

# L'usignolo e la rondine. Due «edonismi religiosi» in Lorenzo Valla?

Enrico Piergiacomi

In seno alla tradizione filosofica occidentale, l'esistenza piacevole e la vita religiosa non sono sempre state considerate agli antipodi, o distanti quanto lo sono il Polo Sud e il Polo Nord sulla terra. Le due condotte apparentemente irrelate sono state identificate con forza, infatti, da una serie di pensatori che operarono approssimativamente tra il Trecento e la prima metà del Seicento, che potremmo definire come degli «edonisti cristiani». Ciò che essi hanno in comune è, da un lato, la convinzione che il piacere sia il bene che rende gli esseri umani felici e, dall'altro, la credenza che questa piacevolezza sia raggiunta tramite gli insegnamenti, i precetti, le regole della religione cristiana, dove Cristo viene presentato come un maestro di godimento.

Una figura che diede slancio a tale prospettiva è Lorenzo Valla (1407-1457). Umanista impegnato su più fronti, dalla filologia alla filosofia, dalla retorica all'esegesi neotestamentaria, egli è soprattutto noto come autore di un dialogo in tre libri dalla travagliata storia editoriale (per i dettagli, cfr. De Panizza Lorch 1985, 7-26). Il testo venne prima pubblicato a Pavia nel 1431 e provocatoriamente intitolato *De voluptate* (Sul piacere), poi fu riscritto nel 1433 a Milano e ripubblicato con il più cauto titolo *De vero falsoque bono* (Sul vero e sul falso bene), infine venne ampliato negli anni 1443-1449, raggiungendo la sua forma definitiva. Le varianti d'autore più considerevoli riguardano l'ambientazione e l'identità dei personaggi. Se la versione del 1431 è ambientata a Roma, con protagonisti Leonardo Bruni, Antonio Beccadelli (detto il Panormita), Niccolò Niccoli e Niccolò Tartarino, quelle successive la collocano a Pavia dove dialogano Catone Sacco, Maffeo Vegio, Antonio da Rho e Guarino Veronese. Malgrado questo inquieto processo di riscrittura, il dialogo di Valla manterrà immutata la sua struttura, che consiste in un confronto tra i rappresentanti di tre visioni del mondo (stoicismo, epicureismo, cristianesimo), moderati da un giudice esterno. Il Libro I mostra l'interlocutore stoico (Bruni/Catone) che pronuncia una prolusione in lode della virtù o dell'onestà fine a se stessa, seguita da una prima critica

del personaggio dell'epicureo (Panormita/Beccadelli), il quale invece ripone la felicità nei piaceri del corpo e della mente. Nel Libro II, quest'ultimo difende l'idea che la condotta virtuosa sia uno strumento per ottenere godimenti maggiori rispetto a quelli dati dal vizio/dalla disonestà e che esiste un unico orizzonte di attesa in cui il piacere viene esperito: la vita mortale. Infine, nel Libro III, il personaggio del cristiano (Niccoli/da Rho) corregge l'epicureo, trasfigurando il suo edonismo in uno spirituale. La felicità consisterebbe nel piacere raggiunto per mezzo delle virtù cristiane e che si godrà dopo la morte, nel Paradiso che Dio generoso ha riservato a chi lo ama.

Esistono due macro-interpretazioni di questo dialogo. La prima vuole che l'autentico pensiero di Valla coincida con l'edonismo difeso dal cristiano nel Libro III (De Panizza Lorch 1985, 33-40; Di Napoli 190-246; Ebbesmeyer 238-252; Fois 95-167 e 603-630; Gambino Longo 63-73; Vickers 313-316). La prospettiva potrebbe essere confermata dai paralleli con le *Dialecticae disputationes* (Disputazioni dialettiche) del 1439 e l'*Apologia adversus calumniatores* (Apologia contro i calunniatori) del 1444, in cui l'autore espone – senza più nascondersi dietro la «maschera» del dialogo – l'identità tra esistenza piacevole e vita religiosa, proiettando la vera voluttà nel Paradiso che l'anima umana immortale raggiunge dopo la morte del corpo (Disp. I 9.42, 10.47-76; Apol. 436-445; Nauta 152-191). La seconda macro-interpretazione prevede, invece, che il largo spazio dato a Panormita/Vegio suggerisca che Valla sia epicureo e che il discorso del personaggio del cristiano sia una strategia di dissimulazione per proteggersi dai pericoli di una diretta adesione all'epicureismo, che nega l'immortalità degli individui e dà valore anche a piaceri corporei di norma deprecati dalla religione (cfr. almeno Fubini 152-164, Gaeta 15-53, spec. 43). La lettura può trovare sostegno persino dalle *Dialecticae disputationes*, dato che qui si sancisce che i godimenti mondani non sono colpevoli di per sé (*non sunt ipsae voluptates culpandae*), ma lo divengono quando si sceglie di anteporli a quelli eterni (Disp. I 10.62) – che per il supposto Valla «esoterico», tuttavia, non esistono.

In tale sede, vorrei difendere l'ipotesi che è lecita una terza via. Partendo dalle premesse del carattere «aperto» del dialogo e della necessità di usare cautela nell'identificare il pensiero di Valla con quello di uno o più dei suoi personaggi (cfr. Caserta 241-252, Di Napoli 241-242, Gambino Longo 73, Seigel 153-160), avanzo l'alternativa che il dialogo sia intenzionalmente ambiguo e offra al lettore due stili di vita, o l'epicurea o la cristiana, tra cui egli potrà scegliere secondo la sua personale sensibilità.

## 1. I canti degli uccelli: un paragone (quasi) equo

Per far ciò, è essenziale soffermarci sul finale del dialogo. Il cristiano ha appena finito di esporre il suo edonismo e gli ascoltatori demandano a Tarantino/Veronese di esprimere la sua opinione in merito. Egli non si limita a questo compito e aggiunge un confronto con l'orazione dell'epicureo, basato su una complessa similitudine poetica. Nella versione definitiva del dialogo, con protagonisti da Rho, Vegio e Veronese, essa è la seguente:

«Maffeo e Antonio è sembrato quasi cantassero, ognuno per conto proprio, soavissimamente, le lodi del piacere: ma Maffeo va paragonato piuttosto alla rondine e Antonio all'usignolo. Perché paragono questi uomini a questi uccelli? Sapete che i poeti hanno immaginato che questi uccelli fossero sorelle, figlie del re Pandione, credo perché sembravano quasi fratelli nel canto, e con essi hanno significato l'oratoria e la poetica, che sono quasi sorelle; con questa somiglianza hanno notato pure la differenza poiché uno ha una straordinaria passione di abitare i tetti e le città, l'altro gli alberi e i boschi, e hanno voluto che la rondine fosse simile all'eloquenza civile, che si esercita tra le pareti, nella curia, nei processi, Filomela, che diciamo l'usignolo, simile all'eloquenza boschereccia e dei poeti, che ricercano i boschi e le solitudini ed amano i luoghi frequentati non dagli uomini ma dalle Muse. Così, quanto l'usignolo è superiore nel canto alla rondine, nella vocalità, nella forza, nella soavità, nella varietà, tanto i poeti vollero che la loro voce fosse superiore a quella degli oratori e degli altri» (*Volupt.* III 27.2-4, trad. Radetti 247).

Il mito di Procne e Filomena a cui Veronese fa esplicito richiamo è derivato da Ovidio (*Metamorfosi* VI 424-674). Secondo il racconto, Filomena fu stuprata dal re Tereo e mozzata della lingua per impedire di riferire a chiunque l'accaduto. Ella riuscì, tuttavia, a rivelarlo a Procne, rappresentando lo stupro in una tela molto bella ed elaborata. Le due sorelle decidono quindi di vendicarsi. Procne uccide Iti, figlio di Tereo, e con l'inganno lo dà in pasto al padre. Subito dopo, le due sorelle si presentano al re brandendo la testa del figlio e questi, furioso, le insegue con un'ascia. Procne e Filomena pregano infine gli dèi di salvarle, venendo trasformate appunto nella rondine e nell'usignolo. Tereo diventa invece un'upupa, che secondo il folklore darebbe la caccia ai due uccelli canterini.

Potremmo pensare che Veronese usi questa similitudine semplicemente per dichiarare da Rho come «superiore» a Vegio sul piano retorico (Seigel 159; per chiarimenti sulla simbologia dei due uccelli, rinvio invece a Maspéro 289-292 e 334-336). E tuttavia, credo che essa possa avere un significato più profondo e forse comporti una parziale riabilitazione di Vegio, o almeno una sua non-confutazione (così Caserta 252). Anzitutto, la similitudine sancisce che l'epicureo *canta*, dunque intona una melodia bella e piacevole. Da Rho e Vegio sono inoltre detti «fratelli nel canto»: come le due sorelle del mito si vendicano di Tereo, così i due interlocutori hanno il sopravvento sullo stoico Catone, paragonabile tacitamente a un'upupa rapace che non

intona alcuna melodia. Infine, i discorsi dei due personaggi sono collocati da Veronese in due diversi spazi esistenziali. La rondine epicurea esercita il suo canto tra «i tetti e le città», «tra le pareti, nella curia, nei processi», vale a dire nella vita associata e mondana – ed è lo stesso Vegio a riconoscerlo in un momento del suo discorso, asserendo che anche Pitagora che girò l'Italia per diffondere attivamente la sua filosofia è paragonabile a tale uccello (*Volupt.* II 4.1). L'usignolo cristiano si ritira di contro dal mondo, nello specifico da Rho vive in un monastero francescano (*Volupt.* II 27.7). Se teniamo a mente la sottotraccia del mito, peraltro, possiamo ipotizzare che Veronese stia traducendo in termini razionali l'allegoria mitica. Procne (= la rondine epicurea) è la donna che *agisce* contro Tereo, mentre Filomena (= la rondine cristiana) è colei che tesse nella sua stanza solitaria il drappo in cui la verità rifulge in tutta la sua ricchezza. Soffermandoci sulla lode di Veronese della «varietà», infine, potremmo anche cogliere un rapporto inversamente proporzionale tra il canto e l'azione. Quanto più l'agire è «vario» nelle cose del mondo, come accade a Vegio, tanto più la sua melodia sarà monotona nel decantare il piacere mondano. Viceversa, da Rho può intonare un canto dalla maggior «varietà» perché la sua azione non si riversa su tanti oggetti esterni. Egli consacra ogni sua energia alla lode dell'eterna voluttà in Dio.

A ulteriore riprova che la similitudine vada presa seriamente, è possibile osservare che Valla usa altrove la metafora del canto e/o della gerarchia tra cantori per descrivere una forma di eccellenza prestazionale. Ci sono, certo, melodie dannose e ingannevoli, o che portano alla perdizione attraverso i loro allettamenti. Valla ricorre ripetutamente al tradizionale esempio dei canti delle sirene omeriche (*Volupt.* I 22.1, III 12.7; *Disp.* II 21.1-2; *Apol.* 437), ma usa spesso metafore canore negative nel discorso sulla donazione di Costantino (*De falso credita et ementita Constantini donatione*). Il libello paragona quanti abbracciano in mala fede la verità di tale evento ad asini che ragliano, a serpenti sordi e a malvagi che ricorrono a cantilene o formule magiche per ingannare gli altri (Pugliese §§ 4, 41, 56, 60, 66, con Camporeale 17-134). Al contempo, Valla sostiene che il retore dalla lunga esperienza dialettica e capace di insegnarla è paragonabile a un bravo cantore (*Disp.* II 23.79, III 15.42). Egli dichiara, inoltre, nel dialogo *De professione religiosorum* (Sul voto dei monaci) del 1442-1443, che la differenza tra gli scrittori su un dato tema è equiparabile alla diversità tra gli uccelli. Alcuni volano (e cantano) in basso e altri in alto, alcuni si spingono lontano dal luogo di origine e altri restano nelle vicinanze (*Conf.* 379-380). Lo stesso testo si chiude con l'indicazione che i frati sono da lodare con merito, quando accendono l'amore della religione con i loro inni sacri (*Conf.* 426). Ancora, Valla chiude il suo *Encomion Sancti Thomae Aquinatis* con una gerarchia dei santi Pa-

dri della Chiesa, che si dividono per la tipologia di strumento e la qualità del canto che intonano in lode di Dio (Radetti 468-469, su cui Camporeale 199-202). Se infine ammettiamo che sia del nostro umanista il poemetto *Ars grammatica*, il cui *incipit* paragona l'insegnamento del latino in forma di poesia a una melodia utile e piacevole (Casciano vv. 1-30), troveremo un'ultima occorrenza di un'immagine cara a Valla che si ripercuote sulla valutazione dell'epicureo.

Tornando quindi alla similitudine in Veronese, si può supporre che essa sia importante perché segnala che c'è un aspetto su cui Vegio mantiene una sua originalità e che da Rho non può in alcun modo trasfigurare. L'epicureo celebra il piacere dell'azione nel mondo, il cristiano quello del ritiro dal mondo. Entrambi sono dunque da lodare, in quanto espressioni della vita felice perché piacevole. Anche se qualitativamente il canto dell'usignolo rimane più sicuro e superiore, quello della rondine mantiene una sua intrinseca bellezza e desiderabilità.

## 2. Due edonismi religiosi? Il caso dei piaceri dell'udito

L'ipotesi che Valla suggerisca che anche la morale edonistica di Vegio non vada affatto sottovalutata può essere rinforzata attraverso un'interpretazione generale del *De vero falsoque bono*. L'epicureo del testo è sì portavoce di un edonismo mondano e calato nell'azione, ma non per questo esso è meno religiosamente ispirato. Come nota lo stesso da Rho nella sua orazione, infatti, Vegio si è più volte dichiarato simpatizzante del cristianesimo (*Volupt.* III 7.2 e 7.6-7). La ragione è che l'epicureo dichiara di non essere sempre d'accordo con Epicuro, filosofo noto per aver sostenuto non solo che l'anima è mortale, ma anche che gli dèi non si occupano degli esseri umani (Piergiacomi spec. 70-90 e 131-139). Se Vegio non ha remore a aderire alla prima tesi (*Volupt.* II 30), egli dissente dalla seconda. In particolare, lo vediamo lodare la provvidenza che consente agli esseri umani di godere di numerosi piaceri (*Volupt.* I 10.1-2), facendone però un prodotto della natura e non di un supremo Dio creatore (cfr. ancora da Rho in *Volupt.* III 7.7 e De Panizza Lorch 1978, 102). È forse anche per tale religiosità che si ferma alle soglie del cristianesimo che Veronese sostiene che Vegio canta una bella lode del piacere. La divinità della natura è la fonte dei godimenti mondani a cui la rondine epicurea ispira il suo bel canto.

Per ragioni di spazio e tempo, difenderò tale prospettiva soffermandomi qui su un unico tipo di piacere: quello dell'udito (per un'analisi più completa, cfr. invece Vickers 292-312). Vegio ritiene che esso sia causato dall'orec-

chio che *riceve* un suono, dunque una qualità (*Volupt.* I 28.2, 31; *Nauta*, 54, 87, 142). In apparenza banale, il punto è originale perché si distanzia dalla concezione tradizionale che i sensi siano «affezioni» impresse sul soggetto, visto che Valla ritiene che un «affetto» sia una sensazione molto forte che produce dolore (cfr. qui il chiarimento di *Disp.* I 17.58-60 e *Di Napoli* 218, *Laffranchi* 261-263). Per un epicureo, inoltre, l'idea che l'udito sia una ricezione di suono fornisce un argomento contro la possibilità di poter godere dei suoni dopo la morte. Poiché manca di un orecchio capace di ricevere i suoni, un defunto non si accorge dei canti piacevoli, o persino che lodano le sue gesta virtuose, che i vivi intonano sulla sua tomba (*Volupt.* II 9.1 e 9.12). Il massimo che Vegio può concedere è che, se per assurdo gli esseri umani potessero vivere oltre la morte, la loro beatitudine oltremondana includerebbe anche il piacere del canto e della musica (*Volupt.* II 30.1).

Sul piano teologico, invece, l'udito è un senso che la natura provvidente ha creato in vista soprattutto degli esseri umani. Infatti, solo questi hanno la capacità di usare linguaggio articolato e, dunque, di godere di molti più suoni (*Volupt.* I 12.4, 22.1). Nella lunga prolusione in lode dei piaceri dell'udito (*Volupt.* I 22), Vegio specifica che essi includono il riso (§ 1; cfr. più oltre anche I 24.1) e la musica (§ 3), che sarebbe addirittura importante per la convivenza civile e, stando ai poeti, dà godimento persino agli dèi. L'essere umano è, inoltre, l'unico che gode dei canti di tutte le specie viventi. Se ad esempio gli uccelli traggono piacere solo dai canti dei loro simili (*Volupt.* I 27), l'umanità ricava godimento dalle melodie proprie e altrui (I 22.1-3).

Possiamo dunque notare che Vegio ha una visione religiosa della vita di piacere, nella misura in cui considera il godimento come un'esperienza insieme mondana e sacra. L'elemento terreno consiste nel fatto che i suoni che l'epicureo decanta come piacevoli sono perlopiù di origine umana e animale. Al contempo, l'udito è un piacere sacro perché dipendente dalla provvidenza della natura che ha fatto sì che la specie umana fosse ben più ricettiva dei suoni rispetto alle bestie. Anche la cursoria e sintetica allusione al potere della musica di allietare/commuovere gli dèi prova che le melodie hanno qualcosa di divino. In ogni caso, l'orientamento di Vegio è prevalentemente pratico o civile (*Ebbersmeyer* 232-238), il che conferma la bontà del giudizio di Veronese che, nel finale del dialogo, lo considererà appunto una rondine. Eloquente è in tal senso un breve riferimento dell'epicureo al pensiero musicale di Platone, declinato soprattutto nel *Timeo* (18a) e nella *Repubblica* (II-III 376e-401d), che viene apprezzato in quanto un mezzo necessario per il cittadino (*musicen civili viro necessariam existimavit*).

Ora, questo discorso di Vegio appare al cristiano da Rho in parte condivisibile. Egli non crede, infatti, che si debba esercitare la temperanza verso i piaceri acustici che non comportano perdizione e vizio (*Volupt.* III 4.4). La stessa definizione psicologica dell'udito come la ricezione del suono nell'orecchio viene accolta senza alcuna polemica (*Volupt.* III 13.2). Infine, da Rho non contesta la preminenza dell'essere umano sugli animali, il che indica che egli accetti a sua volta che noi godiamo di più delle bestie nell'udito.

Il dissenso inizia, piuttosto, quando egli osserva che il limite di Vegio è di essersi fermato alle esperienze acustiche piacevoli che si esperiscono nella vita mondana. Da Rho smonterà tale predilezione del suo avversario con due argomenti: uno positivo e uno negativo. Il primo è in *Volupt.* III 25.2. Da Rho parte dalla premessa che Vegio ha esperito in passato il piacere di ascoltare le campane della Chiesa, mentre la città è in festa, per indurlo a riflettere che, in analogia, ci possono essere suoni celestiali che massimizzano tale godimento (cfr. qui Laffranchi 285-292; Di Napoli 245). L'affermazione non solo fa leva sull'orientamento pratico-civile dell'epicureo, ma parte dall'evidenza di un godimento terreno per indurlo a riflettere su quelli ultraterreni. L'argomento negativo si trova invece in *Volupt.* III 19. Dopo aver citato le parole di Paolo di Tarso che sanciscono che l'orecchio umano non ha mai udito il bene (= il piacere) che Dio ha preparato a coloro che lo amano (*Prima lettera ai Corinzi* 2.9), da Rho ricorre a un ragionamento fisico: le sensazioni molto intense non sono avvertite dai nostri sensi troppo limitati. Come gli uccelli notturni non vedono il sole, perché i loro occhi non sono preparati a riceverlo, così gli umani non percepiscono con piacere, ad esempio, la rotazione armonica delle sfere celesti che pure risuonano con intensità tutt'intorno (cfr. anche la prima versione in Grillo 318, diretta contro coloro che negano che questo fenomeno celeste produca suono). Prima ancora che sul piano morale e teologico, dunque, l'edonismo di Vegio è biasimato per la sua povertà conoscitiva. Se egli fosse disposto a ragionare meglio su quanto ode in terra, o potesse udire le armonie celesti e altri fonti acustiche sublimi, le preferirebbe ai canti che ascolta nelle città umane, troppo umane.

Anche questi godimenti, d'altra parte, non sono mai presentati come qualcosa di così profondamente differente dai suoni ordinari, almeno sul piano qualitativo. Non a caso, da Rho sostiene più oltre (*Volupt.* III 22.4-12, spec. § 10) che, lungi dal perdere un corpo capace di percepire, i cristiani che andranno in Paradiso dopo morti ci entreranno con corpi superiori, dunque con orecchie pronte ad ascoltare cose molto più belle e piacevoli. Gli esseri umani potranno perciò sentire le armonie celesti che in vita risultavano

loro inudibili (*Volupt.* III 25.1) e, in più, saranno accolti da un corteo composto da angeli, santi, profeti, amici e parenti morti che cantano, per poi arrivare a udire la melodia piacevolissima e suprema di Dio (*Volupt.* III 22.3, 25.2, 25.11-25). Il piacere acustico lodato da Vegio viene pertanto trasfigurato dal cristiano in termini di grado, non di sostanza. Le orecchie umane che entrano in Paradiso continueranno a operare e ad essere solleticate da un canto avvincente.

Possiamo così chiarire meglio perché Vegio e da Rho siano «fratelli», secondo il giudizio di Veronese, nonché uccelli che cantano melodiosamente. Entrambi esaltano il piacere dell'udito e, dunque, in un certo senso propongono che la vita religiosa procuri la medesima ricompensa: ascoltare suoni bellissimi che scuotono l'essere umano fin nel suo intimo. La differenza chiave – e che fa sì che Vegio sia una rondine, da Rho un usignolo – è che la religione che difendono e che giustifica la ricerca dei godimenti acustici viene declinata con due diversi accenti. Vegio propone una visione edonistica basata sulla sacralità della natura, che spinge gli esseri umani ad associarsi nelle città e a godere dei canti che questi intonano in società, mentre da Rho difende una condotta edonistica che rinuncia ai suoni terreni per guadagnarsi quelli celesti. Potremmo allora dedurre che in Valla troviamo non uno, bensì *due* edonismi religiosi che intrattengono un fitto e concitato confronto dialettico.

### 3. Un finale aperto

Posto dunque che Valla non opponga radicalmente l'epicureo e il cristiano, ritenendo che il primo cerchi la voluttà divina che il secondo ritiene sia raggiungibile solamente in Paradiso, quale potrebbe essere la sua preferenza? Il problema del rapporto tra i personaggi del dialogo e il loro autore si ripresenta, così, sotto nuova forma. Il giudizio di Veronese è lo stesso del Valla? O anche questo va valutato con cautela, senza correre a sovrapporre maschera letteraria e autore?

Non è agevole dare una risposta sicura, se non su pochi punti. È certo che Valla pensi che la piacevolezza dell'udito dipenda dalla ricezione di un suono nell'orecchio. Il punto è studiato con attenzione nelle *Disputationes dialecticae*, dove si ribadisce che la specificità dell'essere umano rispetto alle altre specie viventi è proprio la capacità di usare un linguaggio articolato e significativo (I 9.43, 14.1-2, 14.12-25, 17.17-20; Nauta 54-58 e 85-88). Valla ricorda poi in un unico caso (*Disp.* I 10.68) che un cristiano coltiva religione e la virtù per raggiungere (*i.a.*) i piaceri dell'udito spirituale. E ancora, egli

– come da Rho – nega che la natura sia la vera divinità, visto che quella è piuttosto la forza generatrice che Dio infonde nel corpo del cosmo (*Disp.* I 8.11-13; Copenhaver 6-12). L'unica aggiunta di Valla a quanto già visto è la tesi che alcuni suoni arrivano ad alcuni enti inanimati: un fenomeno che si osserva (*e.g.*) nell'eco, o nel tremolio degli oggetti colpiti dall'onda sonora del fulmine (*Disp.* I 18.61). Questo dettaglio aggiuntivo non comporta, però, la concessione che tali enti provano piacere o dolore, che restano qualità esperibili solo da viventi provvisti di orecchie.

Questi dati sicuri mostrano però soltanto che Valla valuta positivamente l'edonismo religioso di caratura ultraterrena. Non dimostrano, di nuovo, che la sua controparte mondana sia del tutto da rigettare. In realtà, un ultimo sguardo al finale del *De vero falsoque bono* e alle sue differenti redazioni rende proprio questo punto ancora più controverso.

Nella versione definitiva del 1443-1449, Valla – con un altro gioco di mascheramento letterario – sembra dare un altro segnale della preferenza per il canto dell'usignolo. Fingendo di aver a sua volta partecipato alla discussione oratoria, egli racconta cosa accade dopo il giudizio di Veronese (*Volupt.* III 28). È sera e i partecipanti devono tornare nelle loro case per passare la notte. Tutti convengono che sia opportuno accompagnare da Rho al suo monastero. Questi dichiara, tuttavia, di non voler essere accompagnato da Vegio, il quale lo ha offeso per aver insinuato che lui abbia pronunciato un discorso troppo lungo (§§ 3-4). L'epicureo resta dunque da parte, mentre gli altri lo accompagnano. Tra questi, però, solo Valla e il suo amico Antonio sono invitati dal cristiano a passare la notte nei locali adiacenti al monastero: gli altri vengono allontanati (§ 7). Leggendo in chiave simbolica l'episodio, sembrerebbe che Valla si consideri degno di stare con da Rho e di poter accedere alle gioie spirituali che questi ha lodato il giorno precedente. Per estensione, questo significa che egli preferisca ascoltare l'usignolo e non la rondine epicurea, pensiero che appunto coincide con il giudizio espresso da Veronese.

D'altro canto, nella versione originaria del dialogo, l'episodio ha una conclusione ben diversa proprio per quel che riguarda l'auto-rappresentazione dell'autore. L'epicureo Panormita non accompagna il cristiano Niccoli. Ma a sua volta, Valla non viene invitato a passare la notte con quest'ultimo (Grillo 320-321). L'autore non prende quindi alcuna posizione, nemmeno con discrezione e ironia. Pare, dunque, che l'intenzione originaria del dialogo fosse di sospendere il giudizio e lasciare al lettore la scelta se godere del canto dell'usignolo o della rondine. In entrambi i casi, il piacere che si raggiunge sarà pur sempre divinamente ispirato, resta un bene che Dio ha

voluto donare all'umanità. La differenza riguarderà soltanto la variante di edonismo religioso che si preferisce seguire: quello più declinato verso l'azione compiuta «qui e ora», o quello più orientato alla retribuzione eterna.

Con molta cautela, è possibile rafforzare questa ipotesi e concludere il saggio con un rapido confronto con altri due testi di Valla, che sembrano andare proprio in tale direzione. Da un lato, abbiamo la lettera inviata a Giovanni Serra il 13 agosto 1990. Valla dichiara qui di porsi, nelle sue dispute, nel solco degli antichi accademici, che criticano ogni filosofia e autorità senza prendere posizione per alcuna di esse (Cook 88, 97 e De Panizza Lorch 1978, 89-107, ma con i *caveat* di Fubini 150-151, e Nauta 6). Dall'altro lato, nel sopra citato *De professione religiosorum*, egli argomenta che i frati non meritano una retribuzione maggiore (= un piacere superiore) dei credenti che non hanno abbracciato la vita monastica (*Conf. spec.* 415, su cui almeno Trinkaus 36-45). Tenendo conto che da Rho sostiene nel *De vero falsoque bono* proprio tale superiorità, sembra che Valla esprima nel *De professione religiosorum* qualche dubbio sulla sicumera dell'usignolo cristiano – il che tutela l'alternativa della rondine epicurea. Anche un cristiano che non prende i voti, preferendo cercare il piacere nella pratica del cristianesimo nello spazio della «vita attiva», merita il medesimo fine del piacere illuminato e spirituale.

Resterebbe nondimeno oscuro perché Valla modificò il finale del *De vero falsoque bono*, arrivando al termine della sua attività intellettuale ad una posizione leggermente più dogmatica, o se non altro meno ironica e sfumata. Mi limito qui a sollevare il problema e a rinviare a future ricerche una sua (almeno ipotetica) spiegazione storico-teorica.

## Bibliografia

- Camporeale S., 2014, *Christianity, Latinity, and Culture. Two Studies on Lorenzo Valla*, Leiden e Boston, Brill.
- Caserta E., 1966, *Il problema religioso nel De voluptate del Valla e nell'Aegidius del Pontano*, in "Italica", 43, 3, pp. 240-263.
- Casciano P. (ed), 2000, *Lorenzo Valla: L'arte della grammatica*, Milano, Mondadori.
- Cook B. (ed), 2013, *Lorenzo Valla: Correspondence*, Harvard, The I Tatti Renaissance Library.

- Copenhaver B., 2011, *Lorenzo Valla, Scourge of Scholasticism: Nature, Power and Modality in the Dialectical Disputations*, in "Rinascimento", 51, pp. 3-26.
- Copenhaver B. e Nauta L. (edd), 2012, *Lorenzo Valla. Dialectical Disputations*, 2 voll., Harvard, The I Tatti Renaissance Library.
- De Panizza Lorch M., 1978, *Lorenzo Valla's De vero falsoque bono, Lactantius and Oratorical Scepticism*, in "Journal of the Warburg and Courtauld Institutes", 41, pp. 76-107.
- (ed), 1985, *A Defense of Life: Lorenzo Valla's Theory of Pleasure*, Munich, Wilhelm Fink.
- Di Napoli G., 1971, *Lorenzo Valla: filosofia e religione nell'Umanesimo italiano*, Roma, Edizioni di storia e letteratura.
- Ebbesmeyer S., 2010, *Homo agens. Studien zur Genese und Struktur frühhumanistischer Moralphilosophie*, Berlin e New York, De Gruyter.
- Fois M., 1969, *Il pensiero cristiano di Lorenzo Valla nel quadro storico-culturale del suo tempo*, Roma, Libera Editrice dell'Università Gregoriana.
- Fubini R., 2003, *Humanism and Secularization: From Petrarch to Valla*. Translated by Martha King. Duke, Duke University Press.
- Gaeta F., 1955, *Lorenzo Valla: filologia e storia nell'umanesimo italiano*, Napoli, Istituto Italiano per gli Studi Storici.
- Gambino Longo S., 2004, *Savoir de la nature et poésie des choses. Lucrèce et Epicure à la Renaissance italienne*, Paris, Honoré Champion.
- Grillo V. (ed), 1948, *Lorenzo Valla: Il piacere*, Napoli, Pironti.
- Laffranchi M., 1999, *Dialettica e filosofia in Lorenzo Valla*, Milano, Vita & Pensiero.
- Maspero F., 1997, *Bestiario antico*, Casale Monferrato, Piemme.
- Nauta L., 2009, *In Defense of Common Sense. Lorenzo Valla's Humanist Critique of Scholastic Philosophy*, Harvard, I Tatti Studies in Italian Renaissance History.
- Piergiacomi E., 2017, *Storia delle antiche teologie atomiste*, Roma, Sapienza Università Editrice.
- Pugliese O. (ed), 2007, *Lorenzo Valla: La falsa donazione di Costantino*, Milano, BUR.
- Radetti G. (ed), 1953, *Lorenzo Valla: Scritti filosofici e religiosi*, Firenze, Sansoni.

Seigel J., 1968, *Rhetoric and Philosophy in Renaissance Humanism. The Union of Eloquence and Wisdom, Petrarch to Valla*, Princeton, Princeton University Press.

Trinkaus C., 1964, *Humanist Treatises on the Status of the Religious: Petrarch, Salutati, Valla*, in "Studies in the Renaissance", 11, pp. 7-45.

Vickers B., *Valla's Ambivalent Praise of Pleasure: Rhetoric in the Service of Christianity*, in "Viator", 1, pp. 271-319.

### **Abbreviazioni**

*Apol.* = *Apologia adversus calumniatores* (ed. Radetti 431-454)

*Conf.* = *De professione religiosorum* (ed. Radetti 379-427)

*Disp.* = *Disputationes dialecticae* (ed. Copenhaver-Nauta)

*Volupt.* = *De voluptate* (ed. De Panizza Lorch 1985)