sfera sensibile che aveva assorbito Platone, una soluzione che ne prosegue l'indagine in una direzione impensabile per la mentalità ellenica e consistente nell'effettuare un cortocircuito fra i suoi termini estremi. Proprio l'umano, che si presentava come la sede dell'insufficienza ontologica e dell'indigenza oggettuale, mostra di essere il campo di verifica decisivo della mediazione divina che, agli occhi della ragione, sembrava infinitamente oltrepassarlo. La scoperta, compiuta dalla cultura ebraica sotto il potente stimolo del *logos* ellenico ma con l'originalità proveniente dalla sua condizione di debolezza storica ed esistenziale, è che il significato della mediazione suprema non sta in una configurazione definita una volta per tutte e posta al di là dello spazio-tempo, bensì nel dinamismo stesso della relazione che si deve instaurare e di cui l'essere umano diviene l'irrinunciabile fulcro, poiché è lui a porsi il problema della mediazione e a sollevarne l'istanza. La mediazione divina, se fosse oggettiva e impassibile secondo i canoni della filosofia greca, si mostrerebbe incapace di dare risposta all'esigenza di salvezza dell'uomo e di rendere pertanto oggettuale e redenta l'esperienza umana del dolore e della morte: l'alternativa sta in una nuova esperienza non più oggettiva, bensì oggettuale, che include e realizza la soggettività umana e la fa sua, instaurando con essa un dialogo necessario alla stessa sussistenza divina, alla sua totalità viva e relazionale. La mediazione suprema non è una legge prestabilita, non è un'esteriorità immobile e categoriale, ma la soglia della reversibilità e transitività tra umano e divino, l'aprirsi di un dialogo personale tra Dio e uomo che porta a realizzazione la storia di entrambi e non la cancella. Dio si dà nella storia ed è storia.

Così si spiega la sintesi culturale e spirituale che, nel fecondo clima multiculturale dell'Alessandria ellenistica, ha portato a identificare il manifestarsi della mediazione divina nell'esperienza più forte dell'individuo, l'innamoramento. Con questa mossa audace quanto consequenziale l'autore del *Cantico dei cantici* dava piena espressione a una tendenza di fondo della spiritualità ebraica, ma entrava altresì in rotta di collisione con l'organizzazione istituzionale della religione giudaica intorno al Tempio di Gerusalemme, che la comunità ebraica egiziana ha sempre avuto molte remore ad accettare.

Questa linea di tensione liberatoria raggiunge un momento critico di sviluppo nella figura di Gesù di Nazareth, il cui insegnamento si iscrive appieno entro questa tendenza, come dimostra la dottrina del Regno di Dio, la mediazione suprema di Yahweh che si realizza ogni volta che gli uomini raggiungono in loro stessi l'amore perdonante e liberatorio del Dio che Gesù chiama suo Padre. Attraverso l'amore tutti gli uomini sono chiamati a diventare figli di Dio, anche se la visione religiosa attribuibile alla figura storica di Gesù va al di là del messaggio, potente quanto circoscritto, del *Cantico*. L'amore del Regno è una transività illimitata che è il segreto stesso della creazione e della vita divina, e l'amore tra uomo e donna, che Gesù considera un momento centrale dell'atto creazionale di Dio, è per lui la conseguenza di una circolarità amorosa che in molti altri casi deve trovare una strada diversa, giungendo fino al superamento radicale del farsi "eunuchi per il Regno di Dio" (Matteo, 19, 12) – come dice Gesù alludendo a se stesso –, se ciò si rende necessario ai fini di annunciarlo e realizzarlo. L'amore carnale, dunque, non conta in sé, riproponendo in modi più personali e soggettivi l'oggettivismo antico, ma per ciò che dischiude all'esperienza del singolo, aprendolo alla percezione dell'altro come mediatore spirituale, desiderativo e psichico, in un superamento della chiusura su se stessi che è solo l'inizio della scoperta dell'infinita transività divina.

Questo aspetto centrale della concezione gesuana, e successivamente cristiana, dell'amore di Dio quale mediazione suprema dell'uomo emerge nella condanna a morte che chiude la carriera terrena del predicatore di Nazareth. I testi a nostra disposizione fanno pensare che tale esito tragico sia stato scelto da Gesù come la possibilità estrema di testimoniare il messaggio del Regno, davanti all'opposizione della classe dirigente giudaica, di cui la sua predicazione aveva denunciato il formalismo rituale e la mentalità di privilegio e potere. Il risultato di tale evento, suggellato dall'esperienza avuta dai discepoli dell'incontro con Gesù risorto, sarà di trasformare questa corrente dissidente ebraica in una nuova religione universale, che nei suoi sviluppi teologici preserverà quale suo intimo nucleo questa *unio mystica* dell'uomo con Dio tramite l'*unio mystica* di Dio con l'uomo.

La religione cristiana, fondata sulla vicenda del figlio di Dio che si fa crocifiggere per amore degli uomini, aveva tutte le potenzialità, malgrado forti resistenze, per imprimere importanti sviluppi al tema dell'amore quale veicolo di innalzamento e salvezza a partire dalla costituzione fisica

e desiderativa dell'uomo, e per portare a compimento la nascosta fusione tra dottrina platonica dell'amore e concezione teologica ebraica. I due principali passi teorici a tale proposito vengono fatti nel pensiero patristico di lingua greca. Il primo è rappresentato da Origene, che nel suo commento al *Cantico dei cantici* interpreta lo sposo quale figura di Cristo, mentre la sposa è vista non solo come figura della Chiesa, sulla scia delle letture ebraiche di tipo collettivo, ma anche come simbolo dell'anima del fedele,⁹ slittamento quest'ultimo di vasta portata in quanto apre la strada a un'interiorizzazione individuale dei contenuti del testo biblico. Il secondo passo è compiuto da Gregorio di Nissa, che supera il primato platonico ancora presente in Origene della contemplazione (*θεωρία*) rispetto all'amore-passione (*ἔρως*) e arriva a vedere nell'*eros* la fase più alta dell'amore per Dio,¹⁰ secondo un percorso che sarà quello di secoli di mistica cristiana sia in Oriente che in Occidente.

Il passaggio relativo al rapporto strutturale che viene a stringersi nel cristianesimo tra spiritualismo platonico e senso ebraico della realtà umana è indispensabile per intendere correttamente la presenza del platonismo nel pensiero cristiano, e ci fornisce anche elementi bastanti per occuparci della discussione relativa al posto che il cristianesimo occupa o non occupa nell'*Hypnerotomachia*.

3. Paganesimo o cristianesimo nell'*Hypnerotomachia*?

L'imponente commentario dell'edizione Ariani-Gabriele dimostra al di là di ogni dubbio la centralità della tradizione platonica nella densa tessitura simbolica e concettuale dell'opera, laddove l'edizione Pozzi-Capponi insisteva sui suoi ascendenti medievali e perciò aristotelici. L'operazione ermeneutica

⁹ M. SIMONETTI, *Introduzione* a ORIGENE, *Il cantico dei cantici*, a cura di M. SIMONETTI, Milano, A. Mondadori, 1998, pp. IX-XX; vedi anche i testi in: ORIGENE, GREGORIO DI NISSA, *Sul cantico dei cantici*, a cura di V. LIMONE-C. MORESCHINI, Milano, Bompiani, 2016, pp. 140-749.

¹⁰ J. DANÉLOU, *Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse*, Paris, Aubier, 1944, pp. 211-220 (contro l'interpretazione contrappositiva di Anders Nygren). Per i commenti di GREGORIO, vedi ORIGENE, GREGORIO DI NISSA, *Sul cantico...*, cit., pp. 752-1553.

di Ariani e Gabriele non esclude affatto la componente aristotelica, e tuttavia la mette in subordine rispetto a quella platonica, talmente preponderante agli occhi dei due studiosi da assorbire in sé la tradizione dell'Amor Cortese, di cui essi dimostrano con dovizia l'onnipresenza nel testo, e da rendere strumentale lo stesso "platonismo cristiano" che la loro analisi riconosce, ma che a loro parere confluisce in un "sincretismo pagano-cristiano" nel quale l'accento cade decisamente sul primo aggettivo.¹¹ Significativo è il modo in cui Ariani sintetizza la posizione sua e di Gabriele rispetto all'evidente debito che l'*Hypnerotomachia* ha nei confronti del modello della *Commedia* dantesca, i cui *topoi* allegorici e narrativi ricorrono a cominciare dallo smarrimento iniziale di Polifilo:

L'irriducibilità del paganesimo polifileasco all'ortodossia cristiana di Dante è palese. Nondimeno l'*Hypnerotomachia* rimane l'unico libro, nella tradizione letteraria italiana, ad aver tentato, pur con modalità e presupposti culturali diversi, un'audace, immane costruzione sapienziale paragonabile alla *Commedia*: per un'affine volontà e capacità di figurare l'infigurabile per immagini potenti e allegorie psicagogiche.¹²

Quest'ultima osservazione sarebbe pienamente da sottoscrivere, non fosse che viene fatta dopo aver dichiarato un dissidio insanabile tra l'"ortodossia cristiana di Dante" e il "paganesimo polifileasco". Una contrapposizione così perentoria infrange la formula più compromissoria e generica del "sincretismo pagano-cristiano" e si sbilancia in una affiliazione neopagana che suona come decisa fin dall'inizio. Le asserzioni in tal senso sono ricorrenti: secondo Gabriele "il Colonna elabora una cultualità pagana personale", e gli fa eco Ariani aggiungendo che l'*Hypnerotomachia* è "l'esito di una eterodossia solitaria ma sensibile alla ricerca filosofica più avanzata del Rinascimento", e non esitando ad annoverare tra le componenti di tale ricerca "il neoplatonismo, il naturalismo lucreziano, la teurgia misteriosofica, il neopaganesimo, una solida etica razionalista".¹³ Ma se l'*Hypnerotomachia* è eterodossa (e dunque eretica) piacerebbe sapere a partire da quale ortodossia, e nello sterminato commen-

¹¹ M. ARIANI, *Il sogno filosofico*, in: ed. ARIANI-GABRIELE, pp. XXXVII, XLIX.

¹² Ivi, p. LXI.

¹³ M. GABRIELE, *Il viaggio dell'anima*, in: ed. ARIANI-GABRIELE, p. XV; M. ARIANI, *Il sogno...*, cit., p. LIX.

to restiamo all'oscuro su che cosa "ortodossia" voglia dire più esattamente. Bisogna pensare che i due studiosi ritengano di condividere con il lettore un giudizio di valore acquisito, in virtù del quale tutte le posizioni classificabili come 'eterodosse' non possono essere che gli esiti della "ricerca filosofica più avanzata del Rinascimento". Dunque, l'"ortodossia" è sinonimo di arretratezza, autoritarismo, conformismo, mentre l'"eterodossia" è sinonimo di spre-giudicatezza e libertà di pensiero. La strategia comunicativa dei due studiosi esclude che ci siano lettori curiosi di saperne e capirne qualcosa di più su co-desta "ortodossia", per togliersi almeno la soddisfazione di criticare alcunché di chiaramente rappresentato, e che vogliano far questo non per assegnare previe patenti di progressività o arretratezza, ma per applicare un metodo storico. Sono osservazioni che non sminuiscono in nulla l'enorme contributo dato da questa meritoria edizione, ma che si limitano a rilevare la perdurante presenza, negli studi sul Rinascimento, di precomprensioni di stampo illuministico, idealistico e/o marxista, e di collegati cliché storiografici, che condizionano l'indagine storica e le impediscono di raggiungere dei risultati più obiettivi. E il primo fra questi cliché è quello relativo alla tradizione platonica, che da almeno un secolo è diventato convenzionale tra i rinascimentalisti ricondurre alla categoria ubiquitaria e mai definita di 'neoplatonismo'.

Sarebbe forse giunta l'ora di far valere la necessità storiografica e concettuale di distinguere tra il medio-platonismo e l'autentico neoplatonismo, e di rifiutare l'inflazione terminologica che negli studi di critica letteraria e di storia dell'arte ha allargato quest'ultimo termine a categoria inglobante qualsivoglia pensiero che si richiami anche alla lontana a Platone.¹⁴ Questa ipertrofia neoplatonica ha cancellato la specificità della fase medio-platonica, che invece è autonoma e originale, e per la semplice ragione che precede di secoli il neoplatonismo propriamente detto.¹⁵ Il medio-platonismo è la reazione allo scetticismo dominante nell'Accademia platonica in periodo ellenistico (seconda Accademia), e coinvolge autori famigliari a Colonna come Plutarco e Apuleio, per non parlare della tradizione ermetica e di un pensatore ebraico come

¹⁴ Sull'equivoco neoplatonico e i suoi deleteri effetti interpretativi, vedi G. FORNARI, *Leonardo e la crisi...*, cit., pp. 55-60.

¹⁵ Cfr. *Medioplatonici. Opere, frammenti, testimonianze*, a cura di E. VIMERCATI, Milano, Bompiani, 2015.

Filone di Alessandria:¹⁶ la metafisica medio-platonica consiste nel teorizzare varie entità intermedie e salvifiche aventi tutte il compito di far ascendere al Dio supremo, di cui le Idee platoniche sono interpretate come i pensieri. Dobbiamo porre estrema attenzione alla nozione di questa realtà intermedia e intermediale, una visione assai più antica di Platone e delle scuole platoniche, e rielaborata in chiave metafisica e religiosa dal medio-platonismo. A tale concezione, comune a tutto il pensiero antico ed ereditata dal Medioevo, appartiene l'idea di un *mundus imaginalis*, il “mondo «di mezzo»” studiato da Henry Corbin nella filosofia islamica e persiana a sua volta influenzata da Platone,¹⁷ una realtà immaginale che sarebbe fuorviante interpretare, come fa Corbin, secondo il cliché astorico degli archetipi junghiani, considerato che si è dimostrata pienamente storica e suscettibile delle trasformazioni più varie. Il *mundus imaginalis* o mondo di mezzo, esplorato con dovizia dal commento di Ariani e Gabriele, è essenziale per intendere l'*Hypnerotomachia*, ma occorre aggiungere che è stato il medio-platonismo a trasmetterlo al nascente pensiero cristiano già in testi come il Prologo di Giovanni e la Lettera agli Ebrei e, in maniera più estesa e sistematica, a un pensatore determinante per il futuro del pensiero cristiano come Origene.¹⁸

Il discorso cambia con il neoplatonismo storicamente inteso quale movimento filosofico preciso, che ci trasporta in un clima culturale caratterizzato da un'elaborazione reattiva che, con Plotino e più apertamente con Porfirio, risponde alla concorrenza ormai pericolosa del cristianesimo e al suo principio teologico dell'incarnazione. Ed è per contrastare l'idea, ellenicamente inaccettabile, di un'incarnazione di Dio nell'uomo e nella sua realtà storica che i filosofi neoplatonici hanno accentuato l'irraggiungibilità materiale e razionale dell'Uno, qualificato per via apofatica come principio ineffabile posto al di là dello stesso Essere. L'ottimismo metafisico del medio-platonismo scompare e in sua vece troviamo una versione verticale e trascendente del

¹⁶ Cfr. C.H. DODD, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge, Cambridge University Press, 1965, pp. 10-73.

¹⁷ H. CORBIN, *L'immagine del Tempio*, tr. it. di B. FIORE, Torino, Boringhieri, 1983, p. 154 (e altrove).

¹⁸ Oltre a C.H. DODD, *The Interpretation...*, cit., vedi J. DANÉLOU, *Origène*, Paris, Le Table Ronde, 1948, pp. 98-108.

pensiero platonico, tutta protesa alla negazione del dato materiale e storico, cioè dell'esperienza umana in quanto tale.

Ciò non impedisce a esponenti non a torto ricondotti al neoplatonismo, per vicinanza filosofica oltre che per ragioni cronologiche, di asseverare posizioni metafisiche e religiose non oltranziste e polemiche come quella di Porfirio, o anche di Damascio, l'ultimo scolarca dell'Accademia, che si vendica delle persecuzioni cristiane scrivendo il *Corpus* dello Pseudo-Dionigi, vera *summa* di trattati neoplatonici sottilmente eversivi dell'incarnazionismo cristiano.¹⁹ Accanto a queste figure convintamente neopagane (e a questo proposito giova rammentare come la stessa categoria di paganesimo, prima inesistente, derivi dallo scontro religioso e ideologico col cristianesimo), ci sono intellettuali che si muovono ancora nel solco dell'universalismo spiritualistico del pensiero medio-platonico: è il caso di autori influenti su Colonna come il Macrobio del commento al *Somnium Scipionis*, o il Sinesio del *De insomniis*, che a un certo punto ha accettato di diventare vescovo cristiano, vedendo nella nuova religione una versione popolare della metafisica processuale e tendenzialmente monoteistica da lui sostenuta. Ed è opportuno ricordare, sull'opposto versante, un grande pensatore come Severino Boezio, sinceramente cristiano ma ancora imbevuto di riflessioni e concetti riconoscibilmente medio-platonici, assai più che neoplatonici.

L'obiettivo non è solo quello di fare indispensabili precisazioni di storia del pensiero, ma anche di restituire al platonismo rinascimentale la complessità che gli appartiene, e che resta gravemente amputata se facciamo del neoplatonismo una categoria abusivamente omnicomprensiva e ubiquitaria. È vero che erano i filosofi del Rinascimento a non fare distinzioni tra un platonismo e l'altro, ma ciò principalmente avveniva perché essi seguivano un'impostazione concordista (e non pregiudizialmente sincretistica) muovendo da convincimenti religiosi cristiani, o ebraici come per Leone Ebreo, talmente sicuri da permettersi manovre concettuali che ai nostri occhi possono apparire sincretistiche o indifferenziate. Il che non ha impedito ai platonici rinascimentali di accusare talvolta la difficoltà di mettere assieme prospettive

¹⁹ C.M. MAZZUCCHI, *Damascio, autore del «Corpus Dionysiacum» e il Dialogo «Peri Politikes Epistemes»*, in: DIONIGI AREOPAGITA, *Tutte le opere*, a cura di P. SCAZZOSO-E. BELLINI, Milano, Bompiani, 2009, pp. 707-762.

platoniche eterogenee, come nella divisione che interviene tra Marsilio Ficino, sostenitore di un platonismo cristiano irenico e conciliativo, e Pico della Mirandola, incline alla teologia negativa del neoplatonismo.²⁰ Dove si può notare che l'ingegnosa trappola anti-incarnazionista del *Corpus Dionysiacum* forgiato da Damascio, e assorbito durante il Medioevo nelle cattedrali di pensiero della scolastica, inizia a cospargere di trappole e insidie il lungo e accidentato percorso del pensiero moderno già nella sua prima fase di gestazione.

È vero che queste precisazioni filosofiche non stabiliscono di per sé la posizione religiosa dell'*Hypnerotomachia*, ma perlomeno le assegnano un respiro filosofico diverso da una cerebrale celebrazione amorosa, del tutto rinchiusa in un suo microcosmo autistico di letture esoteriche e di mal gestite pulsioni. La *religio Veneris*, a cui Ariani e Gabriele riconducono il messaggio complessivo del romanzo definendola per giunta come “una vera e propria *religio Naturae*”,²¹ resta un'entità sostanzialmente priva di riscontri esterni e di un contorno che la renda meno che fantasmatica. E dobbiamo guardarci dallo scambiare un domenicano intelligente e coltissimo del Quattrocento, collegato ai massimi livelli della società veneziana del tempo, per un domenicano sradicato, irrequieto e appartenente a tutt'altra temperie epocale come Giordano Bruno, con il quale l'edizione Ariani-Gabriele azzarda parallelismi eccessivi, pur facendo qualche distinguo più che altro per obbligo d'ufficio. Ciò che ho detto finora basta a delineare, per semplice espunzione di letture aprioristiche e anacronistiche, l'ipotesi non inverosimile che, nel raccontare la sua storia mirabolante, Colonna sappia bene quello che fa e si appelli a una tradizione spirituale che affonda le sue radici nelle origini ebraiche e greche del cristianesimo, e nelle ragioni più intime del suo misticismo. Il cammino interpretativo più interessante non è per questo svolto, ma almeno trova formulazione.

Bisogna peraltro riconoscere che quasi nulla dell'armamentario biblico e patristico da me evocato è *direttamente* ravvisabile nell'*Hypnerotomachia*, e tuttavia questo non deve impedirci di procedere, poiché a tale scopo basta prendere in blocco l'assunto, ampiamente argomentato dall'edizione Ariani-

²⁰ Cfr. E. WIND, *Misteri pagani nel Rinascimento*, tr. it. di P. BERTOLUCCI, Milano, Adelphi, 1999, pp. 78-83.

²¹ M. ARIANI, *Il sogno...*, cit., p. LIII (e ed. ARIANI-GABRIELE, *passim*).

Gabriele, del *mundus imaginalis* quale asse portante dell'intero sviluppo dell'opera, e vederlo come parte integrante della tradizione dell'Amor Cortese, senza alcuna contrapposizione di una presunta 'eterodossia' a un'ortodossia' indimostrata. Il dato dal quale fenomenologicamente partire, e che ha tutt'altri agganci storici rispetto alla *religio Veneris* di Ariani e Gabriele, è che il motivo centrale di questo movimento è l'amore inteso quale eminente forza spirituale dell'uomo, che però si fa strada e matura attraverso l'esperienza dolorosa dell'innamoramento ostacolato o impossibile. Pensare a questa visione come psicologicamente uguale alla nostra, secondo il costume di certa critica, sarebbe un abuso dell'intelligenza storica, e tuttavia l'incompatibilità di queste strane vicende amorose con la nostra mentalità non significa che esse non abbiano significati psicologici e personali, bensì che tali significati sono ancora talmente vicini alle loro mediazioni ispiratrici da restarne dipendenti e inglobati.

L'Amor Cortese maturo ce ne dà una perfetta illustrazione. Sua figura dominante è la donna amata (*Domina, Domna, Madonna*), personaggio di preclare virtù a cui il poeta dedica tutte le sue risorse esistenziali e mentali, stringendo con lei un nodo indissolubile che la morte finale dell'amata non fa che rinsaldare e rendere eterno. Insistere a dare fattezze anagrafiche e documentali a queste dominatrici (*dominae*) del cuore dei loro amanti, come si è fatto e si continua a fare, porta fuori strada, non tanto e non solo perché in molti casi si tratta di costruzioni simboliche, quanto e più ancora perché, quand'anche ci sia un'identità anagrafica rintracciabile, la verità di tali *dominae* si colloca altrove, nel messaggio spirituale di cui esse sono le mistiche portatrici. Respiriamo già l'atmosfera in cui si muove la Polia di Colonna, ancorché il suo macchinoso fantasma non riesca ad avere la densità e la forza della Beatrice di Dante. Ma il nome di Dante ci fa capire un'altra caratteristica dell'Amor Cortese avanzato, ed è la scoperta, da attribuire allo Stilnovismo italiano, che, al di sotto del velo fittizio e nel cuore pulsante di questa simbologia medievale, doveva essere riconoscibile e credibile l'esperienza reale dell'innamoramento e del desiderio, considerati come palestra esistenziale e interiore in cui scoprire le gioie e i tormenti dell'amore cristiano, esemplato sul modello vivente e incarnato del Cristo. È questo referente universale e personalissimo a rendere poeticamente e umanamente vere, 'dolci', le celestiali protagoniste del Dolce Stil Nuovo.

Fin qui ho avanzato una prima versione della mia tesi, che nelle sue linee generali può essere argomentata senza modificare radicalmente le interpretazioni tradizionali degli autori coinvolti, che peraltro ne vengono sollecitate internamente, sino a giungere a un loro sostanziale superamento per così dire 'dall'interno'. Questo è già sufficiente per un autore di statura gigantesca come Dante, leggibile a molti livelli ed estremamente pronto a offrire nei suoi testi i molteplici appigli di una sintesi spirituale che è un precipitato dell'intera civiltà medievale, e lo stesso può dirsi per quei suoi continuatori che sono stati Boccaccio e Petrarca. La stessa medievalità matura di questi scrittori li rende universalmente accessibili e aiuta il lettore attuale a riconoscere l'oggetto rappresentativo e conoscitivo delle mediazioni stilisticamente e contenutisticamente compiute che le loro opere ci offrono. Il che non si può dire per un testo sperimentale come l'*Hypnerotomachia*: la sua narrazione gracile e immensa non ha più alle spalle le mediazioni onnipresenti, quantunque sottoposte a crescenti difficoltà, dei tre grandi del Trecento, che ne recano ancora il sigillo nel vigore con cui ne denunciano la decadenza (Dante), nella vivacità con cui rappresentano la vita del tempo e le sue potenzialità spirituali (Boccaccio), nella profondità con la quale descrivono la vita interiore di un soggetto ormai consapevole dei suoi sentimenti e pensieri (Petrarca). Il mondo veneziano di Colonna è enormemente più fragile poiché sta assistendo all'emergere poderoso di un nuovo mondo, che minaccia di travolgere i sogni mediatorii della capitale veneto-bizantina. Non vi è più la sicurezza oggettuale del secolo precedente, ancorché venata di preoccupazioni e inquietudini, e non vi è più nulla che appaia garantito, per cui l'autore quattrocentesco deve reinventarsi tutto, sulla base del lessico erudito della tradizione umanistica, che tuttavia si proietta in una specie di vuoto dove nulla è scontato, neppure il linguaggio, che non può essere direttamente il latino e il greco cari all'autore né il volgare caduto in discredito durante l'entusiasmante riscoperta dell'autentica classicità. Questo equivale a dire che per scovare il registro spirituale cortese del romanzo allegorico di Colonna bisogna ricorrere alla formulazione più forte della mia tesi sull'Amor Cortese, quella relativa a un accesso testuale da attuarsi sistematicamente su più livelli di lettura.

Il motivo immediato di questa pluritestualità è facilmente intuibile. La radicalità della lettura cristologica delle esperienze amorose era sottoposta al pericolo della repressione ecclesiastica, non perché tale dottrina fosse ete-

rodossa, come si è ripetuto a partire da Denis De Rougemont, ma perché rischiava di scavalcare l'autorità sociale della Chiesa offrendo al fedele un mezzo esperienziale diretto per comunicare con Cristo e, oltre a ciò, si esponeva a contaminazioni e interpretazioni contrarie alla morale del tempo. La materia era incandescente e imponeva la massima prudenza comunicativa agli esponenti del movimento, che devono ricorrere a una doppia chiave di lettura, letterale e simbolica (e anche questa a più livelli), padroneggiata in misura proporzionale al talento espressivo e alla profondità di pensiero. Su questo fenomeno manca a tutt'oggi una trattazione soddisfacente, a causa delle precomprensioni degli interpreti e di una conoscenza quanto mai limitata o assente delle problematiche religiose soggiacenti. All'Amor Cortese si lega la vecchia tesi di Luigi Valli sui Fedeli d'Amore come setta segreta che perseguiva un'interpretazione spirituale del cristianesimo in opposizione alla Chiesa ufficiale.²² Valli parte dal *trobar clus* della poesia provenzale, in cui tale simbologia, a sua volta influenzata dal simbolismo spirituale della lirica araba e persiana appreso durante le Crociate, è sviluppata con una certa rigidità e mancanza di verosimiglianza poetica; ma questo registro simbolico conosce la sua maggior fioritura in Italia, dove diventa "dolce", ossia psicologicamente più convincente nel riprodurre la fenomenologia dell'esperienza amorosa, e si unisce in Dante a una difesa appassionata del potere universale dell'Impero che separa il poeta fiorentino da altri importanti esponenti del movimento quali Guido Cavalcanti e Cecco d'Ascoli, portando al capolavoro della *Divina Commedia*.

Luigi Valli svolge le sue tesi con un certo meccanicismo positivisticò e una visuale eccessivamente politica che rimane esterna rispetto ai temi religiosi toccati, né egli sonda il filone spirituale e religioso risalente al *Cantico dei cantici* e alla dottrina platonica dell'amore, perché ricostruttive queste che hanno dato buon gioco ai critici letterari per liquidarla o ignorarla. La contrapposizione all'autorità della Chiesa nelle sue ricostruzioni resta schematica, e non vien dato pieno riconoscimento alla lucida consapevolezza con cui Dante accetta di restare dentro la Chiesa per criticarla dall'interno e non im-

²² L. VALLI, *Il linguaggio segreto di Dante e dei «Fedeli d'Amore»*, Genova, Il Basilisco, 1988 (I ed. 1928). Va rammentato che l'espressione "fedeli d'amore" risale a Dante e assume nei suoi testi un valore connotativo evidente.

boccare la strada divisiva e antievangelica dello scisma: esemplari sono in tal senso le *Rime petrose*, a ragione ricondotte dal Valli al simbolismo ecclesiastico (Madonna Petra = *Petrus*, cioè la Chiesa di Pietro),²³ ma che vanno ben oltre la sua lettura perché coinvolgono il simbolismo assolutamente evangelico dello *skandalon*, la pietra d'inciampo, in cui il poeta non vuole inciampare a sua volta lasciandosi scandalizzare dai comportamenti delle autorità della Chiesa e ricadendo così nel loro medesimo errore. Ci troviamo all'interno di un mondo spirituale e intellettuale ricchissimo, la cui mancata acquisizione è il *vulnus* più grave non soltanto della critica dantesca, ma della visione che della cultura italiana si è fatta la storiografia degli ultimi secoli. La tesi di Luigi Valli non è che un tentativo, ancora parziale, di esplorare un immenso territorio che avrebbe richiesto ben altre indagini, e proprio la sua goffaggine positivista ci anticipa delle constatazioni innegabili – come la simbolicità delle Madonne stilnovistiche e la centralità del problema dei due poteri universali –, rispetto alle quali la ricerca non avrebbe dovuto fare marcia indietro come invece ha fatto, segnando un ormai secolare regresso rispetto alle possibilità conoscitive che in tal guisa si aprivano. Questa pista d'indagine non ha nulla in comune con le fantasie romanzate sui Fedeli d'Amore e sui Templari a cui Ariani e Gabriele alludono per liberarsi dell'intera problematica,²⁴ non tenendo presente che queste cadute fantastoriche sono anche l'esito della diserzione in massa della critica che si autosuppone scientifica.

Non v'è dubbio, però, che, nella seconda metà del Quattrocento, il panorama sia assai meno riconoscibile rispetto al Trecento. In Colonna l'idioma simbolico dello Stilnovismo ha perso molto del suo smalto e scorre lungo percorsi carsici difficili da individuare, mentre nel frattempo la sensibilità si è evoluta, staccandosi dai paradigmi universalistici del basso Medioevo e avvicinandosi alla mentalità maggiormente individuale che prenderà piede nel Cinquecento. Ci si avvia verso cambiamenti culturali profondi che il romanzo di Colonna ci illustra, e che traspaiono dalla sua nuova lingua sperimentale, dotata di una ricercatezza colta e di una sottigliezza ironica e intellettuale che ne fanno un *unicum* non più ripreso da nessuno.

²³ Ivi, pp. 340-355. Mi permetto di aggiungere che qualunque interpretazione delle *Rime petrose* che ignori il contributo del Valli non può che cadere in sciocchezze letterarie del tutto anacronistiche.

²⁴ M. ARIANI, *Il sogno...*, cit., p. LXXIX (e altrove).

Il volgare usato nell'*Hypnerotomachia* è rappresentativo degli intenti e della collocazione mobile e anfibia dell'opera, e consiste in una combinazione idiosincratice di gergo per addetti ai lavori e di comunicazione a tratti più libera e aperta. Colonna rifiuta l'impiego esclusivo del latino che pure ha in alta stima, e nel contempo non privilegia l'italiano più eletto uscito dalla scuola dell'Amor Cortese, quello di Boccaccio e Petrarca, che per lui non gode di pari dignità espressiva.²⁵ La sua soluzione consiste in una mescolanza continua di elementi morfologici, lessicali e stilistici di norma distinti che sembrerebbe voler recuperare la varietà di registri della *Commedia*, non fosse che perde la poderosa unità che rendeva le soluzioni dantesche perfettamente organiche al disegno del loro autore. Il che non rende meno impressionante il risultato d'insieme di queste operazioni espressive. Il volgare forgiato da Colonna è un variegato mosaico dalla superficie irregolare come quelli della Basilica marciiana e dalle tessere variamente luccicanti od opache, e a tratti volutamente mancanti, in ogni caso affidate a una ricezione non solo intellettuale ma più ancora sensoriale ed emotiva, poiché ciò che conta, per questo mosaicista-scrittore, più che la comprensione analitica, a dispetto e in ragione della precisione maniacale di ogni dettaglio, è l'accumulo vertiginoso, che procede nelle direzioni opposte e complementari del grande e del piccolo, dell'artificiale e del naturale, del sublime e del triviale. Agli elogi sperticati e magniloquenti si intrecciano i diminutivi e i vezzeggiativi, e il lettore è travolto da una profusione di simboli e immagini, di tecnicismi non meno rigorosi che incontrollabili, di esuberanze aggettivali, participiali e avverbiali, fino a perdere il pieno controllo cosciente, giacché in definitiva è di un lunghissimo/istantaneo sogno che stiamo parlando, di un'esperienza puntiforme e istantanea inequivocabilmente e velatamente indicata dalle coordinate temporali della cornice.²⁶

Anche il fattore linguistico finisce insomma per disorientare, ostacolando a ogni passo chi voglia inserire questo singolare palinsesto intellettuale entro una filiera ricostruibile, e nel solco della tradizione cortese a cui pure il testo reclama di appartenere. Il compito di quale lettura più esatta raggiungere della *Domina* dell'*Hypnerotomachia Poliphili* si profila come un concentrato di tali dif-

²⁵ Cfr. la ricostruzione delle idee linguistiche di Aldo Manuzio, e dei loro rapporti con l'*Hypnerotomachia*, in: C. DIONISOTTI, *Gli umanisti e il volgare fra Quattro e Cinquecento*, Firenze, Le Monnier, 1968, pp. 1-12.

²⁶ Ed. ARIANI-GABRIELE, pp. XXIX, 501-502, 1163.

ficoltà. Questa creatura iperbolica, che riesce ad essere un vertice surreale di sensualità e di astrazione, se da un lato mostra un'indiscutibile parentela con le donne angeliche del Trecento italiano, non manca di esibire dall'altro un irrigidimento e uno sbilanciamento che ci fanno capire che da quella prodigiosa stagione della poesia italiana è passato oltre un secolo, con risultati che sollevano domande anche sulle somiglianze rimaste. Ma analizziamo adesso alcuni passaggi strategici dell'*Hypnerotomachia*, per verificare la presenza e il tenore degli elementi che abbiamo discusso finora in termini storici e filosofici.

4. Sogno d'amore a Venezia

L'esordio del romanzo si svolge all'insegna del motivo classico e medievale del sogno (*somnium*) qui coincidente con l'intera narrazione, incorniciata nei due momenti metanarrativi dell'insonnia, seguita da assopimento mattutino, e del risveglio che subito segue, nell'exasperata divaricazione tra tempo diegetico e tempo di lettura su cui si definisce l'intero percorso dell'opera. Basta fare un rapido raffronto con un testo che Colonna aveva ben presente, tramite il commento di Macrobio, il *Somnium Scipionis* di Cicerone, per osservare rilevanti analogie, che tuttavia divengono subito oggetto di mille aggiunte, inversioni, dilatazioni. Il racconto di Cicerone è interamente dettato dalle sue finalità politiche, per cui ogni particolare è in esso funzionale al messaggio conclusivo del *De re publica*: Scipione Emiliano, colpito dai ricordi di Scipione Africano evocati da Massinissa, stenta ad addormentarsi per poi cadere in un sonno più profondo del solito (*artior quam solebat somnus complexus est*), durante il quale ha la visione dell'illustre antenato che gli spiega le sorti politico-eschatologiche delle anime nell'aldilà, a commento e sviluppo di quanto esposto nel mito di Er al termine della *Repubblica* di Platone. Da notare che per il romano Cicerone il sonno (*somnus*) è un abbraccio e insieme un *vinculus*, secondo la duplice caratterizzazione di una dolcezza a sfondo affettivo e, in accordo a quanto già stabilito dalla filosofia greca, di un imprigionamento dei sensi dal carattere costrittivo e transitorio.²⁷ Fattori contrastanti che per Cicerone rimandano allo stato di veglia, in cui il *civis Romanus* dovrà realizzare quanto

²⁷ Cfr. CICERONE, *La repubblica*, a cura di F. NENCI, Milano, Rizzoli, 2017, p. 556, n. 569.

esposto nel dialogo, con l'ulteriore e antichissima sfumatura del *somnus/somnium* quale passaggio di stato che permette al dormiente di comunicare con una realtà ultraterrena. Il *vinculus* del sonno/sogno rinvia sempre a un altro *vinculus*, quello della società e del mondo esterno a cui il dormiente/sognante deve tornare, tanto che la stessa dimensione religiosa e simbolica a cui tale stato si associava va letta come conferma e sviluppo della sua natura larvatamente politica e pubblica.

La scena iniziale dell'*Hypnerotomachia* ci documenta una fase di complessificazione e introversione di una simbologia onirica che nell'antichità rimane fortemente oggettiva e dettata da un'agenda sacrale e collettiva, mentre nel Medioevo si arricchisce di sfumature soggettive e spirituali, peraltro sempre dominate dall'oggettività del linguaggio allegorico. E sono queste sfumature, di matrice dantesca, a salutarci nella prima pagina del racconto con la sua elaborata descrizione dell'ora albeggiante, riecheggiante le descrizioni astronomiche e atmosferiche del *Purgatorio*, suggestivo esordio con il quale contrasta l'autopresentazione dell'io narrante in preda all'insonnia, personalizzata secondo modalità peculiari all'autore, non esenti anche da un tocco di autoironia che fa pensare a un registro sottilmente umoristico da lui condiviso con l'élite umanistica veneziana:

Io Poliphilo, sopra el lectulo mio iacendo, opportuno amico del corpo lasso, niuno nella conscia camera familiare essendo se non la mia chara lucubratice Agrypnia,²⁸ la quale, poscia che meco hebbe facto vario colloquio consolanteme, palese havendoli facta la causa et l'origine degli mei profundi sospiri, pietosamente suadevami al temperamento de tale perturbatione. Et avidutase del'hora che io già dovesse dormire, dimandò licentia.²⁹

Colonna reinterpretava il *topos* classico dell'insonnia amorosa imbastendo un palinsesto citatorio di notevole complessità, di cui l'infratesto biblico e la tradizione cortese rivelano di essere parte integrante e qualificante. Il "lectulo" su cui giace Polifilo proviene da una lunghissima storia che ci riporta a Ome-

²⁸ Calco del greco ἀγρυπνία, insonnia.

²⁹ *HP*, p. 12.

ro (*Odissea*, XIX, 340-342),³⁰ e che ha un precedente specifico nella $\nu\omicron\sigma\epsilon\rho\tilde{\alpha}\varsigma$ $\delta\acute{\epsilon}\mu\nu\iota\alpha$ $\kappa\omicron\iota\iota\tau\eta\varsigma$, il “letto dove tu giaci inferma” di cui parla la Nutrice alla Fedra di Euripide (*Ippolito*, 179-180),³¹ sino ad arrivare, in epoca cristiana ma sotto una veste ancora medio-platonicamente pagana, al letto alla cui estremità l’angosciato Boezio vede sedersi (*in extrema lectuli mei parte consedit*) nientedimeno che la Filosofia. La filiera classica tuttavia da sola non è sufficiente a ricostruire l’ipotesi del passo e a dare ragione della sua connotazione sentimentale e patemica, e qui tocchiamo con mano l’insufficienza dell’approccio seguito da Ariani e Gabriele, che si limitano a giustapporre alle fonti classiche quelle medievali secondo un criterio di accumulo che non modifica mai nella sostanza quanto contenuto nelle prime occorrenze, ignorando metodicamente la presenza semantica delle Sacre Scritture. Ne emerge un quadro interpretativo doppiamente carente: a livello storico, perché i testi prodotti non hanno un vero contesto e si librano in una sorta di vuoto sincronico; e a livello ermeneutico, nel senso che si esclude in partenza che Colonna avesse un suo criterio centrale di organizzazione e lettura del suo apparato ipotestuale, del tutto compatibile col contesto culturale e religioso nel quale viveva. In tal guisa un’esclusione a priori diviene argomento.

Esiste, invece, un antecedente scritturale a cui Colonna allude con intenzione e che ci porta alle sorgenti bibliche della tradizione dell’Amor Cortese: il disertato giaciglio amoroso su cui la promessa sposa del *Cantico dei cantici*, con una passionalità semitica e biblica che va oltre i modelli platonici e teocritei, non riesce a dormire pensando al suo amato. Dove giova sottolineare che il riferimento infratestuale si rivela essenziale non sotto un profilo positivisticamente quantitativo, quasi Colonna dovesse dilungarsi in citazioni estensive per far capire ciò che era evidente a chiunque conoscesse la Bibbia (e chi allora, a differenza di tanti studiosi moderni, poteva dire di non conoscerla, e soprattutto in un ordine religioso?), bensì sotto il profilo qualitativo, che era quello determinante nell’operazione ermeneutica che l’autore proponeva ai suoi lettori. Si tratta di una citazione *ad sensum*, in cui

³⁰ *Leditio princeps* di Omero è del 1488 a Firenze, ma le opere omeriche erano presenti a Venezia in codici provenienti da Bisanzio.

³¹ Il testo greco dell’*Ippolito* era uscito nel 1495 a Firenze, e Manuzio lo avrebbe ripubblicato nel 1503 a Venezia, dove se ne trovava un importante codice.

bastava inserire un sintagma significativo o una qualunque spia testuale per alludere a un intero testo, secondo un procedimento usitato nelle Scritture ebraiche e cristiane, e con particolare pregnanza nei vangeli, dove un vasto infratesto veterotestamentario sta a dimostrare che Cristo è il Mediatore lungamente atteso da Israele. Ed è superfluo aggiungere che ogni uso scoperto ed estensivo dei testi biblici non poteva che incorrere nei fulmini della censura ecclesiastica.

L'allusione ipotestuale va colta attraverso il latino della *Vulgata*, che è il testo che Colonna ascoltava ogni giorno nella sua vita conventuale, e che il volgare polifileso riproduce con perfetta omografia: *In lectulo*³² *meo per noctes quaesivi quem diligit anima mea, quaesivi illum et non inveni* (3, 1). Mostra dunque di essere questa l'origine prossima del "lectulo" di Polifilo, italianizzazione del termine della *Vulgata*, nonché anticipazione, pur essendo *lectulus* parola usitata nel latino classico, di un'inflexione lessicale e stilistica ricorrente in tutto il romanzo, l'ampio uso dei diminutivi tipici della bassa latinità, e aventi qui lo scopo di enfatizzare un registro affettivo che contrasterà volutamente con l'algida grandiosità e tecnicità delle descrizioni architettoniche, a suggerire una chiave di lettura interiorizzata di questa soverchiante *imagerie* archeologica. Ma la citazione *ad sensum* ha una portata infinitamente maggiore, e introduce l'indice testuale ed ermeneutico che dovrà accompagnare il lettore durante il lungo e labirintico *itinerarium* del protagonista, ossia l'ipotesto centrale del *Cantico dei cantici*, il cui cuore teologico è il raggiungimento della conoscenza divina nella propria esperienza d'amore. Questa è la premessa scritturale nascosta quanto decisiva, su cui il metodo citatorio quantitativo e decontestualizzato dell'edizione Ariani-Gabriele sorvola, e che invece ci fornisce l'effettivo centro di gravità della singolare operazione narrativa dell'*Hypnerotomachia*. Solamente in questa maniera effettuiamo una connessione strutturale profonda, che non si limita alle occorrenze testuali e allegoriche ma investe il piano semantico della significazione spirituale e religiosa, con la tradizione medievale dell'Amor Cortese; e senza alcun anacronistico formalismo letterario capiamo come e perché il "lectulo" biblico su cui Polifilo soffre e si agita è passato attraverso la letteratura cortese in cui il *topos* della camera e del letto rappresenta il duplice movimento dell'innamorato che si chiude in se stesso e si apre al *mundus*

³² Cfr. Ἐνὶ κοίτην nella LXX.

imaginalis dei suoi sentimenti e del suo dolore *in absentia* della persona amata, come avviene nella *Vita nuova* e, con toccante enfasi sentimentale, nell'*Elegia di Madonna Fiammetta*. Luogo fantasmatico, quindi, dove perdere e ritrovare il proprio oggetto d'amore, come chiosa l'immediato seguito dell'*Hypnerotomachia*, secondo l'esuberanza espressiva che ben presto sommergerà il lettore *sub specie aedificatoria*, ma con una singolarità che va notata, ossia la circostanza che l'insonnia di Polifilo segue al cortese commiato di Agrypnia, che potremmo tradurre 'Madonna Insonnia'. Ci troviamo in una zona di sospensione, in una terra di nessuno tra veglia e *somnus* che viene ad abbracciare l'intera notte ed è il vero spazio pre- e post-narrativo della cornice, il rimando alla dimensione reale in cui si trovano il narratore e il lettore:

Diqué, negli alti cogitamenti d'amore solo relicto, la longa et taediosa nocte insomne consumando, per la mia sterile fortuna et adversatrice et iniqua stella tutto sconcolato, et sospirioso, per importuno et non prospero amore illachrymando, di puncto in puncto ricogitava che cosa è inaequale amore, et come aptamente amare si pole chi non ama, et cum quale protectione da inusitati et crebri congressi assediata, et circumvenuta da hostile pugna, la fluctuante anima possi tanto inerme resistere, essendo praecipue intestina la seditiosa pugna, et assiduamente irretita di solliciti, instabili et novi pensieri. De cusi facto et tale misero stato havendome per longo tracto amaramente doluto, et già fessi gli vaghi spiriti de pensare inutilmente, et pabulato d'uno fallace et fincto piacere, ma dritamente et sencia fallo d'uno non mortale ma più praesto divo obiecto di Polia, la cui veneranda Idea in me profondamente impressa et più intimamente insculpta occupatrice vive. Et già le tremule et micante stelle incohavano de impallidire el suo splendore, che, tacendo la lingua, quel nemico desiderato dal quale procede questo tanto et indesinente certame, impatiente sollicitando el core sauciato,³³ et per proficuo et efficace remedio el chiamava indefesso. Il quale altro non era che innovatione del mio tormento, sencia intercalatione, crudele.³⁴

Lo spazio pre-narrativo in cui siamo introdotti gioca sull'ambiguità del concetto latino di *insomnium*, abilitato a esprimere sia l'insonnia vera e propria sia le visioni oniriche che si possono verificare nel sopore o primo sonno

³³ Ferito, tormentato (dal lat. *sauciare*).

³⁴ Ivi. Sui vari stati onirici del *somnus* di Polifilo vedi ed. ARIANI-GABRIELE, pp. 518-519.

(*somnus levis*) da cui infine Polifilo è raggiunto. Ci troviamo pertanto in una zona prossimale al *somnus/somnium*, alla quale Madonna Insonnia ha introdotto il protagonista, lasciandolo in una sospensione che, cristianamente, è lui a dover vivere e interpretare, senza più automatismi sovrumani che lo esentino dalle incertezze di un'attesa e di scelte da esperire in sede esistenziale e personale. Per non smarrirci nella fitta selva di stratificazioni citatorie e innovazioni narratologiche, non dobbiamo mai perdere di vista la specifica *Stimmung*, l'inconfondibile tonalità emotiva del brano. Questa tonalità emotiva ci presenta come elemento qualificante e unificante, beninteso senza alcun contrasto nella percezione dell'autore con le componenti platoniche e antiche, un processo di interiorizzazione e soggettivizzazione di cui il testo ci lancia insistiti segnali: "negli alti cogitamenti d'amore solo relicto"; "tutto sconsolato et sospiroso"; "per importuno et non prospero amore illachrymando"; "di puncto in puncto ricogitava"; "flutuante anima"; "soliciti, instabili et novi pensieri"; "havendome per longo tracto amaramente doluto". Tutte queste espressioni, e più ancora il colore emozionale dell'intero brano, ci portano nella stessa atmosfera accorata e partecipe in cui si muove e si sfoga la promessa sposa del *Cantico dei cantici*, con l'accentuazione patemica e passionale che allo scrittore del Quattrocento veniva dall'esemplazione sulla Passione di Cristo, una risonanza questa ben familiare alla sensibilità di un intellettuale membro di un ordine mendicante, e ulteriormente rielaborata e scavata passando per il filtro letterario e spirituale dello Stilnovismo.

Altre sfumature testuali arricchiscono tali osservazioni. Polifilo non si limita a esprimere le sue sofferenze, ma vi si riconosce senza riserve, e per la ragione che nei suoi diuturni affanni egli riconosce e trova la sua identità. Che l'autore ne sia consapevole, e intenda trasmettere la sua consapevolezza al lettore, lo attesta l'inciso parentetico e metanarrativo: "essendo praecipue intestina la seditiosa pugna", vale a dire interna al soggetto innamorato e ansiosamente vigile e insonne. Non è solo questione di citazioni dirette o indirette, di ricostruzioni catenarie di occorrenze o di *topoi*, ma del fatto che la *Stimmung* del brano reca le stimmate (nel senso anche letterale e cristologico della parola) dell'elaborazione cristiana, qualunque conclusione se ne voglia trarre. Una simile inferenza reca con sé il corollario che Colonna, attingendo al filone letterario stilnovistico e cortese, intendesse appunto svilupparne e approfondirne il significato cristiano, quantunque rendendosi conto dei

rischi di censura a cui poteva andare incontro, specialmente nella sua veste di frate domenicano, e preferendo un prudentiale anonimato rivelatosi del tutto propizio.

Assodate queste acquisizioni ermeneutiche, che comunque garantiscono un dialogo aperto con la nostra sensibilità culturale, bisogna evitare l'errore inverso di soggettivizzare e modernizzare troppo il racconto. La descrizione polifilescia dell'*insomnium* che precede il *somnus/somnium* è infatti tecnicamente pregnante ed è giocata sul doppio senso del prefisso *in-*, di per sé negativo ma assonante con la preposizione *in* che rimanda a quanto è contenuto nel *somnium*, conformemente al termine greco ἐνύπνιον. Per questa ragione l'io narrante dichiara di aver “pabulato d'uno fallace et fincto piacere, ma dritamente et sencia fallo d'uno non mortale ma più praesto divo obiecto di Polia, la cui veneranda Idea in me profundamente impressa et più intimamente insculpta occupatrice vive”. Il commento di Ariani e Gabriele, dopo aver dato acutamente rilievo alla singolare immagine nutritiva espressa dal verbo “pabulare” (dal latino *pabulari*, pascolare, foraggiarsi, approvvigionarsi, con la sfumatura intensiva di un cibarsi stabile e prolungato) e dopo averla automaticamente ricondotta al consueto teorema neoplatonico, dimostra come il passo descriva il fantasma mentale di Polia, espresso dal termine “obiecto”, e impresso sulla fantasia dell'innamorato dalla “veneranda Idea” della donna amata. Questa terminologia tecnica designa un intero processo conoscitivo che, prendendo le mosse dall'Idea, produce nella mente del soggetto assopito l'“obiecto”, intendendo con tale vocabolo non una riproduzione puramente soggettiva e fittizia, bensì una formazione intermedia tra la scaturigine prima degli enti, le Idee platoniche, e gli enti sensibili a cui le facoltà conoscitive umane devono esperienzialmente rivolgersi. I commentatori sottolineano correttamente la provenienza platonica di questa gnoseologia/onirologia, che è nel contempo un'ontologia, ma, di nuovo, ci mettiamo in condizione di afferrare la piena portata di questi ascendenti platonici solo se li stacciamo dal registro intellettualisticamente esoterico a cui i due studiosi si attengono e li inseriamo nella loro reale filiera filosofica e religiosa. La visione gnoseologica e onirologica di Colonna passa per una serie di filtri, tra i quali spicca la concezione medio-platonica che aveva interpretato le Idee come pensieri di Dio dando poi luogo alle soluzioni contrapposte del pensiero patristico e di quello propriamente neoplatonico. Tutte queste componenti erano confluite

in un unico flusso lungo il Medioevo e il primo Rinascimento, ma a partire da una cornice culturale e teologica che era quella cristiana, come il pensiero di Ficino dimostra, e senza alcun vero sincretismo poiché Ficino raccoglieva e portava a maturazione un processo plurisecolare di sedimentazione e di elaborazione che non ha nulla di giustapposto e artificioso, perlomeno nei suoi esponenti più impegnati e consapevoli. Ma c'è un altro aspetto su cui è il caso di insistere, e che ci porta al cuore dell'operazione tentata da Colonna con il suo *opus magnum*.

Il riferimento all'“obiecto” mentale di Polia ci rammenta come per millenni nella cultura antica, medievale e rinascimentale sia esistito e sia stato teorizzato un piano intermedio di realtà capace di collegare e unire il piano umano o terreno e il piano divino e ultraterreno, fosse esso concepito in termini classici o medievali, platonici e/o cristiani.³⁵ Per tale motivo l'oggetto mentale di Polia si colloca in una regione gnoseologicamente e ontologicamente intermedia e intermediale che, nel caso di Colonna, dovrebbe assicurare il tanto bramato passaggio da un amore desiderato e pensato a un amore posseduto e realizzato. Si può così afferrare meglio che cosa accomuna e che cosa differenzia la tradizione platonica e la tradizione cristiana, ambedue imperniate intorno allo spinoso problema di come interpretare e assicurare la comunicazione tra umano e divino, fra terreno e ultraterreno. La differenza è che il platonismo variamente inteso insiste sull'innalzamento ideale dell'uomo rispetto alla realtà sensibile di cui è prigioniero, mentre il cristianesimo, anche se profondamente influenzato dal platonismo e spesso tendente a ideali ascetici e morali di innalzamento puramente spirituale, ha pur sempre il suo centro di gravità nella realizzazione incarnata e storica della mediazione di Cristo, sintesi teandrica di umano e divino nella quale la mediazione suprema era con ciò stesso anche intermediazione prossima ed efficace. Nell'Amor Cortese l'esperienza dell'innamoramento diviene in tal senso il portale di accesso a questa dimensione unitiva, che realizza la mediazione divina all'interno dell'esperienza affettiva e desiderativa dell'essere umano a patto che egli

³⁵ Questa concezione premoderna universalmente diffusa è stata studiata, sia pure con prospettive molto parziali, da M. FOUCAULT, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, 1966; G. AGAMBEN, *Stanze. La parola e il fantasma nella cultura occidentale*, Torino, Einaudi, 1977; I.P. CULIANU, *Eros et magie à la Renaissance (1484)*, Paris, Flammarion, 1984 (con svariati riferimenti all'*Hypnerotomachia*).

sia disposto a pagare per questo anche il prezzo più alto accettato e pagato da Cristo, quello della morte sofferta pur di realizzare il suo amore. È così che nello Stilnovismo, e con particolare intensità in Dante, l'amore-passione diviene Passione in senso cristologico.

In sede storica, però, il risultato dell'incarnazionismo cristiano non è stato di elaborare una soluzione teologico-filosofica definitiva da celebrare con quel senso di perfezione razionalmente/miracolosamente ottenuta su questa terra che l'arte rinascimentale ha espresso, perseguendo un'armoniosa fusione tra retaggio classico e salvezza cristiana. In realtà questa magnifica creazione, che ha dato all'Italia e all'intera Europa occidentale la sua identità più profonda, era destinata a modificarsi non appena raggiunta, e per la ragione che dalla sua celebrazione dell'umano era solo questione di tempo che l'umanità occidentale traesse nuove direttive e nuovi obiettivi per emanciparsi, per fare cioè uso di quella libertà che è l'antropologismo cristiano a esaltare, e che, però, comporta la possibilità concreta di scelte non più compatibili con le mediazioni universali che nel Medioevo assicuravano il conseguimento della mediazione di Cristo.

Francesco Colonna è da collocarsi in una fase ancora iniziale, ma ormai chiaramente percepibile, di questo processo di emancipazione, un processo di estrema fecondità e problematicità, che mette in forse gli esiti oggettuali di una mediazione incarnata che sta per essere oltrepassata da tutte le parti, in nome di un senso creaturale dell'uomo che in misura crescente guarda a se stesso, più che a piani oltremondani e oltreumani. Ne è testimonianza l'espressione "veneranda Idea in me profundamente impressa et più intimamente insculpta", con cui Polifilo definisce il suo rapporto costitutivo, ontologico con l'Idea rappresentata da Polia, che a questo punto ci si palesa come il principio medesimo dell'incarnazione terrena della realtà salvifica superiore, secondo un percorso all'ingiù dalle Idee di Platone (prese come le idee stesse di Dio) all'esperienza creaturale dell'uomo che riflette un'ispirazione cristiana. In accordo al suo assunto sofianico-neopagano, l'edizione Ariani-Gabriele equivoca questa impostazione costitutiva dell'*Hypnerotomachia* e non ne commenta i dettagli rivelatori che pure i due studiosi non mancano di rilevare con la consueta acribia, che viene tuttavia subito disinnescata dall'onnipresente cliché neoplatonico, come nel seguente passo che rileva la singolarità dell'immagine dell'aver "pabulato d'uno fallace et fincto piacere":

L'immagine del nutrimento interiore [...] assaporato da una Polia-Idea scolpita *dentro* («in me») segna la prima, prepotente emergenza della struttura profonda di pensiero, di matrice neoplatonica, che trama, più o meno allusivamente, tutto il romanzo [...]. Neoplatonismo tanto più rimarchevole per la complessa e originale formulazione del *topos*...³⁶

In passi come questo lo stereotipo neoplatonico, storiograficamente inaccettabile nel suo prendere una tradizione filosofica lunga millenni come un unico blocco, rivela la sua funzione di categoria *passé-partout* a cui ricondurre tutto quello che non si vuole indagare nella sua provenienza effettiva. Non è soverchiamente difficile osservare che l'“immagine del nutrimento interiore”, per giunta “assaporato da una Polia-Idea scolpita *dentro*”, non ha nulla di veramente platonico, né tanto meno riflette una “struttura profonda di pensiero, di matrice neoplatonica”, dal momento che nessuna Idea platonica ha mai ‘mangiato’, sia pure nel senso del “nutrimento interiore”, e meno che meno ha fatto una cosa del genere nella prospettiva anti-incarnazionista che appartiene al movimento neoplatonico. La “formulazione del *topos*” è in realtà così “complessa e originale” proprio perché non ha nulla di platonico né di neoplatonico, e questo per la ragione che metabolizza, rovescia e radicalizza un'influenza platonica inscritta nella genesi storica e spirituale del monoteismo ebraico e cristiano. Non è un caso che, per illustrare gli antecedenti più riconoscibili della “complessa e originale formulazione del *topos*”, Ariani e Gabriele debbano subito richiamarsi a passi ed esempi appartenenti alla tradizione cortese trecentesca, e che lo facciano passando accuratamente sotto silenzio la matrice biblica che di tutta questa tradizione costituisce la linfa vitale.

Non appena effettuiamo sondaggi nella direzione corretta, i dati scritturali corroborano subito quanto ho detto. La metafora dell'imprimitura profonda, associata al sigillo che nel Nuovo Testamento è metafora pregnante e investita di particolare enfasi escatologica nei capitoli 5-7 dell'*Apocalisse*, trasmette in questo caso la connotazione di un segno indelebile che viene a fare un tutt'uno con la materia che l'ha ricevuto. Ma particolarmente impressionante è la metafora sfragistica che, in un contesto più che mai cristianamente ‘nutrizionistico’, quello del grande discorso eucaristico del capitolo 6 del vangelo di

³⁶ Ed. ARIANI-GABRIELE, p. 514.

Giovanni, chiude il seguente passo, che riconduce direttamente l'immagine del cibo spirituale e fisico (con buona pace di ogni neoplatonismo) a un sigillo che esprime la definizione stessa della mediazione del Figlio di Dio:

Lavorate non per il cibo che è distruggibile, bensì per il cibo che permane nella vita eterna, e che il figlio dell'uomo vi donerà: poiché su di lui il Padre, che è Dio, ha apposto il proprio sigillo [...]. (Giovanni, 26,7)

Questo è il vero cibo che alimenta l'Idea-Polia, e che coincide in buona sostanza con lei: il cibo eucaristico, il cibo della mediazione salvifica dell'amore di Cristo, che ha donato la sua vita agli uomini onde condurli alla vita eterna. L'amore struggente per Polia è l'amore per Cristo, incarnato nella struttura psichica, desiderativa e fisica di Polifilo – colui che 'molto ama' – e costantemente esposto, per la propria radicalità corporale, alle deviazioni del desiderio carnale – il cibo che è distruggibile –, ma che appunto per questo racchiude la possibilità miracolosa del ripetersi dell'incarnazione di Dio nell'uomo, del farsi carne del Logos. Colonna compie una straordinaria rivisitazione della cristologica Beatrice dantesca, con tutte le sottigliezze e incertezze di un raffinato umanista di fine Quattrocento, ma con la stessa speranza di conseguire la sua salvezza in anima e corpo. Altrettanto eloquente è la metafora della scultura, di origine sempre classica ma qui verbalmente preferita al motivo più diffuso, e usitato nella tradizione platonica, della somiglianza per immagine.³⁷ È su questo passaggio che troviamo altre conferme dell'ordito umanistico a sfondo biblico, cristiano e cortese su cui l'autore non cessa di far correre la spola del suo sconfinato arazzo testuale.

Nel sintagma dell'Idea impressa" e "sculpta" in Polifilo, tramite un procedimento di *variatio* interna a un filone di ascendenza platonica e classica, possiamo identificare un'allusione implicita al passo di *Genesi* sulla creazione dell'uomo a immagine e somiglianza di Dio (1, 27), dove il motivo dell'immagine (*imago* nella *Vulgata*; *εικὼν* nella LXX; *selem* nell'originale ebraico), se mostra di essere influenzato dal pensiero di Platone,³⁸ non asseconda però

³⁷ Ed. ARIANI-GABRIELE, pp. 514-516.

³⁸ Cfr. le analisi di G. GARBINI, *Dio della terra...*, cit., pp. 252-258, circa l'influenza filosofica greca sul Pentateuco, la cui redazione finale è da collocarsi nel II sec. a.C., anche se lo studio-

affatto il suo criterio della copia sensibile ontologicamente e mimeticamente inferiore all'Idea, poiché codesta *imago* viene a realizzare tale somiglianza in sede creaturale ed esistenziale, per cui non c'è differenza tra aspetti visivi e aspetti plastici in quanto entrambi sono presenti nella persona viva dell'uomo. Colonna fa sue queste connotazioni visuali e ontologiche, e per conferirvi uno spessore implicitamente cristologico aveva a disposizione anche il celebre passo paolino su Cristo "immagine [εἰκὼν] del Dio invisibile" (*imago Dei invisibilis* – Colossesi, 1, 15), né d'altronde vi è narratore che più di lui sia sensibile alle seduzioni della sfera visiva, solo che stavolta egli pone l'accento sul senso incisivo e scultoreo della profondità – presente già nel greco *eikón* e "nel latino *imago*, e più ancora nell'ebraico *selem* –, e questo allo scopo di enfatizzare la natura non derivativa e inferiore di codesta Idea in lui "profundamente impressa et più intimamente insculpta". Abbiamo dunque lo sviluppo, in direzione plastica, della stessa pienezza ontologica e "incarnazionista" espressa dall'immagine, segretamente sacramentale, del nutrimento.

Un sofisticato intarsio biblico, teologico e filosofico che ritroviamo in un altro collegabile luogo dell'opera, allorché Colonna commenta la "venustissima praesentia" e il "copioso acervo et universale aggregazione de invisibile bellezza et inhumana formositate" della "bellissima nympha" (in realtà Polia ancora in incognito) che lo prende per mano e lo accompagna nel viaggio iniziatico che lo attende (una delle molte citazioni indirette di Dante, sotto sembianze rigorosamente pagane): "O altissimo Iove, ecco lo impresso vestigio della tua divina imagine, relicto in questa nobilissima creatura".³⁹ Il nome del re dell'Olimpo pagano era una frequente perifrasi nella letteratura del Trecento per designare il Dio cristiano,⁴⁰ e che vi sia quest'allusione infratestuale ce lo dicono, in combinazione con le occorrenze citatorie prodotte, le caratteristiche risonanze della frase. Si capisce che "lo impresso vestigio" della "divina imagine" viene a coincidere ontologicamente con la totalità della "nobilissima creatura", per quanto essa possa risultare fantasmatica nel corso della narrazione. Ma, appunto, la stessa immagine fantasmatica e intermediale

so non si accorge della presenza di chiari motivi platonici nel passo di *Genesi* sulla creazione dell'uomo.

³⁹ *HP*, p. 147.

⁴⁰ DANTE, *Purgatorio*, VI, 118-120 (cfr. XXXII, 112); BOCCACCIO, *Elegia di Madonna Fiammetta*, V; PETRARCA, *Canzoniere*, CLVI, CCXLVI.

era per Colonna un “obiecto” indispensabile alla conoscenza e al possesso degli oggetti reali, il che restituisce il suo peso anche teologico al significato biblico e cristiano della nozione di “creatura”.

Un'ulteriore conferma arriva se completiamo l'analisi della frase sulla “veneranda Idea”. La scelta espressiva delle immagini plastiche sottolinea altri due aspetti: il primo prosegue e intensifica la metafora sfragistica iniziale, che si estende a una lavorazione completa e a tutto tondo dell'Idea entrata intimamente nell'identità personale di Polifilo, fino a plasmarla come una statua a sé somigliante; il secondo aspetto veicola la sfumatura del gesto dello scolpire, che trasmette l'azione di incidere e asportare con colpi secchi e decisi, modellando la figura materiale in maniera conforme all'Idea, senonché stavolta a venir lavorato a suon di scalpello è Polifilo stesso, in un processo accettato e subito che non può non recare con sé sofferenza e trasformazione attraverso il dolore. La ‘scultura’ ideale coincide con l'essere più intimo dell'innamorato, e viene pertanto a richiamare strutturalmente il principio dell'incarnazione, ma nello stesso tempo è un processo doloroso, addirittura sanguinante se pensiamo che la materia prima è fornita dal cuore, dal corpo di chi ama, un processo che come tale non è prevedibile, giacché si apre sul fronte indeterminato dell'esperienza aperta e lacerante dell'individuo. È un altro tocco implicitamente cristiano, o se si vuole cristologico, cristico, che approfondisce un intero immaginario di provenienza classica e medievale, affacciandolo già sul mondo dell'imminente sensibilità cinquecentesca. Non per niente l'immagine vigorosa e ossessionante della scultura che, prima che nel marmo, è scolpita nel cuore dell'artista-poeta dominerà il canzoniere più drammatico del Cinquecento, ancora modernamente e tormentosamente fedele alle regole dell'Amor Cortese di Dante: le *Rime* di Michelangelo (e anche qui il cliché neoplatonico ha impedito sinora una corretta ricezione dell'*intentio auctoris*, che qualcosa vorrà pur dire, soprattutto in personaggi di questa statura).

Queste osservazioni confermano un'interpretazione di tipo iniziatico e sapienziale, ma rovesciano dall'interno l'impostazione arcignamente sofianica di Ariani e Gabriele, e le restituiscono i colori della speranza e dell'umanità, conducendoci al movente sorgivo dell'opera, alla sua vera ragion d'essere. Solo così la stratificazione complessa che Colonna ha rielaborato si dipana nella sua vera estensione e acquista il suo centro intelligibile di gravità.

E, per conseguire questo punto visuale di ben diversa perspicuità, non dobbiamo far altro che inserire il presupposto cristiano dell'incarnazione della *sapientia amoris*, della sapienza divina in Cristo, e di conseguenza nell'umanità, benché tale presupposto si apra ormai su orizzonti inediti di problematicità proto-moderna.

Nella sua raffinata macchinosità, nel suo vertiginoso tendersi tra dilatazione allegorica e istantaneità spazio-temporale, e nel suo edonismo metafisico e cerebrale, il surreale combattimento d'amore in sogno di Polifilo, ci attesta che l'esperienza di fondo dell'Amor Cortese si è destabilizzata e tende a tradursi, nei centri più avanzati quali Firenze e Venezia, in una ricerca della salvezza vicina a un pericoloso cortocircuito tra beatitudine eterna e beatitudini più sublunari, in una percezione del divino che comincia a ritirarsi dal mondo, in una dimensione desiderativa e oggettuale che minaccia di prenderne il posto. Sebbene non sia ancora questa l'atmosfera che si respira nell'*Hypnerotomachia*, è questa la direzione verso cui l'opera si sta muovendo, entro un quadro classico-medievale che l'autore rivisita, ma all'interno di una sensibilità esasperata in cui il desiderio si fa cifra dell'impossibile, di una realizzazione meravigliosa e iperbolica che resta confinata nella dimensione elusiva del sogno. Per chiudere il cerchio, esaminiamo ora l'altro capo della cornice metaonirica e metanarrativa del testo, il momento in cui il protagonista si sveglia e il suo sterminato racconto giunge a un *redde rationem*, restituendoci gli ultimi indizi sull'identità fisico-metafisica della sua Polia.

Il *somnium* da cui Polifilo si accinge a destarsi alla fine del suo labirintico *itinerarium*, che non riesce più ad avere la cristallina interezza dell'*itinerarium mentis in Deum* di san Bonaventura, rivisita gli scenari cosmico-spirituali del paradiso dantesco con un preziosismo che spezza la lucentezza delle visioni medievali e le frantuma in uno scintillante e destabilizzante iato tra soggetto e oggetto:

Et, inulnati amplexabonda gli lactei et immaculati brachii circa al mio iugulo, suavemente mordicula cum la corialata buccula basiantime strinse. Et io propero, la turgidula lingua ioculante zacharissimamente⁴¹ succidula, consaviantila ad extremo interito, et io immerigero in extrema dulcitudine delapso cum mellitissimo morsiunculo osculantila,

⁴¹ Dolcemente, come se si trattasse di zucchero.

più lacessita, me strophiosamente strinse, et, negli amorosi amplexi stringentime, io mirai uno roseo rubore et venerabile nelle sue nivee gene nativo diffuso, cum infectura rosea punicante, cum placido et eburneo nitore della extentula cute, renitente ad summa gratia et decoramento. Et, provocate da extrema dolcezia negli illucentissimi ocelli lachrymule, perspicuo christallo emulante, et circularissime perle più belle di quelle di Eurialo et di quelle della stillante Aurora sopra le matutine rose rosulente, suspirulante quella coelica imagine deificata, quale fumida virgula di suffumigio moscuo et ambraco la aethera petente fragrantissimo. Cum non exiguo oblectamento degli coeliti spirituli, tanto inexperto eosmo⁴² fumulo redolente per l'aire risolventise, cum il delectoso somno celeriuscula dagli ochii mei, et cum veloce fuga se tolse essa dicendo: «Poliphilo, caro mio amante. Vale».⁴³

Il commento di Ariani e Gabriele parla di uno 'scorporamento' dell'"Amata nella mistica Madonna Sapienza",⁴⁴ e, per valutare concettualmente e storicamente questa asserzione, è il caso di rifarsi a un altro passaggio con cui gli studiosi siglano la loro operazione ermeneutica, chiosando un importante passo di poche pagine prima, che qui riporto:

Hora quivi essendo in el conspecto beatissimo de tre presentie, due divine, la tertia pauculo meno che coeleste, como sencia fallo iudicai, mirava in propatulo⁴⁵ et palesemente mysterii et arcane visione, raro agli mortali et materiali sensi permesso cernere. Ma io che per speciale gratia, et singulare indulto, et gratioso privilegio, il tutto era explorante, et diligente et accuratissimo contemplava il divino munere largito che vulnerato a mi gratiosamente offeriva lo ignigeno⁴⁶ Cupidine.⁴⁷

Le "tre presentie" sono quelle divine di Venere e Amore e "la tertia pauculo meno che coeleste" è chiaramente quella di Polia. Il linguaggio è fortissimamente teologico, e rende opportuno il mantenimento di tutte le virgole, sovente sparpagliate nell'incunabolo con capricciosità tipografica, ma

⁴² Da εὖοσμος, fragrante (va mantenuta la grafia dell'originale con l'ed. ARIANI-GABRIELE).

⁴³ HP, p. 464.

⁴⁴ Ed. ARIANI-GABRIELE, p. 1163.

⁴⁵ *In propatulus*: all'aperto, sotto gli occhi di tutti.

⁴⁶ Nato dal fuoco (epiteto di origine dionisiaca).

⁴⁷ HP, pp. 458-459.

qui finalizzate a dare un'enfasi semantica ad ogni singola espressione. Per quanto si potrebbero fare facili chiose sul valore trinitario del numero tre, altrove nell'opera maggiormente riconoscibile, bisogna guardarsi da ogni procedimento di trasposizione meccanica. Il linguaggio allegorico medievale e rinascimentale è capace di ben altre sottigliezze e non gli è necessaria una corrispondenza millimetrica, poiché sia Colonna sia i suoi lettori sapevano che di travestimenti simbolico-mitologici si trattava e che in essi agivano i principii dell'analogia, della prefigurazione e dell'*interpretatio* trasformativa e metalinguistica. Per attingere a un'allusione cristologica e trinitaria basta evidenziare l'espressione "pauculo meno che coeleste", che farebbe pensare a Cristo come seconda persona della Trinità, e che tuttavia non vi si adatta perfettamente, dal momento che il Mediatore cristologico è compiutamente Dio e compiutamente uomo. Ma tutto si chiarisce se ci rendiamo conto che i riferimenti teologici indicano una situazione *in fieri*, un'iniziazione cristiana ancora lontana dal concludersi. L'espressione acquista una significazione cristologicamente appropriata se riferita al rapporto che Polifilo intrattiene con Polia, "pauculo meno che coeleste" in quanto l'incarnazione di Cristo/Polia non è ancora compiuta per il protagonista e si trova, quindi, a non essere ancora né pienamente celeste né pienamente terrestre. Di tutt'altro parere, ovviamente, il commento dell'edizione Ariani-Gabriele:

Nel testo «mirava in propatulo et palesemente mysterii et archane visione, raro agli mortali et materiali sensi permesso cernere»: luogo capitale di enunciazione della dottrina dei sensi «materiali» resi capaci, per intercessione divina («per speciale gratia»), di contemplare («mirava») e percepire sensibilmente («cernere») gli *arcana* celesti. L'evidente ricalco sul famoso *raptus* paolino (2 Cor, 12, 2-4: «Scio hominem ... sive in corpore nescio, sive extra corpus nescio, Deus scit, raptum huiusmodi usque ad tertium caelum ... quoniam raptus in Paradisum: et audivit arcana verba, quae non licet homini loqui»), denunciato anche dall'uso di «rapta» [...], non impedisce al Colonna di contaminare il *raptus* con l'ἐποπτεία misterica, sul fondamento mirabilmente percettivo dei «sensi» di cui è dotata l'anima. Ma a differenza del modello dantesco [...], qui comunque assai presente, l'anima contemplante è staccata dal corpo, secondo la dottrina neoplatonica del viaggio dell'anima [...]: il sincretismo del Colonna tocca qui forse il suo punto più alto, per l'oltranza strategica con cui è riuscito a contaminare una

dottrina cristiana come quella dei «sensi spirituali» con l'ascesa noetica di marcatura neoplatonica.⁴⁸

Viene da chiedersi se codesta “oltranza strategica” con cui “contaminare” (il verbo è ripetuto due volte) un cristianesimo mai esaminato per quello che era sia da attribuirsi a Colonna o non piuttosto ai suoi commentatori di cinque secoli dopo. I due dotti studiosi qui, come in altri (non moltissimi) casi, ammettono l'esistenza di un archetipo ipotestuale appartenente alle Scritture cristiane, ma si affrettano a disinnescarlo, rifiutandosi di effettuarne una qualunque analisi interna e dando per acquisita la tesi, mai veramente dimostrata, del sincretismo neopagano a sfondo neoplatonico – e mai dimostrata, è forse il caso di ripetere, per mancanza vuoi di un qualsivoglia raffronto con una posizione cristiana spiegata *in juxta propria principia*, vuoi di una qualche spiegazione filosofico-storica su che cosa intendere per ‘neoplatonismo’. Eppure, come giustificare in un contesto neoplatonico un'espressione come “per speciale gratia”, che giustamente Ariani e Gabriele rendono con la perifrasi “per intercessione divina”? Una perifrasi che è da ritenersi quasi un *lapsus calami*, presumibilmente dovuto al non aver considerato le risonanze teologiche del termine “intercessione”, tant'è vero che nella loro versione moderna del testo i due curatori rendono con un anemico “per eccezionale concessione” il successivo inciso “singolare indulto”, che invece agli occhi di un lettore dell'epoca non poteva che alludere all'istituto para-sacramentale delle indulgenze. Ma limitiamoci al termine per così dire sfuggito al calamo dei commentatori. Non è forse la nozione di “intercessione”, implicante un rapporto personale con un Dio che intercede, e non con un impersonale Uno neoplatonico, una rappresentazione inconfondibilmente cristiana? E che cos'è tale “intercessione”, se non una grazia personale accordata da un Dio affettivamente connotato e sollecito, che vuole mediare fino in fondo per le sue creature, e precisamente nel momento della loro massima crisi e distretta, cioè della loro perdita dell'oggetto? Ai due commentatori moderni sfugge la sottile e penetrante dialettica tra perdita dell'oggetto e suo conseguimento definitivo che è l'anima stessa della mediazione cristiana, interamente incentrata su un Mediatore che accetta di perdere nella sua morte qualsivoglia og-

⁴⁸ Ed. ARIANI-GABRIELE, p. 1158.

getto, a cominciare dal proprio corpo martoriato e annientato, per ritrovarlo nella Resurrezione, e che riesce a compiere questo miracolo perché lo fa per amore. Non è questa una *sapientia amoris* di ben altro segno rispetto a quella di cui parlano Ariani e Gabriele? E se fosse esattamente questo che Colonna sta cercando di dire ai suoi lettori di fine XV secolo, del tutto convinti di aver bisogno, nella loro condizione terrena segnata dall'esperienza ambigua del desiderio, della grazia divina e degli indulti che la rendevano più accessibile? A dare la ratifica ultima e prima a questa lettura provvede il passo della II Corinzi, opportunamente citato da Ariani e Gabriele, ma senza sospettare quali ne siano le implicazioni.

Il passo paolino va letto nella sua cornice citatoria e nel formidabile messaggio teologico che intende trasmettere alla comunità di Corinto. L'apostolo, infatti, aggiunge che Dio, ai fini di non farlo montare in superbia per il privilegio accordatogli di essere *raptus in Paradisum* e di udire in tale sede ultraterrena *arcana verba*, gli ha inflitto un pungolo doloroso confitto nella sua carne (*datus est mihi stimulus carnis meae* – 12, 7), un pungolo che dal contesto si intuisce avere una natura sessuale. Questo tormentoso *stimulus carnis*, che accomuna Paolo ai suoi destinatari, sembrerebbe vanificare l'incredibile privilegio appena descritto, ma è proprio qui che l'Apostolo effettua il suo geniale rovesciamento nell'appellarsi al principio centrale della mediazione critica quale la sua teologia l'ha riconosciuta, ossia che sono precisamente le infermità e le debolezze a rendere forti poiché consentono alla grazia di Gesù crocifisso di intervenire nella sua piena potenza. Questo significa che l'irrisarcibile perdita dell'oggetto e della dimensione oggettuale nell'esperienza umana del peccato e della sofferenza è per l'appunto ciò che attiva la redenzione di Cristo e le assicura piena efficacia salvifica. Quale messaggio possiamo immaginare più adatto alla tormentosa esperienza del desiderio che possiamo legittimamente attribuire a Colonna, per la vividezza di tante sue descrizioni sensuali e per quel poco che su di lui lasciano trapelare le fonti coeve?

Una volta che ci collochiamo nell'unica prospettiva ermeneutica e contestuale da ritenersi corretta, tutte le supposte contraddizioni e tutti i supposti sincretismi di colpo scompaiono, e non abbiamo ragioni per non riconoscere nella sapienza di cui ci parla Colonna ciò che vi vedeva la poesia mistica del Trecento, con la necessaria via di ritorno rappresentata dalla realizzazione umana e incarnata di tale Sapienza. Lo 'scorporamento' di cui parla

la conclusione dell'*Hypnerotomachia* non è in alcun modo leggibile in chiave neoplatonica, ossia come negazione corporea, come disincarnazione, che nei miei termini equivarrebbe a un'intenzionale e polemica desostanzializzazione oggettuale. Innanzi tutto Polifilo si riferisce a una percezione sostanzialmente e perfino pubblicamente esperita ("mirava in propatulo et palesemente"), non incorporeamente negata, anche se è indubbio che alla fine prevalga il registro della privazione. Ma anche se a prevalere nella chiusa dell'opera è una luttuosa sottrazione d'oggetto, nessuna de-corporeizzazione neoplatonica è in grado di spiegare l'atmosfera di doloroso commiato e anzi di cordoglio che nettamente prevale, non algida rievocazione allegorica, ma sincera espressione, entro il raffinato linguaggio simbolico adottato, di esperienze personali che l'autore vuole trasmettere al suo pubblico facendogliene cogliere la struttura esistenziale e religiosa. Il che non significa che tutto vi sia risolto, al contrario, perché la lettura cristiana dell'esperienza umana, se sviluppata fino in fondo, ne rende riconoscibili la fragilità e l'incompiutezza, ora avvertibili anche a livello storico per il momento critico in cui Colonna compone e pubblica il suo *opus magnum*.

Al di là della realizzabilità o meno per noi del *somnium* che ci racconta, resta che Colonna vorrebbe la piena incarnazione della Sapienza nel corpo dell'Amata, il compimento della sua incarnazione "pauculo meno che coeleste", della cui presenza egli gode durante lo svolgimento puntiforme del *somnium*. Questa stessa costruzione vertiginosamente illusiva sottolinea però che questo ideale non ha più per l'autore la consistenza di cui godeva ai tempi di Dante, e in tal senso è legittimo parlare di un'effettiva sottrazione di oggetto, di una perdita di sostanzialità corporea: la mediazione cristico-desiderativa "pauculo meno che coeleste" è destinata a scomporsi in una trascendenza troppo 'celeste' e in un'immanenza troppo terrena. Mentre al termine della *Commedia* le infinite meraviglie della creazione si legano in un'unica *complexio oppositorum* che non abbandonerà più il poeta, qui questa stessa *complexio* si spezza e si frange in infinite schegge di vetro prezioso, in un'indistinzione tra immagini minerali e naturali e dettagli allucinatamente anatomici, resi con la squisita rigidità lignea degli affreschi ferraresi al Palazzo di Schifanoia. La mirabolante descrizione unitiva si rompe in una esornativa cascata di diminutivi e vezzeggiativi che finiscono per frantumare tutto quello che toccano. È rappresentativo e assume valore di epitome il sintagma: "cum veloce fuga

se tolse”. Polifilo si era rivolto subito prima a Polia con un elegante gioco di parole intorno al *nomen auctoris*: “Tu sei quella solida columna et colume⁴⁹ della vita, et verace et immobilissimo appodio”, ma non è difficile constatare che, nel fuoco pirotecnico di esuberanze aggettivali e di giustapposti e contrapposti dettagli, codesta “solida columna” si scompone come in un caleidoscopio. L’ambigua sospensione pre-narrativa e pre-oggettuale dell’*insomnium* ritorna ed è consegnata al lettore. Si spalanca il rischio di passare dal *somnium* intermediale e mediatorio di antichità e medioevo a un immaginario soggettivo ripiegato su di sé e da ultimo deprivato di oggetto, che è come dire privato di quella soggettività che in assenza di oggetto non può autocertificarsi di esistere. In queste caratteristiche antitetiche, eppure dinamicamente compresenti, in questa tensione ancipite consistono l’incipiente modernità e la residuale arcaicità dell’*Hypnerotomachia*.

Molto di più ci sarebbe da dire sull’impatto che l’opera avrà sulla cultura veneziana, italiana ed europea, e qui mi limito solo ad accennare alla risposta che agli stessi problemi, e nel medesimo ambiente, darà Pietro Bembo con *Gli Asolani* (I ed. 1505), dialogo d’amore articolato in tre giornate presso la corte di Caterina Cornaro e presentato sotto la veste del prosimetro, interconnessione testuale e argomentativa di prosa e di poesia che si rifà al precedente letterario e spirituale della *Vita nuova* di Dante.⁵⁰

Bembo risponde agli stessi problemi di mediazione cortese e cristiana adombrati da Colonna, ma lo fa seguendo una logica ormai profondamente mutata, e del tutto rispondente alla nuova sensibilità del Cinquecento, declinata in chiave squisitamente veneziana, giacché Bembo sviluppa una riflessione di grande momento sul futuro di Venezia e dell’Italia in un’Europa ormai affacciata su orizzonti mondiali lontani dalle rotte mediterranee che avevano reso potente e opulenta la Serenissima. Le potenzialità politiche e pubbliche dell’operazione di recupero oggettuale tentata da Colonna nella dimensione

⁴⁹ Culmine (lat. *columen*).

⁵⁰ Ho sviluppato il confronto tra l’*Hypnerotomachia* e Pietro Bembo nell’articolo *Dall’«amor sognato» all’«amor ragionato»*. *L’Amor Cortese nell’«Hypnerotomachia Poliphili» e ne «Gli Asolani» di Pietro Bembo*, di prossima pubblicazione su “Hvmanistica”.

emblematica e ripiegata del *somnium* escono allo scoperto e diventano programma di rifondazione culturale, spirituale, e finanche linguistica, capace di parlare ai popoli europei e alle loro classi dirigenti così come all'individuo che in queste nuove realtà si muove con una consapevolezza crescente. Si apre la più alta stagione del Rinascimento italiano, con le sue splendide acquisizioni e le sue inesplorate soglie di criticità, e tra le cause prossime che hanno stimolato cambiamenti tanto imponenti va annoverata l'*Hypnerotomachia*, assieme all'ambiente veneziano il cui contributo creativo alla piena fioritura rinascimentale, complice la stessa successiva carriera di Bembo, è stato storiograficamente oscurato dal prevalere unilaterale del paradigma tosco-romano.