

Due opposte collezioni di apoftegmi: la Floresta Española di Melchor de Santa Cruz, la Nova Floresta «Portugueza» di Manuel Bernardes

La tradizione apoftegmatica spagnola

Nell'opera *Estímulo Prático* para seguir o bem e fugir o mal, commentando l'Exemplo XV, Manuel Bernardes cita l'antico adágio di Plutarco: «Poesis pictura loquens, Pictura poesis tacita». La narrazione esemplare, che si conclude con il rogo del dipinto osceno e la sua sostituzione con immagini di santi, consente al padre oratoriano di svolgere un'accesa critica della poesia a lui contemporanea che giunge sino all'inappellabile condanna di tutta la produzione letteraria profana. L'elogio rivolto da Agostino a Platone per aver previsto nella Repubblica l'esistenza di censori aventi il compito di esaminare i poeti e di ordinare l'esilio di quelli che fossero stati ritenuti corruttori dei buoni costumi, trova emotivo rafforzamento nell'esclamazione: «Oh quanto haveria que examinar e desterrar no nosso século e na nossa Espanha!»¹. Il biasimo nei confronti dell'artificiosità di quei «poetas modernos, que, não lhes acudindo a musa com conceitos para determinado assunto, fingem o assunto para os seus determinados conceitos»², in tal caso si concretizza nella disapprovazione di precisi contenuti: «Enchem-se as páginas de conceitos, e equívocos, e certames, e delírios, sobre descrever as feições de uma mulher e os afectos de uma paixão desordenada». All'opposto, di fronte all'opportunità di far risaltare in modo adeguato esempi di azioni eroiche tratte dalle Vite dei santi o di narrare qualche evento memorabile contenuto nelle storie sacre, l'abilità stilistica e la vena creativa di tali scrittori divengono improvvisamente sterili. La ragione di

¹ M. BERNARDES, *Estímulo Prático*, in *Obras do Padre Manuel Bernardes*, introd. de Alberto Lopes Rodrigues, Porto, 1974, 114.

² M. BERNARDES, *Nova Floresta*, preâmbulo de J. Pereira de Sampaio, Porto, 1949, I, 3-4. Le successive citazioni da tale edizione assumeranno la forma abbreviata: N.F.

ciò, spiega Bernardes, è sicuramente da ricercare nella loro intrinseca costituzione morale: «*não podem pintar fora as ideias que não têm dentro e não costumaram a sua fantasia a conceber pensamentos santos*»³.

Nelle parole dell'oratoriano riecheggiano le tematiche con le quali si era espressa l'altrettanto risoluta censura dell'umanista Juan Luis Vives che, nella *Institución de la mujer cristiana*, include nella medesima condanna le opere spagnole del ciclo di *Amadís*, la *Celestina*, la *Cárcel de Amor* e le novelle predilette in Francia e nei Paesi Bassi, come *Lancillotto del Lago*, *Florio e Biancofiore*, *Piramo e Tisbe*. Ad esse, egli aggiunge anche le traduzioni di opere italiane come il *Decameron*, le *Facezie* di Poggio Bracciolini ed *Eurialo e Lucrezia* di Enea Silvio Piccolomini. Come Bernardes, l'umanista di Valencia si domanda come l'esaltazione della sensualità presente in tutte queste vicende amorose possa essere di qualche utilità a chi legge. Gli autori di questi libri, inoltre, non mostrano nessuna erudizione e nessun interesse per la verità, come risulta evidente dalle incredibili imprese di eroi capaci di sconfiggere da soli un numero infinito di nemici, di giganti o di creature mostruose: nel *De Disciplinis*, oltre all'*Ars amandi*, nella categorica riprovazione dei libri di cavalleria Vives include anche *l'Orlando furioso*. Si tratta di scritti di pura evasione che non procurano alcun vantaggio allo spirito e non costituiscono una guida conveniente per la condotta morale dei lettori. Il lamento di Vives appare simile alla riflessione conclusiva dell'oratoriano: «*Es una desgracia que hayan conquistado a todo un público de ociosos, cuyo espíritu, semejante a un estómago echado a perder por el abuso de golosinas, no tolera ya otro alimento*»⁴. Anche per lui la poesia è una pittura che parla; essa non deve servire a fornire un piacere effimero e tanto meno a corrompere gli animi, ma piuttosto, e ciò dovrebbe caratterizzare anche l'ispirazione delle canzoni popolari cristiane, dovrebbe preoccuparsi di divulgare l'amore per la virtù e l'orrore per il vizio: «*que cante a Dios e los ángeles, que celebre a los santos; que nos inflame de amor por ellos, e que nos inspire el deseo de asemejarnos a ellos*»⁵.

Si tratta di una posizione estrema, peraltro non condivisa da tutti gli erasmisti, che pone in modo assoluto la produzione letteraria al servizio della morale, ma la ferma condanna della letteratura di intrattenimento si può riscontrare, durante il corso di tutto il XVI secolo spagnolo, sia nelle opere di contenuto strettamente religioso, sia nei libri di erudizione profana. Essa trova anche sostegno istituzionale nella presa di posizione delle Cortes riunite a Valladolid nel 1555, in cui si chiede la totale proibizione di tali scritti «*de mentiras y vanidades*». Del resto, la petizione trova parallelo nel contemporaneo movimento spirituale, in cui

³ M. BERNARDES, *Estímulo Práctico*, ed. cit., 114.

⁴ Le citazioni di Vives in M. BATAILLON, *Erasmus y España*, México-Buenos Aires, 1966, 615-616.

⁵ M. BATAILLON, *Erasmus y España*, ed. cit., 617.

l'erasmismo svolge un ruolo centrale, avente il suo apogeo nelle opere di fray Luis de Granada⁶. Nella battaglia a favore della moralità, la letteratura sacra incontra dunque l'appoggio della letteratura profana classica, recuperata dagli esponenti del movimento umanista. Come ricorda efficacemente Maxime Chevalier, durante il XVI secolo il sapere si trova ancora nei libri più che nei laboratori⁷, e lo studio delle lettere ha una finalità etica importante perché contiene la speranza di poter costruire un uomo migliore. In tal senso, l'azione pedagogica e didattica degli umanisti riscontra negli apoftegmi, come era accaduto nell'antichità, uno straordinario strumento di veicolazione di comportamenti esemplari e norme morali che, grazie alla brevità formale che ne facilita la memorizzazione, possono essere più facilmente divulgate ed interiorizzate.

In ambito spagnolo, un contributo educativo importante venne da una consistente attività di traduzione di opere dell'antichità, di cui il più tipico rappresentante può essere considerato Diego Gracián de Alderete, funzionario imperiale poliglotta, il quale tradusse dal greco i *Regum et imperatorum apophthegmata* nel 1533⁸, i *Moralia* (1548) e alcune *Vite* (1552) di Plutarco, le opere di Senofonte (1552), e ancora il trattato di Isocrate, *A Nicocle*, insieme ad altri scritti relativi ai doveri di governo del principe (1570). Questi titoli dimostrano sufficientemente la volontà oppositiva nei confronti di altri testi da lui definiti con disprezzo «libros de mentiras y patrañas fingidas que llaman de caballerías», e indicano soprattutto la volontà di assimilare pienamente la lezione di Plutarco, del resto fondamentale per l'intero movimento umanista: «frente a las historias mentirosas vemos aparecer la historia verdadera, tesoro de experiencia, y, dominando a la historia, los hombres célebres cuya vida es exemplar, cuyas palabras memorables merecen transmitirse a la posteridad»⁹. Espressione del medesimo interesse esemplare fu la redazione della *Vida y excelentes dichos de los más sabios philosophos que hubo en este mundo*, da parte di Hernando Díaz¹⁰. Nel 1529 venne anche ripubblicata

⁶ F. Lodovico Granatensi monacho Dominicano è, ad esempio, compilatore della *Collectanea Moralis Philosophiae*, in tre tomos distributa: quorum primus selectissimas sententias ex omnibus Senecae operibus, secundus ex moralibus opusculis Plutarchi, tertius clarissimorum principum & philosophorum insigniora apophthegmata, hoc est, dicta memorabilia complectitur. Quae per Communis Locos digesta sunt [...], Olisippone: excudebat Franciscus Correa sereniss. cardinalis Iff. typogra., 1571.

⁷ M. CHEVALIER - P. CUARTERO, *Floresta Española*, Barcelona, 1997, IX.

⁸ Titolo originale: *Apothegmas del excelentísimo Philosopho y Orador Plutarcho Cheroneo Maestro del Emperador Trajano: que son los dichos notables, binos, y breves de los Emperadores, Reyes, Capitanes, Oradores, Legisladores, y Varones Illustres: assi Griegos, como Romanos, Persas, y Lacedemonios [...]*, en la insigne universidad de Alcalá de Henares en Casa de Miguel de Egaia, 1533; Marcelino MENÉNDEZ y PELAYO, *Orígenes de la novela*, Madrid, 1905, II, LXXI e nota 1.

⁹ M. BATAILLON, *Erasmus y España*, ed. cit., 624.

¹⁰ Sono tre le edizioni delle *Vidas de los filósofos* (Sevilla, 1520; Toledo, 1527; Sevilla, 1541) indicate da M. MENÉNDEZ y PELAYO, *Orígenes de la novela*, ed. cit., LXXI e nota 2.

la traduzione, effettuata per la prima volta nel 1477, dei *Dictorum et Factorum* con il titolo: Valerio Máximo noble philósopho y orador romano, coronista de los notables dichos y hechos de romanos y griegos¹¹.

Nel periodo rinascimentale, però, la raccolta di apoftegmi antichi considerata di maggiore rilevanza fu quella di Erasmo, il quale, pur inserendo il contributo di altri autori, seguiva direttamente il modello di Plutarco; si tratta degli *Apophthegmatum sive scite dictorum libri VI* pubblicati a Basilea nel 1531, ampliati a VIII libri nel 1532, tradotti e riediti successivamente numerose volte (più di 55 nel resto del XVI secolo)¹². Essa ebbe due traduzioni in castigliano, pubblicate entrambe ad Anversa nel 1549, ma piuttosto libere dal punto di vista dell'ordine e dell'organizzazione formale degli apoftegmi; la prima ad opera del baccelliere Francisco Thámara, cattedratico a Cadice, dal titolo *Libro de Apothegmas*, que son dichos graciosos y notables [...]; la seconda effettuata dal maestro Juan de Jarava, medico, intitolata *Libro de vidas, e dichos graciosos, agudos y sentenciosos* [...]¹³.

Per imitazione si iniziarono a pubblicare anche raccolte apoftegmatiche di illustri personaggi spagnoli: la prima di esse ebbe origine dalla traduzione dei quattro libri compilati da Antonio Beccatelli, il Panormita, riguardanti Alfonso V d'Aragona, il Magnanimo: *Alfonsi Regis dictorum et factorum libri quator* pubblicata a Pisa nel 1485¹⁴, quasi sempre accompagnata, nelle edizioni successive, dal *Commentarius* di Enea Silvio Piccolomini. La più diffusa versione castigliana, pubblicata a Valencia nel 1527, assunse il titolo di *Libro de los dichos y hechos del rey D. Alonso* e fu opera del baccelliere Juan de Molina. Della stessa epoca è anche la compilazione anonima destinata a ricordare le imprese militari e il sottile moralismo di una personalità di alto rango: *Hazañas valerosas y dichos discretos de D. Pedro Manrique de Lara, primer duque de Nájera* [...], da segnalare in quanto, ricorda Menéndez y Pelayo, «apenas hubo floresta del siglo XVI en que no se consignase algún rasgo, ya de su mal humor, ya de su picante ingenio»¹⁵. Già al secolo XVII appartiene invece la compilazione dei *Dichos y hechos del señor rey don Felipe segundo el prudente* (Cuenca 1628), redatta da Baltasar Porreño, curato

¹¹ M. BATAILLON, *Erasmo y España*, ed. cit., 625 e nota 17.

¹² M. CHEVALIER - P. CUARTERO, *Floresta Española*, ed. cit., XXXII.

¹³ Sulle modifiche strutturali delle due traduzioni rispetto alla compilazione erasmiana segnalò l'approfondita analisi di Adolfo Bonilla y SAN MARTÍN, *Erasmo en España*, in *Revue Hispanique*, XVII (1962), 482-500.

¹⁴ Juan RUFO, *Las seiscientas apotegmas y otras obras en verso*, edición, prólogo y notas de Alberto Blecua, Madrid, 1972, XXIV e nota 44.

¹⁵ M. MENÉNDEZ y PELAYO, *Orígenes de la novela*, ed. cit., LXXII.

di Sacedón¹⁶, autore anche dei Dichos y hechos de Felipe III, molto meno conosciuti perché pubblicati una sola volta e tardivamente.

Nel contesto iberico, l'opera sicuramente più significativa dal punto di vista del successo editoriale e della ripercussione socio-culturale appartiene alla seconda metà del XVI secolo: si tratta della Floresta Española de apotegmas y sentencias, sabia y graciosamente dichas, de algunos españoles; colegidas por Melchor de Santa Cruz de Dueñas, vecino de la ciudad de Toledo¹⁷. Dirigido al Excelentísimo Sr. D. Juan de Austria. Impreso en Toledo en Casa de Francisco de Guzmán, 1574¹⁸. L'autore doveva conoscere bene la letteratura latina del Rinascimento, ed è probabile che la suggestione di optare per una compilazione apoftegmatica nell'ambito della produzione miscellanea possa essergli venuta dalla breve raccolta di Lorenzo Palmireno inclusa nella *Tercia et ultima pars Rhetoricae* (Valencia, 1566). In realtà, l'opera contiene anche una quindicina di narrazioni più estese, che tuttavia costituiscono un mero contrappunto contenutistico, dato il numero estremamente ridotto, in un corpus costituito da 1055 apoftegmi. Originale è il recupero di apoftegmi facenti formalmente parte di missive o di soprascritte. Dal punto di vista intertestuale, e più latamente della genesi del genere apoftegmatico, un'osservazione di Chevalier mi sembra ancor più significativa: egli rileva che, probabilmente nel tentativo di emulare Plutarco anche nella quantità, Melchor de Santa Cruz trasforma in apoftegmi altre forme enunciative: «convierte en apotegmas – mediante el sencillo procedimiento de ponerlas en labios de un ditor¹⁹ – otras formas literarias: sentencias o pasajes, sobre todo de la antigüedad,

¹⁶ Juan RUFO, *Las seiscientas apotegmas*, ed. cit., XXV. M. MENÉNDEZ y PELAYO, ed. cit., nota 4 p. LXXII, cita le riedizioni di Siviglia 1639, Madrid 1663, e l'elegante edizione elzeviriana di Bruxelles del 1666.

¹⁷ Le uniche notizie certe circa l'autore provengono dalle prefazioni dei suoi libri – del 1576 è la pubblicazione de Los cien tratados. Secondo quanto documenta il Memorial de algunas cosas notables que tiene la Imperial Ciudad de Toledo (1576), l'autore nacque e visse nella città di Toledo, «ejerciendo en ella el oficio de lapidario»; M. CHEVALIER - P. CUARTERO, *Floresta Española*, ed. cit., XXVII-XXVIII.

¹⁸ L'opera riscosse un successo considerevole: sono infatti una ventina le riedizioni, soprattutto peninsulari, dal 1574 al 1669, tra cui anche una portoghese a Coimbra nel 1579. Vanno segnalate anche due traduzioni: una francese ad opera di Jean Pissevin nel 1600, sicuramente migliore di quella italiana di Francesco da Venezia (1616) che impoverisce notevolmente il testo a soli 799 apoftegmi. Inoltre, ben 376 apoftegmi ripresi dalla Floresta Española, insieme ad altri 49 estratti da El Sobremesa di Timoneda, costituiscono la sezione spagnola degli Apophthegmata Graeca, Latina, Italica, Gallica, Hispanica raccolti da Gerardo Tuningio (1609); M. CHEVALIER - P. CUARTERO, *Floresta Española*, ed. cit., XLVIII-LIX.

¹⁹ La forma classica dell'apoftegma sarebbe identificabile nello schema: «interrogato disse/rispose», riscontrata in Senofonte (Mem. III, 13-14) e nelle incisioni di due Ostraka (Wilcken, 1899: Nr. 1226 e Nr. 1310), risalenti alla tarda romanità: «Esopo [Isocrate] il narratore [il filosofo] interrogato da un tale disse/rispose». Tale tendenza dialogica, a parere di Gemoll, può essere considerata caratterizzante:

convertidos en sentencias y refranes»²⁰. L'originalità rivendicata dall'autore nella dedica: quella di essere il primo a fornire una «recopilación de sentencias y dichos notables de españoles», viene dunque conseguita con il ricorso alle cronache storiche e alla tradizione orale, oppure sostituendo i veri protagonisti di apoftegmi antichi o di narrazioni moderne con personaggi spagnoli o, ancora, facendo pronunciare a questi ultimi sentenze e proverbi comuni. Il fenomeno è facilmente osservabile comparando alcune sequenze simili della *Floresta Española* e del *Libro primero de Los cien tratados*, dove Melchor de Santa Cruz: «presenta [la secuencia] en la Floresta como apotegma, merced a anteceder la sentencia de una fórmula introductoria de dicción, mientras que en Los cien tratados lo hace como simple sentencia, al no ponerle dicha fórmula introductoria»²¹. Chevalier giudica la *Floresta Española* come una compilazione in cui si trovano mescolati facezie ed apoftegmi, nel senso che in essa l'assunto serio è ampiamente affiancato da un contenuto divertente: «una obra en gran medida original: una colección de apotegmas cuyo contenido busca, sobre todo, provocar hilaridad»²². Da questo punto di vista egli considera come antecedenti le opere di Timoneda; più precisamente *El sobremesa Y Alivio de caminantes* (Saragozza, 1563) e il *Buen Aviso y Portacuentos* (Valencia, 1564), nelle quali si mescolano il sentenzioso e il giocoso: «El apotegma también era en estas colecciones del escritor valenciano la forma secuencial predominante, pero no era, como en la Floresta, prácticamente la secuencia exclusiva»²³. Una differenza è riscontrabile anche per ciò che concerne la disposizione della materia: mentre Timoneda segue la semplice successione numerica, ad imitazione delle compilazioni latine di facezie, Melchor de Santa Cruz

solitamente ci si trova in presenza di due persone, «eine, die fragt, und eine, die antwortet, eine, die reizt, und eine, die gereizt erwidert». Come varianti, si può verificare che la prima si trovi a parlare in nome o in presenza di molti, ovvero la seconda monologhi contraddicendo vivacemente l'opinione di un interlocutore non presente; M. BERGONZINI, L'apotegma tra retorica e letteratura: definizione lessicografica e analisi componenziale. Il contributo della filologia portoghese allo studio della chreia e della tradizione patristica, in *Linguistica e Filologia*, 23, (2006). Si veda anche Wilhelm GEMOLL, *Das Apophthegma, Literarhistorische Studien*, Wien, Hölder-Pichler-Tempsky, 1924.

²⁰ Ibidem, XXXIII.

²¹ Rimando ai precisi riferimenti testuali riscontrati da CHEVALIER; *Floresta Española*, ed. cit., XXXIII e nota 4. Gli apophthegmata di contenuto moralizzante, secondo il canone delle raccolte attribuite a Plutarco, a parere di Chevalier, seguono sostanzialmente due schemi di base: Il primo, «Con una sucinta presentación, y, a veces, un corto epílogo contiene: a) un dicho grave o agudo de un personaje o personajes en una determinada ocasión; b) la respuesta (suele ser arguta responsio) de un personaje o personajes a una interpelación previa. En este caso se puede dar una situación de mayor amplitud coloquial, aunque sin superar los quatro o seis parlamentos». Il secondo schema: «Encierra un dicho expuesto como dicción habitual del personaje que lo enuncia. No suele llevar ni prólogo ni epílogo»; Ibidem, XXXI.

²² Ibidem, XXXIV.

²³ Ibidem, XXXIV.

opta per un ordinamento sostanzialmente tematico, secondo una classificazione ad status, in cui, occasionalmente, si riscontrano anche serie di apoftegmi attribuiti allo stesso personaggio²⁴. Pur servendosi della struttura apoftegmatica, la Floresta del toledano può essere addirittura considerata come una miscellanea della acutezza verbale espressa dal XVI secolo spagnolo e, da questo punto di vista, si può dire che costituisca un'opera anticipatrice della celebre *Agudeza y arte de ingenio* di Baltasar Gracián, appartenente al secolo successivo. Dopo aver ricordato l'eccellenza di detti che, nella loro brevità, contengono notabili sentenze, scrive infatti Melchor de Santa Cruz nella sua dedica: «De más de esto, no es sola una virtud, sino muchas, la que en ello se considera; porque unos han de ser graves y entendidos; otros, agradables y apacibles; otros, donosos, para mover a risa; y otros, que lo tengan todo. Otros hay metaforizados [...] Otros tienen su sal en las diversas significaciones de un mismo vocablo [...]»²⁵. Frequentemente, tale acutezza si forma su alcune figure di base come il soprannome o l'equivoco, e su processi stilistici semplici come l'applicazione maliziosa di citazioni e giochi di parole per dissociazione, che rimettono ad un divertimento ingegnoso attivamente praticato nella Spagna del XVI secolo: «el motejar». Il mote, che costituisce molto spesso il nucleo di cuentecillos aggressivi, come pratica sociale molto diffusa all'epoca, assume correntemente la forma «de una frase picante que zahiere a una persona burlando de un defecto suyo, físico o moral (o de un aspecto suyo que se considera como defecto), o de una conducta suya»²⁶. Inoltre, il cuentecillo sembra sviluppare ludicamente la forma apoftegmatica; esso è definito da Chevalier in questi termini: «Circulan por la España áurea cantidad de relatos muy breves, frecuentemente de forma dialogada, que suelen concluir con una réplica aguda (o con una bobada), pero que en uno y otro caso producen (o intentan producir) efectos jocosos. La intención moral, frecuente en el apotegma, no siempre ausente del refrán, se borra por completo del cuentecillo»²⁷.

La spiegazione di tale fenomeno sembra derivare dal significato assunto dall'apoftegma in ambito iberico, che Chevalier ricava dalla consultazione e dal

²⁴ Il modello ispiratore nella scelta di tali status potrebbe essere stato il *Tractatus quartus et ultimus de honestis ludis et iocis*, ultima parte della *Mensa Philosophica* pubblicata probabilmente attorno al 1470, opera di grande diffusione nel Rinascimento e ben conosciuta dall'autore; *Ibidem*, XXXV.

²⁵ *Ibidem*, 4.

²⁶ L'esempio fornito è raccolto da Luis de Pinedo: «A un pequeño que dijo que veía poco: Eso será quando vos miráis en el espejo»; *Ibidem*, XIX. Sulle opere di riferimento, sui difetti (motejar de asno y de necio, de cristiano nuevo, de avariento, de cobarde, de loco, de ladrón, de pobre, de mala mujer, etc.), sulle categorie sociali prese di mira (médicos, frailes, leguleyos, alguaciles, enamorados, casados, etc.), rimando a *Ibidem*, XXXVI-XLI e XIX-XXIV; segnalo anche: M. CHEVALIER, *Quevedo y su tiempo*, Barcelona, 1982.

²⁷ M. CHEVALIER - P. CUARTERO, *Floresta Española*, ed. cit., XIV.

confronto delle accezioni proposte dai dizionari francesi e spagnoli dell'epoca. La definizione data da Pierre Richelet nel *Dictionnaire des mots e des choses* (1680) è questa: «C'est un sentiment vif et court sur quelque sujet ou une réponse prompte et subtile qui cause le ris et l'admiration». A tale significato acuto attribuito all'apoftegma si giustappone però quello sentenzioso e moraleggiante espresso da Antoine Furetière nel *Dictionnaire universel* (1690), come «Parole sentencieuse ou remarquable qui est dite par quelque personne illustre en naissance ou en savoir». La contrapposizione emerge effettivamente nell'opinione di padre Bouhours che riprende aspramente Nicolas Perrot d'Ablancourt per aver affermato che la parola greca apoftegma sia assimilabile in francese al significato di bon mot²⁸: «L'apophtegme va plus à exprimer la grandeur de l'âme et ses sentiments que la finesse de l'esprit ou la vivacité de l'imagination [...]. Il est de lui-même sérieux et grave, digne d'un héros ou d'un philosophe». In ambito francese si sarebbe dunque rifiutata l'alleanza dell'eroico, o anche semplicemente del didattico, con l'acuto e valorizzato il contenuto sentenzioso-morale dell'apoftegma, riservando l'uso del termine ai detti degli antichi. In modo differente avrebbero interpretato gli spagnoli, stando alla definizione dei *dictamina* Covarrubias: «una sentencia breve dicha con espíritu e agudeza, por persona grave y de autoridad», e del *Diccionario de Autoridades*: «sentencia breve, dicha con agudeza por persona grave». Preoccupandosi di non esasperare questa distinzione di costumi letterari, tuttavia Chevalier segnala il verificarsi di un fenomeno chiaro: gli spagnoli non sembrano esitare a raccogliere apoftegmi moderni, in particolare dei loro sovrani e capitani, dissolvendo il legame tra l'apoftegma e l'antichità. Melchor de Santa Cruz, ad esempio, nella dedica si meraviglia che ancora nessuno in patria si sia occupato di raccogliere debitamente le illustri parole dei conterranei, accennando addirittura alla loro superiorità: «como no tengan menos agudeza y donaire, ni menos peso o gravedad, que los que en libros antiguos están escritos, antes en parte creo que son mejores»²⁹. In realtà, il processo si era già spinto oltre, secondo Chevalier: gli spagnoli non hanno avuto il timore di «metamorfosar el apotegma alterando su estatuto. No tiene ya dictor concreto, ni lo necesita. De dicho atribuido a persona determinada pasa a ser frase anónima y vale por refrán o cosa parecida»³⁰. Al fine

²⁸ Nella Prefazione del suo florilegio, *Les apophtegmes des anciens* [...], che ho consultato nell'edizione di Parigi, chez Tomas lolly, 1664, in realtà d'Ablancourt aggiunge: «[L'A.] est un sentiment vif e court sur quelque sujet, ou une réponse prompte e aigue, qui cause le ris ou l'admiration. De là naist la grande distinction des Apophtegmes, en ce qui sont graves ou sentencieux, e en ce qui sont purement plaisants, que j'ay observée à dessein, parce que le melange du serieux e du ridicule, a quelque chose de monstrueux qui choque le bienséant [...]

²⁹ M. CHEVALIER - P. CUARTERO, *Floresta Española*, ed. cit., 3.

³⁰ Le definizioni e questa citazione in M. CHEVALIER - P. CUARTERO, *Floresta Española*, ed. cit., X-XII.

di mostrare tale duttilità, egli riproduce un esempio tratto da El Sobremesa di Juan de Timoneda, la cui ambientazione sembrerebbe suggerire una derivazione orale, mentre si tratta della trasformazione di un detto di Diogene che l'autore aveva certamente letto nella traduzione erasmiana di Támara o nella Silva di Mexía: «Un mochacho que su madre tenía fama de hacer placer y pasar la deshonesto vida, tiraba piedras hacia unos gentileshombres que estaban parados al sol, por ser de invierno. Al cual, por verle tan mal criado, dijo el uno de ellos: Está quedo, rapaz, que por dicha darás a tu padre»³¹. Diogene, Alessandro Magno, Alfonso V, nelle narrazioni di Timoneda vengono sostituiti da personaggi anonimi: «un gran decidor, un rey, un señor de salva», con la conseguenza che il racconto si avvicina al tempo del lettore e al suo ambiente sociale: «El relato se va actualizando (De la misma manera procede el autor de la Floresta)»³². Nonostante qualche eccezione, invece, i compilatori francesi preferirono separare rigorosamente l'antico e il moderno, riportando l'apoftegma senza alterarlo e secondo l'attribuzione data da Plutarco o Valerio Massimo: «Los franceses renacentistas y barrocos no crean apotegmas. Los barrocos han de crear máximas, que son otra cosa»³³. Nel 1728 vennero pubblicate a Madrid due edizioni della Floresta Española: una di esse è costituita dalla continuazione operata dall'editore Francisco Asensio, dal titolo Floresta Española y hermoso ramillete de agudezas, motes, sentencias y graciosos dichos de la discreción cortesana³⁴.

L'evoluzione estetica generatasi in ambito iberico mi pare trovi conferma in alcune affermazioni della critica letteraria del primo Novecento relative al racconto di Cervantes El Licenciado Vidriera. Riallacciandosi alle considerazioni svolte da Francisco A. Icaza³⁵, Bataillon, sulla base del carattere sentenzioso che assume la pazzia del protagonista Tomás Rodaja, definisce il cuento cervantino: «un saboroso anecdótico, suprema flor de la literatura de apotegmas puesta de moda por el erasmismo»³⁶. Tale predilezione di Cervantes per la breve scena drammatica permette di relazionare la sua produzione novellistica con le compilazioni apoftegmatiche sopra citate e, a parere di Narciso Alonso Cortés, l'origi-

³¹ M. CHEVALIER - P. CUARTERO, *Floresta Española*, ed. cit., XII.

³² M. CHEVALIER - P. CUARTERO, *Floresta Española*, ed. cit., XIII.

³³ *Ibidem*, LVIII.

³⁴ *Ibidem*, LVIII.

³⁵ Si veda l'introduzione di Icaza all'edizione da lui curata delle *Novelas ejemplares* di Cervantes cui appartiene El Licenciado Vidriera, a proposito della quale afferma con decisione: «Para mí, digan lo que quieran los inspiradores y los copistas de Navarrete, no es sino un pretexto de Cervantes para publicar sus Apotegmas»; F. A. de ICAZA, *Las «Novelas ejemplares» de Cervantes*, Madrid, 1915, 168.

³⁶ M. BATAILLON, *Erasmus y España*, ed. cit., 779. Anche «cierta conversación de Don Quijote y su escudero en el camino del Toboso ofrece un buen ejemplo de aquello que su novela toma de la literatura humanística, a la cual sobrepasa en cien codos»; M. BATAILLON, *Erasmus y España*, ed. cit., 781.

ne del menzionato racconto deve essere rintracciata proprio nel gusto ingegnoso dell'epoca: «y a poco que se repare se echará de ver que entre Las seycientas apotegmas, del jurado cordobés Juan Rufo, o los Cuentos que notó Don Juan de Arguijo³⁷, y El Licenciado Vidriera de Cervantes, no hay más diferencia que la que puede existir entre una serie de dichos ingeniosos, sueltos e independientes, y los mismos dichos enlazados entre sí bajo una ficción común»³⁸.

In effetti, l'opera di Rufo risponde pienamente all'accentuato interesse per l'espressione acuta delle due ultime decadi del XVI secolo, che prelude alla piena affermazione dell'estetica barocca. La sua definizione si conforma a quella concezione: «El nombre de Apotegma es griego [...] Trujole en nuestra lengua, con la autoridad de graves escritores, la necesidad que había deste término, porque significa breve y aguda sentencia, dicho y respuesta, sentido que con menos palabras no se puede explicar sino es usando desta»³⁹. Dedicata a Filippo III e pubblicata nel 1596, essa presenta negli apoftegmi riferimenti contestuali abbastanza precisi che consentono di pensare ad una raccolta che, mantenutasi a lungo manoscritta, si sia costituita gradualmente mediante continue aggiunte sin dagli anni giovanili dell'autore. Nonostante il titolo indichi un numero diverso, la personale compilazione di Rufo è costituita di 707 apoftegmi, e anche tale discordanza, che lo costringe ad una nota esplicativa, si deve probabilmente attribuire ad un'ulteriore revisione seguita alle licenze di pubblicazione. Rispetto alla Floresta di Melchor de Santa Cruz, Alberto Bleuca sottolinea anzitutto il carattere individuale de Las Seicentas apotegmas: «Rufo compone una obra individual que aun cuando pretenda ser útil al lector, es, por encima de todo, una exaltación del ingenio (de su propio ingenio por supuesto)»⁴⁰. Dal punto di vista strutturale, deve essere segnalata la mancanza di una qualsiasi organizzazione tematica o alfabetica, mentre va soprattutto sottolineata la consistente presenza dell'apoftegma morale⁴¹. Rispetto al grande successo della Floresta Española, la compilazione di Rufo cadde nel quasi completo silenzio editoriale fino all'apparizione dell' *Arte de Ingenio* di Gracián che, citandolo

³⁷ Alberto Bleuca cita come assimilabili anche il Liber facietiarum et similitudinum Ludovici de Pinedo et amicorum e i Cuentos de Garibay; J. RUFO, *Las seiscientas apotegmas*, ed. cit., XXII e nota 38.

³⁸ Miguel de CERVANTES SAAVEDRA, *El Licenciado Vidriera*, ed. prólogo y notas de N. Alonso Cortés, Madrid, 1916, X.

³⁹ J. RUFO, *Las seiscientas apotegmas*, ed. cit., 13.

⁴⁰ J. RUFO, *Las seiscientas apotegmas*, ed. cit., XXXI-XXXII. Nella dedica l'autore scrive: «[...] puse en ejecución el sacar a luz este breve compendio, aunque de parte de las Apotegmas es el más largo que se ha visto de uno solo»; J. RUFO, *Las seiscientas apotegmas*, ed. cit., 5.

⁴¹ Quest'ultima caratteristica avvicinerrebbe maggiormente, secondo Bleuca, la compilazione di Rufo alla raccolta di Erasmo e a Plutarco, piuttosto che alla Floresta di Melchor de Santa Cruz. Rimando all'analisi del contenuto degli apoftegmi in J. RUFO, *Las seiscientas apotegmas*, ed. cit., XXXIII-XXXVIII.

continuamente, fu il grande scopritore e valorizzatore del jurado di Córdoba⁴².

Oltre all'enorme diffusione, già a partire dal XIV secolo, della glossa di versi propri o altrui, Blecua riscontra nell'attitudine ingegnosa di Rufo la maturazione di quella concezione esistenziale e di quel comportamento sociale che avevano preso le mosse nelle occasioni mondane delle corti rinascimentali, le quali avevano idealizzato il tipo umano descritto minuziosamente nel Cortigiano da Baldassar Castiglione. Una delle qualità inerenti al perfetto uomo di corte era costituita esattamente dalla capacità di saper raccontare con discrezione aneddoti e nel pronunciare detti acuti⁴³. Tale considerazione critica può essere verificata, forse ancor più significativamente tenuto conto dell'assenza di una corte portoghese nostalgicamente evocata, nelle concezioni espresse dai protagonisti della *Corte na aldeia* di Francisco Rodrigues Lobo, pubblicata nel 1619. Costituita da sedici dialoghi didattici riguardanti le abitudini cortigiane, essa è considerata il miglior punto di riferimento per lo studio della formazione dell'estetica barocca portoghese⁴⁴. Nel Dialogo XI, «Dos contos e ditos graciosos e agudos na conversação», il letterato Doutor istruisce i suoi interlocutori dapprima sui diversi tipi di narrazioni galanti: «São esses contos de três maneiras: uns, fundados em descuidos e desatentos; outros, em mera ignorância; outros, em enganos e sutileza»⁴⁵. Dopo che ognuno dei partecipanti ha esemplificato con una propria breve narrazione la tipologia indicata, l'interesse didattico si sposta sulle differenti mo-

⁴² Alcuni apoftegmi di Rufo furono in seguito riprodotti od utilizzati da altre raccolte, come gli Apophthegmas in romance di fray Tomás de Llamazares edita a Lione nel 1670 [Nel prologo al lettore dell'edizione che ho consultato nella Biblioteca Nazionale di Lisbona l'autore cita la definizione di apoftegma fornita da Rufo, aggiungendo: «Pero ya se usa del nombre en más lata significación, exornando, o ponderando las sentencias y dichos que se celebran por notables y excelentes»], dalla portoghese Coleção Política de Apothegmas ou ditos sentenciosos di Pedro José Supico de Morais (1718), e soprattutto da Francisco Asensio nella seconda parte della sua continuazione della Floresta Española pubblicata nel 1730; J. RUFO, *Las seiscientas apotegmas*, ed. cit., XLII-XLVI.

⁴³ J. RUFO, *Las seiscientas apotegmas*, ed. cit., XXIII-XXV. Guarito dalla pazzia grazie all'intervento di un religioso dell'Ordine di San Geronimo, il licenciado si ripresenta a corte per offrire le sue competenze ricavate dai seri studi effettuati, ma nessuno lo ascolta, al contrario di ciò che era avvenuto nei due anni in cui, ritenendosi fatto di vetro e perciò chiamato Vidriera, era stato protetto e nutrito, sempre circondato da una moltitudine desiderosa di ascoltare le sue acute enunciazioni responsive rivolte ad ogni categoria sociale. Egli lascia la corte per raggiungere le Fiandre e guadagnarsi da vivere come soldato, con «las fuerzas de su brazo, pues no se podía valer de las de su ingenio». Lasciando la Spagna egli pronuncia la sua ultima riflessione sentenziosa: «Oh Corte que alargas las esperanzas de los atrevidos pretendientes y acortas las de los virtuosos encogidos, sustentas abundantemente a los truhanes desvergonzados y matas de hambre a los discretos vergonzosos!»; Miguel de CERVANTES, *Novelas Ejemplares*, edición, introd. y notas de J. B. Avallé-Arce, Madrid, 1982, II, 144.

⁴⁴ J. A. SARAIVA - Ó. LOPES, *História da Literatura portuguesa*, Porto, 1985, 421-422.

⁴⁵ F. Rodrigues LOBO, *Corte na aldeia e noites de inverno*, pref. e notas de A. Lopes Vieira, Lisboa, 1959, 214.

dalità delle espressioni sentenziose. Anzitutto, vengono enunciate le due accezioni veicolate dallo stesso termine, in base alle quali si delinea una precisa e cosciente distinzione: «dito, na significação Portuguesa, tomamos por cousa ben dita, ou seja grave, como o são as sentenças, ou aguda e maliciosa, como são as de que agora tratamos». La denominazione deriva dal fatto che l'espressione è costituita da una sola o da poche parole, siano esse «de entendimento, de graça, ou de malícia». Rinunciando però a trattare delle sentenze morali, il letterato spiega in che modo si possano presentare i detti acuti: «consistem em mudar o sentido a uma palavra para dizer outra cousa, ou em mudar alguma letra ou acento à palavra para lhe dar outro sentido, ou em um som e graça com que nas mesmas cousas muda a tensão do que as diz». Le novità veicolate da tali ingegnosità possono raggiungere il punto di massima efficacia e diletto mediante la forma dialogica: «os mais engraçados e excelentes [ditos] são os de resposta, porque além de estas serem mais apressadas, e tão de repente que tomam entre portas o entendimento, têm materias sem suspeita nas perguntas»⁴⁶. È certamente in riferimento a questi passi della Corte na aldeia, in cui Pinto de Castro ravvisa la prima definizione dell'acutezza data in Portogallo⁴⁷, che Baltasar Gracián, nella Tercera parte de *El Criticón*, crisi XII, celebra l'opera esortando i propri lettori a conoscerla: «Miradle y leedle, que es la Corte en aldea del portugués Lobo»⁴⁸.

Nova Floresta

L'abitudine già rinascimentale di costituire compilazioni di frasi e sentenze alfabeticamente ordinate, alle quali gli eruditi umanisti potevano ricorrere per le loro citazioni⁴⁹, viene prontamente adattata dai predicatori posttridentini alle specifiche finalità dell'attività sermocinale che, in misura sempre crescente, nel corso del XVII secolo si estende a tutte le cerimonie della vita pubblica ed ai momenti più significativi dell'esistenza privata delle persone eminenti. A tale scopo, si redigono vaste raccolte di luoghi comuni, per lo più manoscritte, ad uso delle

⁴⁶ Le tre ultime citazioni in *Ibidem*, 222.

⁴⁷ A. Pinto de CASTRO, *Retórica e teorização literária em Portugal*, Coimbra, 1973, 77.

⁴⁸ B. GRACIÁN, *Obras completas*, a cura di Arturo del Hoyo, Madrid, 1967, 1007.

⁴⁹ Oltre a costituire un prezioso ausilio alla memoria erudita, i Libri Locorum o Libri Sententiarum del XVI secolo, nel meditato ordine in cui facevano succedere titoli e sottotitoli, appagavano anche il gusto enciclopedico dell'epoca. Secondo Melantone, i luoghi comuni erano «as formas e as regras das coisas», esprimevano cioè l'esatta e meditata gerarchia delle nozioni corrispondente a quella universale; Álvaro Júlio da Costa PIMPÃO, *André Eboense e o seu livro de «Sentenças e Exemplos»*, in *Escritos diversos*, Coimbra, 1972, 398.

diverse comunità religiose⁵⁰, di cui la più utilizzata fu quella del gesuita Antoine de Balinghem, *Scriptura Sacra in locos communes morum et exemplorum novo ordine distribuita; commodiore quam hactenus Methodo ad usum Concionatorum digesta cum interpretatione difficiliorum Quibus praeponitur praeformatio duplex ad eosdem*⁵¹.

Per ciò che specificamente concerne le collezioni di sentenze e di apoftegmi, in ambito portoghese si riscontra, ancora in lingua latina, una raccolta di frasi memorabili pronunciate da personalità greche e latine, autori sacri e personaggi illustri, pubblicata a Lione (1557) con il titolo *Sententiae et Exempla, ex probatissimis quibusque scriptoris collecta [...]*⁵², opera di un certo Andreas Eborensis Lusitanus, spesso identificato col celebre umanista André de Resende. Júlio Da Costa Pimpão l'attribuisce invece ad André Rodrigues da Veiga, ricco commerciante operante a Lisbona, ma originario di Évora, il quale l'avrebbe redatta ampliando, nel tempo libero dagli affari, i suoi quaderni scolastici di luoghi comuni⁵³: in un epigramma proemiale il compilatore confessa di aver desiderato cogliere «nos vastos prados do saber humanístico, com todo o cuidado, tal como a abelha os meles nos bosques e jardins, aquelas flores⁵⁴ que haviam de deleitar e instruir

⁵⁰ Un eccellente esempio della graduale trasformazione delle collezioni rinascimentali è rappresentato dalla *Summa praedicatorum, ex omnibus locis communibus locupletissima*, del francescano portoghese Frei Felipe Dias, pubblicata a Salamanca nel 1586, che ebbe numerose edizioni di poco successive. In essa, i frammenti sentenziosi, ripresi dalla Sacra Scrittura, dai Padri della Chiesa ed in numero minore da autori profani, non si proponevano ancora come veri e propri concetti predicabili, tuttavia il testo forniva una serie di istruzioni pratiche e facili in vista della loro formulazione; A. Pinto CASTRO, *Retórica e teorização literária em Portugal*, ed. cit., 62.

⁵¹ Duaci, ex officina typographica Balthazaris Belleri, 1621; A. Pinto de CASTRO, *Retórica e teorização literária em Portugal*, ed. cit., 134 e nota 181.

⁵² Alcune indicazioni bibliografiche di Antonio Nicolás e di Barbosa Machado, che riferiscono di altre intitolazioni dell'opera, inducono a pensare che la prima edizione abbia avuto luogo a Coimbra nel 1554; A. J. da Costa PIMPÃO, *André Eborense e o seu livro de «Sentenças e Exemplos»*, ed. cit., 395-397.

⁵³ L'utilizzo pedagogico del luogo comune era stato concepito nei collegi umanistici, dove il momento conclusivo della lezione quotidiana consisteva nel far sottolineare all'alunno «um exemplo, um pensamento devoto, ou relativo aos bons costumes, à virtude». Disponendo metodicamente in adeguate rubriche il materiale selezionato, questi «entesourava sabedoria para a vida e daí a possibilidade de o acrescentar e enriquecer». Riguardo a tale metodo didattico, Pimpão riprende una testimonianza utilizzata da Paul PORTEAU, *Montaigne et la vie pédagogique de son temps*, Paris, 1935; A. J. da Costa PIMPÃO, *André Eborense e o seu livro de «Sentenças e Exemplos»*, ed. cit., 397-398.

⁵⁴ Ben si intende la derivazione del termine florilegio. Del resto, la metaforizzazione è piuttosto antica e risale almeno al poeta lirico Simonide di Ceo (556-468 ca. a. C.); PLUTARCO, *L'arte di ascoltare*, a cura di Giuliano Pisani, Milano, 1995, 85. Citando il Pratum Spirituale di Giovanni Mosco, Paolo ODORICO nota che «l'ape e il prato sono termini ricorrenti [anche] nel linguaggio letterario medievale; P. ODORICO, *Il prato e l'ape. Il sapere sentenzioso del monaco Giovanni*, Wien, 1986, XI. Ricordo inoltre lo sviluppo allegorico compiuto da Thomas de Cantimpré nel Bonum universale de apibus,

o seu leitor». I due volumi che costituiscono il florilegio ebbero una straordinaria diffusione europea, ancora all'inizio del secolo successivo e soprattutto in Francia: il primo era dedicato ai padri Domenicani di Lisbona, ed il secondo al celebre Provinciale di quell'ordine in Portogallo, frei Luís de Granada, «com o encarecimento de uma elogiosa Epístola e pela qual se vê quanto a obra ficou a dever ao incentivo do Dominicano espanhol»⁵⁵.

Tenuto conto della conoscenza e dell'utilizzo della lingua castigliana durante il lungo periodo di dipendenza politica da quella corona, in Portogallo l'unica raccolta apotegmatica em romance⁵⁶, che risulti comparabile per importanza con la menzionata tradizione spagnola, è la *Nova Floresta*, ou *Sylva de vários apotegmas*, e ditos sentenciosos espirituaes e moraes; com reflexoens em que o útil da doutrina se acompanha com o vario da erudição assim divina como humana. Tomo I. Lisboa por Valentim da Costa Deslandes Impressor del Rey. 1706. 4⁵⁷, composta da Manuel Bernardes, membro della Congregazione dell'Oratorio di Lisbona⁵⁸.

Nell'introduttorio commento che segue l'Apotegma Ante-primeiro, Bernardes definisce e caratterizza il genere della propria opera: «nos anos atrasados havia recolhido vários Apotegmas (isto è ditos breves e sentenciosos de varões illustres), porque me agradava achar neles uns como cânones, ou regras familiares e domésticas, que, penetrando o ânimo com sua breve agudeza, desatam ligeiramente os nós dos negócios ou lances duvidosos [...]»⁵⁹. Successivamente, egli ne spiega la genesi strutturale: [Foi discuriosidade minha não citar as fontes donde as tirava; porém naquele tempo não meditava o uso delas público, senão somente o meu particular, e asseguro ao leitor que não são inventadas nem adulteradas por mim]⁶⁰. Pareceu-me, pois, dá-los a luz, e utilidade pública, em volume pequeno. Porém

composto probabilmente tra il 1256 e il 1263, su cui: Thomas de CANTIMPRÉ, *Les exemples du «Livre des abeilles»: une vision médiévale*, Présentation, trad. e commentaire par Henri Platelle, Turnhout, 1997.

⁵⁵ Le due ultime citazioni in A. J. da COSTA PIMPÃO, *André Eborense e o seu livro de «Sentenças e Exemplos»*, ed. cit., 390. Sul collectore fray Luis de Granata rimando alla nota 6.

⁵⁶ Specificazione che riprendo dal titolo di un'ulteriore raccolta spagnola, già del XVII sec.: *Apothegmas en romanze, notables dichos y sentencias de Sanctos Padres de la Iglesia, de Philosophos y otros Varones Ilustres; observados por el P. F. Thomas de Llamazares, de la Orden de San Francisco [...] En Leon de Francia: a costa de Ivan Antonio Hugueta, y Guillermo Barbier, 1670, che ho consultato presso la B.N. di Lisbona.*

⁵⁷ Tomo 2. Ibi pelo dito Impressor. 1708. 4. Tomo terceiro. Ibi na Officina Real Deslandeziana. 1711. 4. Tomo quarto. Ibi por Jozè Antonio da Silva. 1726. 4. Tomo quinto. Ibi pelo dito Impressor. 1728. 4.

⁵⁸ Sul costituirsi del sodalizio portoghese e sul rapporto con la Congregazione romana di San Filippo Neri, segnalo il mio articolo: *La fondazione dell'Oratorio portoghese*, in *Annales Oratorii*, 4, (2005), 73-85.

⁵⁹ (N.F., I, 2).

⁶⁰ (N.F., I, 3-4); per maggiore coerenza, mi è sembrato pertinente anticipare questa proposizione rispetto alla sua reale posizione nel commento: per questo motivo è posta tra parentesi quadre.

depois, por conselho de algumas pessoas entendidas, lhes fiz suas reflexões, nas quais achando ao revê-las mais substância que nos mesmos Apotegmas, não duvidei acrescentá-las também por conselho alheio. Donde veio a mudar-se o acessório em principal e pedir muitos volumes de quarto o que a princípio intentava fosse um só de oitavo»⁶¹.

La diffusa abitudine di estrarre ad uso personale luoghi comuni⁶² da numerose fonti, che sfortunatamente in tal caso non è possibile ricostruire per discorsività del collectore, permette di evidenziare una delle prospettive genetiche dell'apoftegma: quella della sua estrapolazione da un contesto narrativo più ampio, spesso congiunta alla rielaborazione di un resoconto sintetico di alcuni elementi circostanziali che inquadrano la risposta presentata come esemplare. Questo processo appare chiaramente evidenziato da Bernardes nel caso dell'apoftegma De S. Filemon, martir, «farsante, chocarreiro e tangedor de frautas, convertido depois maravilhosamente à fê de Cristo, esbofeteado por principios dos seus tormentos», tratto dall'exemplum relativo, che narra di alcuni martiri della persecuzione diocleziana⁶³. All'interno del racconto esemplare, dando luogo ad una pausa, l'affermazione metanarrativa di Bernardes mi sembra estremamente significativa e chiara: «E aqui passou o que acima referimos no Apotegma»⁶⁴.

L'attitudine compilatoria ribadisce peraltro il legame degli apoftegmi bernardesiani con la concezione biografica di tradizione classica, iniziata con gli Apomnemoneumata (Memorabili) di Senofonte ed esplicitamente riferita da Plutarco nelle *Vite* e nella lettera dedicatoria dei Regum et imperatorum apophthegmata offerti all'imperatore Traiano. Iniziando la *Vita di Alessandro* (1, 1), considerata la mole delle fonti storiche, egli chiede ai lettori di non criticarlo se non potrà raccontare tutto, né scendere nei particolari, dovendo essere necessariamente succinto: [1, 2] «Il fatto è che non scrivo storia [historia], ma biografia [bíos]. Non è che nei fatti più celebrati ci sia sempre una manifestazione di virtù o di vizio, ma spesso un breve episodio, una parola, un motto di spirito mettono alla luce il carattere [umano] molto meglio che non battaglie con migliaia di morti, grandissimi

⁶¹ (N.F., I, 2-3)

⁶² Melantone chiamava lugares comuns tutto ciò che si riferiva alle problematiche civili e spirituali dell'uomo: «provérbios, fábulas mitológicas, anedotas, comparações ou máximas que digam respeito à virtude, à piedade, à ética e aos bons costumes, definições, apotegmas, adagios antigos e modernos, para serem utilizados no momento próprio pelo seu possuidor»; A. J. da Costa PIMPÃO, *André Eborense e o seu livro de «Sentenças e Exemplos»*, ed. cit., 399. A proposito delle ottave lusiadi sobre o desconcerto do mundo, lo studioso portoghese definisce e immagina Camões esattamente come «um filósofo debruçado» su di una colectânea di tal genere; A. J. da Costa PIMPÃO, *André Eborense e o seu livro de «Sentenças e Exemplos»*, ed. cit., 400.

⁶³ (N.F., I, 69-87).

⁶⁴ (N.F., I, 77).

schieramenti di eserciti, assedi di città»⁶⁵. Tale concezione esemplare, ripresa in ambiente latino dai *Factorum et Dictorum memorabilium* libri IX di Valerio Massimo e assimilata dalla speculazione cristiana già con gli *Apophthegmata Patrum*, aveva alimentato la narrativa e la religiosità medievale fino ad essere recuperata dall'erudizione umanista: messa in discussione dal movimento protestante, essa fu coscientemente ripristinata e pedagogicamente diffusa in epoca posttridentina e barocca, mediante la narrazione delle *Vite dei Santi* e di altri illustri difensori della fede cattolica.

Dalle parole di Bernardes, si ricava inoltre che la struttura generale della *Nova Floresta* non può essere considerata il frutto di un progetto geneticamente unitario, ma piuttosto il risultato di un susseguirsi di fasi redazionali non del tutto omogenee. Se un primo momento extratestuale può essere riconosciuto nella raccolta di utilizzo personale, la seconda di queste fasi, già testuale, deve essere considerata la volontà di pubblicazione degli apoftegmi sotto forma di una collezione di piccole dimensioni: «dá-los a luz, e utilidade pública, em volume pequeno»⁶⁶. Il terzo momento costruttivo è costituito dalla redazione di brevi riflessioni sugli apoftegmi stessi, «por conselho de algumas pessoas entendidas», a cui ha fatto seguito la redazione definitiva, intesa ad amplificare e a fissare il contenuto spirituale del commento apoftegmatico, «também por conselho alheio». Questi suggerimenti e sollecitazioni dovevano certamente provenire dai superiori e dai confratelli della Congregazione dell'Oratorio⁶⁷; è sufficiente ricordare i tre motivi che spingevano Bernardes all'attività letteraria, menzionati nel prologo rivolto al benevolo lettore dell'opera *Luz e Calor*: «O primeiro foi obedecer aos que estão em lugar de Deus; o segundo, temer a conta do talento (ainda que limitado) se o não pusesse a logro; o terceiro suprir, pelos voos da pena, os passos que por meus achaques não posso dar nas Missões que mandam os Estatutos da minha Congregação»⁶⁸. Dell'intero processo rimane una traccia formalmente chiara qualora venga esaminata la lunghezza presentata dal commento ai singoli apoftegmi nei cinque volumi che costituiscono l'opera: quella che ho ipotizzato come terza fase

⁶⁵ PLUTARCO, *Vite*, Torino, 1996, IV, 325.

⁶⁶ Considerata la piccola consistenza della raccolta, è probabile che in questa fase l'opera non fosse ancora ordinata «por lugares comuns do Abecedário», e che tale organizzazione sia stata introdotta solo in una fase successiva; circostanza che potrebbe aver anche comportato una scelta degli apoftegmi da inserire nei titoli alfabetici stessi.

⁶⁷ Bartolomeo do Quental, fondatore e Preposito della Congregazione mori nel 1698.

⁶⁸ M. BERNARDES, *Luz e Calor*, ed. cit., II: l'oratoriano illustra l'importanza dell'obbedienza citando le parole del vescovo Sidónio: «Quando quem escreve é mandado, não olha tanto para o seu préstimo quanto para o seu obséquio (Lib. 30. Moral., c. 18). L'evangelizzazione missionaria, regolata negli Statuti N. 15 e N. 16, è uno dei compiti obbligatori dei padri dell'Oratorio portoghese. La redazione completa degli Statuti in J.S. da Silva DIAS, *A Congregação do Oratório de Lisboa. Regulamentos Primitivos*, Coimbra, 1966, 5-38.

elaborativa mi pare legittimamente riscontrabile a partire dall'apoftegma XII Do p. João Patrício, da Companhia de Jesus del Título III (Estado Religioso, Vocação) del V volume. Da questo punto, si ha infatti una riduzione rilevante dell'estensione riflessiva, mediamente ad una pagina, rispetto alla compiuta elaborazione offerta nei precedenti quattro volumi: in particolare, si assiste spesso alla totale mancanza o dello sviluppo argomentativamente deduttivo o dell'illustrazione narrativo-esemplare. Probabilmente, attorno al 1708, al momento dell'insorgere della decadenza senile che ridusse Bernardes «ao inocente estado de menino»⁶⁹, egli non aveva ancora svolto l'amplificazione definitiva di questa parte dell'opera, la quale, arrestandosi peraltro al titolo Justiça, risulta così incompleta anche rispetto all'intero piano alfabetico ipotizzato.

Ciascun apoftegma della Nova Floresta è seguito da un commento parentetico introdotto da una lezione, a volte doppia, che indica la tipologia del contenuto amplificante; alcuni esempi: Ilustração, Doutrina, Reflexão, Questão, Ditame, Confirmação, Vexame, Paráfrase, Anotações, Parenese, Circunscrição, Discurso, Censura, Apóstrofe, Ponderação, Encómio, Extracto, Conceito, Advertência, Expenção, Aviso, Apologia, Etimologias, Appendix, Observações, Notas, Notícias, Comentários, Amplificação, Paralelo, Glosa, Escol, Analogias, Exemplo, Explicação e Parergo, Moralidade e Adição, Crise e Sinónimo, Concordância e Oposição, Paradoxos e Inectiva, Exposição e Corolário, Comprovação e Elogio⁷⁰. All'interno di ognuna di esse, e secondo la modalità retorica che le caratterizza, Bernardes tende a sviluppare uno schema tipico: all'argomentazione deduttiva fa seguire l'argomentazione induttiva, costituita da una serie di exempla molto brevi, oppure da una o più narrazioni di ampiezza maggiore che, in tal caso, assumono ovviamente una superiore efficacia persuasiva ed insieme un maggiore interesse letterario⁷¹. Collegandosi direttamente alla voce sentenziosa dell'apof-

⁶⁹ Bernardes muore nel 1710. Per la sua biografia segnalo: D. Barbosa MACHADO, *Bibliotheca Lusitana*, historica, critica e chronologica: na qual se comprehende a noticia dos authores portuguezes e das obras que compuseraõ desde o tempo da promulgaçaõ da ley da graça até o tempo presente, 1741-1759, reed. Lisboa, 1930-35, III, 194 e ss., ed inoltre le apoftegmatiche Notícias para a vida do P. Manoel Bernardes da nossa Congregação de Lisboa (A.N.T.T., Arquivo das Congregações, manuscrito n. 251), redatte probabilmente tra il 1756 e il 1759 da Padre Bernardes Lopes (m. 1790), biografo e cronista della Congregazione e Preposito nel difficile momento della sospensione della stessa (1765-1776), decretato dal Marchese di Pombal; esse si trovano riprodotte in Eblon de LIMA, *O Padre Manuel Bernardes*, Lisboa/Rio de Janeiro, 1969, 6-15.

⁷⁰ Questo parziale elenco è tratto dal I volume della N.F. Mi pare sufficiente un solo palese esempio del rapporto lezione-modalità argomentativa: Bernardes intitola Glosa il commento all'apoftegma LXIX, De Felipe rei de França, e lo inizia affermando metaretoricamente: «Glosemos o caso todo»; (N.F., I, 460).

⁷¹ L'oratoriano sembra rispettare pienamente le indicazioni aristoteliche sulle argomentazioni comuni a tutti i generi di discorso: quelle entimematiche e quelle esemplari. Le seconde, quando utilizzate

tegra, la prima parte si sviluppa così mediante un'ininterrotta concatenazione analogica od oppositiva costituita di citazioni di auctoritates soprattutto bibliche, ma anche provenienti dal mondo classico. Il padre Francisco de Santa Maria, incaricato della censura della Nova Floresta, scrive in proposito: «Apophtegmas, ou Ditos sentenciosos he o argumento, e materia das reflexões do Author, e nas reflexões do Author, não ha periodo, que não seja Apophthegma ou Dito sentencioso. Antes pudera afirmar, que sendo neste livro os ditos, ou sentenças de Varões illustres a materia, e as reflexões do Author a obra, vencia sem controversia, a obra à materia. Materiam superabat opus»⁷². Allo stesso modo e nella maggior parte dei casi, gli exempla, seguiti in conclusione dagli interventi esortativi dell'oratoriano, per lo più confermano la norma deducibile dall'apoteigma con la narrazione di un'esperienza umana analogamente corretta e santa; a volte, però, il comportamento edificante viene provato mediante l'evidenza delle terribili conseguenze della condotta peccaminosa contraria al dettame divino; infine, in qualche caso, Bernardes adduce entrambe le soluzioni retoriche: «porque os [casos] opostos, confrontando-se, ficam mais ilustrados»⁷³. Anche in tal caso, il commento metaretorico dell'autore sulla testimonianza «do nosso historiador grave Manuel de Faria no Império da China», nell'evidenziare gli stretti rapporti intercorrenti tra le due sezioni argomentative, mi pare possa assumere un carattere assolutamente emblematico: «Eis aqui em praxe a sentença de Salomão»⁷⁴, ed anche più generalmente fecondo di implicazioni più specificamente letterarie⁷⁵.

Per rimanere all'interno del contesto portoghese, in un passo del *Trattato teologico-politico* (1670), a proposito del corretto metodo interpretativo delle Sacre Scritture, «ossia a vedere a chi e in quali termini sia necessaria la fede nelle storie contenute nei Libri Sacri», anche Spinoza appare pienamente consapevole delle peculiarità retoriche connesse alle due tipologie argomentative: «Chi vuole persuadere o dissuadere gli uomini intorno a qualcosa che non sia per sé noto,

all'inizio della dimostrazione, e in questo caso lo Stagirita raccomandava di produrne molte, creano un'apparenza di induzione poco adeguata ai discorsi retorici: «gli esempi posti invece in conclusione sembrano testimonianze [...] in conclusione anche uno solo è sufficiente, perché anche una sola testimonianza credibile è persuasiva»; ARISTOTELE, *Retorica*, a cura di M. Dorati, Milano, 1996, 231.

⁷² L'opinione del censore non è riprodotta nell'edizione moderna della N.F.; cito pertanto dall'edizione originale: M. BERNARDES, *Nova Floresta*, Lisboa, Valentim da Costa Deslandes, M. DCC. VI, ¶¶ iij.

⁷³ (N.F., I, 385).

⁷⁴ (N.F., I, 460). Scrive Bernardes: «Que a vida dos Santos e a doutrina do Evangelo só se diferencam como a solfa cantada em vozes da mesma solfa escrita em notas, è pensamento do nosso glorioso S. Francisco de Sales» (N.F., I, 248).

⁷⁵ Sulle modalità elaborative della chreia in ambito classico rimando a Manuel Alexandre Jr, *Importância da cria na cultura helenística*, in *Euphrosyne*, XVII, (1989).

deve, per indurli ad accogliere il suo punto di vista, dedurlo da principi ammessi e convincerli o con l'esperienza o con il ragionamento, ossia valendosi di fatti che gli uomini mediante i sensi constatano verificarsi in natura, ovvero di assiomi dell'intelletto per sé evidenti: [...] l'esperienza [...] non potrà tuttavia impressionare da sola l'intelletto e dissiparne i dubbi così completamente come quando la cosa è spiegata sulla scorta dei soli assiomi [...] Ma, siccome per dedurre le cose dalle pure nozioni intellettuali si richiede assai spesso una lunga concatenazione delle percezioni ed inoltre grande precauzione, acutezza d'ingegno e assoluta padronanza di sé, cose che tutte raramente si trovano negli uomini, [essi] preferiscono farsi istruire dall'esperienza; onde deriva che, se qualcuno vuole insegnare una dottrina a tutto un popolo, e vuol essere da tutti inteso in tutto, deve desumerne le prove dalla sola esperienza, adeguare al massimo le proprie ragioni e definizioni delle cose che deve insegnare all'intelligenza del volgo, che costituisce la grande maggioranza del genere umano, e non invece concatenarle, altrimenti scriverebbe soltanto per i dotti e potrebbe essere inteso, in proporzione, soltanto da pochissimi uomini»⁷⁶.

Si può tentare di fornire un elenco, certamente non esaustivo, delle prove frequentemente utilizzate da Bernardes nel I volume della Nova Floresta per confermare o negare i contenuti morali veicolati dalle voci apoftegmatiche, suddivise secondo i due principi argomentativi menzionati:

DEDUTTIVO		INDUTTIVO	
Auctoritates		Exempla	
ditames	p. 135	excesso de espirito e visão imaginária	p. 161
doutrina	p. 146	provas reais	p. 132
convence a razão	p. 138	demonstra a experiência	p. 138
dogmas e sentenças a lei santa	p. 332	relação os homens santos	p. 166
nos mandamentos	p. 248	nos procedimentos	p. 248
provérbios	p. 323	fiel historiador	p. 294
máxima	p. 381	notícia	p. 390
decretos pontifícios e conciliares	p. 410	símil	p. 372
ensina sentença comum de doutores, teólogos e canonistas	p. 410	pessoa fidedigna confirma a praxe dos santos e timoratos	p. 514
			p. 410

⁷⁶ B. SPINOZA, *Trattato teologico-politico*, a cura di A. Droetto - E. Giancotti Bocherini, Torino, 1972, 133.

L'impressione della complementarità argomentativa trova definitiva conferma nella revisione del padre Francisco de Santa Maria: «Sobre os ditos acrescenta, e refere muitos casos dignos de memoria, e os acompanha com observaçoens dignas da sua pena : os casos nos servem de exemplo, as observaçoens de estímulo : naquelles se ve o que outros obrarão, nestas se aprende o que devemos obrar»⁷⁷.

La consapevolezza di Bernardes che, una volta terminata l'opera «veio a mudar-se o acessório em principal», mi induce a considerare la *Nova Floresta* come assolutamente omogenea e coerente con l'intera produzione dell'oratoriano, la quale è di natura prevalentemente pratica ed edificante⁷⁸, volta cioè a divulgare le tematiche spirituali in modo più immediatamente accessibile rispetto alla difficile trattazione teologica. Mi sembra soprattutto opportuno mettere in discussione l'invalsa tendenza a valorizzarne il testo in senso esclusivamente letterario, isolando forzosamente una parte del suo contenuto e finendo così per considerarla, pedissequamente, una pura collezione di Exempla⁷⁹. Se è vero che gli stessi apoftegmi presentano per loro natura una struttura proto-esemplare, non deve essere dimenticato che nella *Nova Floresta* l'argomentazione narrativa, strettamente connessa con quella deduttiva che formalmente la precede, assume una funzione strutturalmente probante della norma morale presentata nell'apoftegma iniziale. Quest'ultimo costituisce il frammento circostanziale che innesca il motivo speculativo che, amplificato e confermato esemplarmente nel commento, finisce per assumere una dimensione a sé stante e coerente, pur nella sua articolazione, all'interno del tipico titolo alfabetico che ne costituisce la cornice. A mio parere, proprio la struttura costituisce una prima importante peculiarità dell'opera bernardesiana che si presenta, rispetto alle mere collezioni di genere apoftegmatico, quale originale raccolta commentata di apoftegmi. In ciò l'oratoriano seguiva probabilmente un'abitudine accademica appresa a Coimbra: nella Ratio atque institutio studiorum del 1586, pubblicata a Roma e immediatamente adottata in tutte le Province dell'Ordine, come ulteriore esercizio in appoggio ai testi studiati e al fine di offrire una varietà più attraente, si raccomandava che si adducessero o interpretassero: «lugares famosos, sentenças de graves autores, apotegmas dos homens ilustres, testemunhos, exemplos, instituições, costumes, leis, ritos, etc., de estados e povos pretéritos»⁸⁰.

⁷⁷ M. BERNARDES, *Nova Floresta*, ed. cit., ¶¶ iij.

⁷⁸ Si veda l'elenco completo delle opere di Bernardes in Appendice C

⁷⁹ Si legge in A. J. SARAIVA - O. LOPES, *História da Literatura portuguesa*, ed. cit., 538: «Podemos, portanto, considerar a Nova Floresta (e ocasionalmente outras das obras [de Bernardes], na medida em que intercalam narrativas) como o remate ou apuramento final de um género que vem da Idade Média: o exemplo, ou conto exemplar, género em que a cultura do clero se vivifica ao contacto da tradição folclórica».

⁸⁰ In tal modo si cominciò a costituire un abbondante materiale utile alle costruzioni ingegnose del

La scelta del genere apoftegmatico operata dall'oratoriano non appare, ovviamente, del tutto scevra di suggestioni socio-culturali; essa è immediatamente seguita da una sorta di caratterizzazione estetico-morale: «como ponderou o politico filósofo Francisco Bacónio: Neque Apophthegmata ipsa ad delectationem, et ornatum, tantum prosunt; sed ad res regendas etiam et ad usus civiles; sunt enim veluti secures, aut mucrones verborum, qui rerum et negotiorum nodos acumine quodam secant et penetrant»⁸¹. In effetti, nel *De dignitate et augmentis scientiarum* (1623), traduzione latina ampliata dello scritto inglese *Advancement of Learning* (1605), il lord cancelliere, riferendosi alle appendici della storia, quale disciplina legata alla facoltà mnemonica dell'uomo, aveva pienamente affermato l'utilità pratica di tale «género de doutrina dada por respostas sentenciosas»⁸², aggiungendo che: «Al mondo si ripetono gli stessi casi, e quello che è stato utile una volta può tornar utile di nuovo, sia che si prenda il detto per cosa propria, sia come vecchio e noto»⁸³.

L'espressione utilizzata da Bernardes: «penetrando o ânimo com sua breve agudeza», permette però anche il recupero delle considerazioni psicologiche, svolte da Aristotele nel III libro della *Retorica* dedicato all'elocutio e alla dispositio, relative agli apoftegmi brillanti [kai ton apophthegmaton de ta asteia], ma che più largamente riguardano tutte le enunciazioni acute. Lo stagirita sostiene che queste risultano piacevoli ed hanno successo tra il popolo in quanto: «derivano dalla metafora e da una sorpresa ingannevole, perché per l'ascoltatore diventa più evidente il fatto d'aver imparato qualcosa quando la conclusione va contro le sue aspettative, ed è come la sua anima dicesse: «Com'è vero! Ma io sbagliavo!»⁸⁴. Inoltre, questi tipi di espressioni tanto più ottengono successo: «Quanto più sono espresse concisamente e in forma antitetica. Il motivo è nel fatto che l'apprendimento è maggiore grazie alla contrapposizione antitetica, ed è più rapido a causa della concisione»⁸⁵.

Si può in sostanza affermare che nella *Nova Floresta*, quando arbitrariamente sia intesa come mera raccolta di apoftegmi, Bernardes ponga coscientemente al servizio della suprema finalità salvifica cristiana l'efficace microcosmo

XVII secolo; A. Pinto de CASTRO, *Retórica e teorização literária em Portugal*, ed. cit., 48.

⁸¹ (N.F., I, 2).

⁸² (N.F., I, 4)

⁸³ F. BACONE, *Opere Filosofiche*, a cura di E. De Mas, Bari, Laterza; 1965, 119-120. Sulla concezione apoftegmatica del sapere di Bacone opposta alla sistematica trattazione umanistica, segnalò C. A. VIANO, *La memoria e l'oblio*, in *La memoria del sapere*, a cura di P. Rossi, Torino, 1988.

⁸⁴ ARISTOTELE, *Retorica*, ed. cit., (III, 11, 1412a), 339.

⁸⁵ ARISTOTELE, *Retorica*, ed. cit., (III, 11, 1412b), 341. La brillantezza espressiva potrà raggiungere superiore livello qualitativo se i termini sono una metafora, se essa è di un dato tipo, e se vi è antitesi, pariparadosi ed evidenza; Aristotele, *Retorica*, ed. cit., (III, 11, 1412b), 341-343.

persuasivo realizzato dal genere apoftegmatico, generato dal mondo classico con finalità etica e ora esaltato dal gusto estetico barocco. La scelta apoftegmatica dell'oratoriano presuppone infatti la lezione di Plutarco, il quale raccomandava di eliminare dallo stile ogni eccesso e vacuità per mirare esclusivamente al frutto dei discorsi, prendendo a modello non le tessitrici di ghirlande, ma le api che «pur volando in continuazione su prati di viole, di rose e di giacinti, vanno a posarsi sul timo, la più acre e pungente delle piante, e vi si fermano al biondo miele pensando, poi, attinto qualcosa di utile, volano via all'opera loro»⁸⁶. Al tempo stesso egli non può prescindere dal fine auspicato dalla retorica sacra dell'epoca: molte delle voci sentenziose dei cristiani illustri riprodotte nella Nova Floresta non rappresentano solo una dimostrazione dell'Ingenio auspicato da Gracián, ma realizzano anche l'Argutezza Perfetta del Tesauro. Nel Cap. IX del Cannocchiale Aristotelico il padre torinese affronta finalmente gli ARGOMENTI Metaforici e i VERI CONCETTI, avvertendo il lettore di averlo così condotto alla sublime scoperta teorica dell'ENTIMEMA URBANO inteso come: «Argutezza Perfetta: quai son le Conchiusioni degli Epigrammi; i MOTTI INGEGNOSI; gli ACUTI SALI; e tutti quei Detti, che tanto ne' versi, quanto nelle prose, & nelle Inscrittioni, chiamar si sogliono CONCETTI ARGUTI».⁸⁷ Riassumendo le quattro differenze che lo distinguono dall'entimema dialettico, Tesauro lo definisce: «una Cavillatione Ingegnosa, in Materia civile: scherzevolmente persuasiva: senza intera forma di sillogismo: fondata su una Metafora»⁸⁸. Gli apoftegmi di Bernardes, tuttavia, presentano un'inestimabile superiorità rispetto a certe deviazioni attribuite ai Concetti Predicabili, quella di trovare uno sviluppo certamente conforme alla parola divina.

Nell'ambito complessivo della teorizzazione retorica del XVII secolo, e in funzione della specifica caratterizzazione estetica gradualmente assunta dall'oratoria sacra, deve essere considerato decisivo l'apporto dell'*Ecclesiasticae Rhetoricae sive de ratione concionandi libri sex, nunc primum in lucem editi* di frei Luís de Granada, pubblicati per la prima volta a Lisbona nel 1576: «ao longo de todo o século XVII o livro base da eloquência sacra portuguesa»⁸⁹. L'opera si propone come una giustapposizione di passi estratti dalle trattazioni retoriche classiche, con particolare presenza dell'Institutio di Quintiliano, che vengono però illustrati con citazioni provenienti dalla Sacra Scrittura, dalla Patristica e colte in autori latini come Cicerone e Virgilio. L'evidente tentativo è quello di adattare la retorica classica alle esigenze della parenetica cattolica, sulla scia e con

⁸⁶ PLUTARCO, *L'arte di ascoltare*, a cura di Giuliano Pisani, Milano, 1995, 63.

⁸⁷ E. TESAURO, *Il cannocchiale aristotelico*, Torino, 2000, 487.

⁸⁸ E. TESAURO, *Il cannocchiale aristotelico*, ed. cit., 495.

⁸⁹ A. Pinto de CASTRO, *Retórica e teorização literária em Portugal*, ed. cit., 56.

il contributo decisivo del IV libro del *De Doctrina Christiana* di sant'Agostino. Rispetto alla retorica profana, viene affermata la superiorità dell'oratoria sacra, considerata nella trascendenza dei propri fini, che sono la glorificazione di Dio e la salvezza delle anime. Anche l'idea della necessaria compresenza di tecnica oratoria e di ispirazione propria dell'oratore, che l'apprezzamento di Orazio nel XVI secolo aveva largamente diffuso, viene ora reinterpretata e valorizzata nel senso di una trascrizione umana che meramente si adegua ad un'infusa e superiore parola divina. Inoltre, la maggiore importanza attribuita dal testo ai luoghi comuni nell'inventio, la valorizzazione dei movimenti affettivi rispetto alle prove razionali⁹⁰, il gusto per l'amplificazione e la precisa definizione di tropi e figure, già preannunciano la predilezione concettista e cultista che si affermerà pienamente nel secolo successivo⁹¹.

Per il progresso e la definitiva affermazione di tale orientamento estetico, non può venir sottaciuta la responsabilità della Compagnia di Gesù: nell'ambito dello studio speculativo e della pratica retorica portoghese, l'egemonia didattica gesuita giunge coscientemente a modificare, anche se in modo graduale, i programmi ed i metodi di insegnamento e quindi la finalità pedagogica complessiva dell'istruzione superiore. Deve essere sottolineata la profonda preoccupazione, continuamente riaffermata nei documenti ufficiali, perché si realizzasse una intensa simbiosi tra teoria e pratica oratoria, in vista di «formar homens cristãos, capazes de se transformarem em apóstolos, para darem testemunho de fé e de fidelidade à ortodoxia católica, que saía reforçada do Concílio Tridentino»⁹². Nel 1552, sant'Ignazio di Loyola aveva inviato in Portogallo il padre Jerónimo Nadal per organizzare e orientare i collegi della Compagnia nei luoghi ove fosse possibile istituirli⁹³, e nel 1553 era stato fondato a Lisbona il celebre Colégio de S. Antão. In questo modo, e ancor prima di ottenere il controllo dell'insegnamento

⁹⁰ Si può ricordare l'opinione espressa da sant'Agostino nel quarto libro del *De Doctrina Christiana* (4. 6): «Se gli uditori devono essere istruiti, lo si deve fare mediante la narrazione – se pur ce n'è bisogno – perché la cosa di cui si tratta diventi palese. Per rendere certe le cose dubbie, occorre far uso del raziocinio adducendo delle prove. Se poi l'uditore, più che essere istruito, ha bisogno di essere stimolato affinché non rimanga inerte nel praticare ciò che già conosce, ma presti assenso [...] bisogna ricorrere a una maggiore carica oratoria. Occorre usare suppliche e minacce, stimolazioni e riprensioni e tutte le altre svariate arti di muovere gli animi»; AGOSTINO, *La dottrina cristiana*, trad. di V. Tarulli, Torino, 1992, 209.

⁹¹ A. Pinto de CASTRO, *Retórica e teorização literária em Portugal*, ed. cit., 53-56.

⁹² A. Pinto de CASTRO, *Retórica e teorização literária em Portugal*, ed. cit., 44.

⁹³ In una lettera del 6 Giugno 1553, sant'Ignazio scrive a D. João III: «Conhecendo eu quanto importava ao bem das almas e serviço de Deus nesse reino [...] E pedindo-se-me daí com instância que enviasse pessoa exercitada e inteligente na instituição de tais escolas [...] para ensinar à juventude letras e bons costumes [...] do mesmo modo que usamos em Sicília e na Itália»; A. Pinto de CASTRO, *Retórica e teorização literária em Portugal*, ed. cit., nota 81, 35.

superiore con la direzione del Colégio das Artes di Coimbra nel 1555⁹⁴, i padri gesuiti si erano assicurato il monopolio dell'insegnamento pre-universitario. Un evento che segnala la trasformazione didattica in corso era stata anche la pubblicazione a Coimbra, nel 1562, del piccolo compendio retorico ad opera di padre Cipriano Soares (1524-1593), professore dello stesso Collegio conimbricense e tra i maestri fondatori di quello ulissipponense, dal titolo *De arte Rhetorica libri tres ex Aristotele, Cicerone, et Quintiliano praecipue deprompti ab eodem Auctore recogniti, et multis in locis locupletati*⁹⁵. L'importanza assunta da questo testo scolastico non deve essere dimenticata: «ao longo de muitos anos e através de cerca de uma centena de edições, há-de constituir o manual de base para a disciplina em todas as escolas da Companhia, não apenas em Portugal, mas por toda a Europa, no Brasil e no Oriente»⁹⁶. Ancor più decisiva, secondo il parere di Pinto de Castro, risultò l'apertura del compendio retorico all'estetica aristotelica: «Dando uma tão grande projecção aos lugares comuns e concedendo tão evidente importância à amplificação e ao ornato retórico, Cipriano Soares, sem o suspeitar, preparava o terreno em que havia de germinar a teoria do barroco»⁹⁷. In seguito, la redazione definitiva della *Ratio atque institutio Studiorum* nel 1598, che continuava a considerare Cicerone il modello di eccellenza stilistica, ma concedeva uno spazio assai maggiore alla teorizzazione aristotelica, segnalava già la piena valorizzazione del piacere estetico: «ad perfectam enim eloquentiam informat, quae duas facultates maximas, oratoriam et Poeticam comprehendit, nec utilitati solum servit, sed

⁹⁴ Dopo il trasferimento dell'Università da Lisbona a Coimbra subordinata al Monastero di Santa Cruz, D. João III aveva istituito, nel 1548, il Colégio Real alla sua diretta dipendenza e completamente indipendente dall'Università; A.J. Saraiva-Ó. Lopes, op. cit., 182. Si trattava dell'importantissima e definitiva sistematizzazione dell'insegnamento umanistico secondo i criteri più moderni della cultura europea, sull'esempio di Parigi e Bordeaux, con l'arrivo di maestri di prestigio internazionale quali André de Gouveia, Jorge Buchanan, Diogo de Teive e Guilherme de Guérente; A. Pinto de CASTRO, *Retórica e teorização literária em Portugal*, ed. cit., 28-32. L'Università di Coimbra, con l'avvento della Compagnia, assunse minore rilevanza rispetto sia al Colégio das Artes, diretto dalla stessa, sia rispetto all'Università di Évora, interamente nelle mani dell'ordine; A.J. Saraiva-Ó. LOPES, *História da Literatura portuguesa*, ed. cit., 475.

⁹⁵ Spagnolo di nascita, entrò nella Compagnia in Portogallo nel 1549 e dopo gli studi a Coimbra ottenne il dottorato in Teologia presso l'Università di Évora, insegnando quella disciplina prima di divenire anche rettore del Collegio di Braga; A. Pinto de CASTRO, *Retórica e teorização literária em Portugal*, ed. cit., 36. Il suo manuale è costruito mediante l'abile accostamento di una serie di passi di diversi autori, la cui identità viene puntualmente citata. Nel complesso, esso pare essere ampiamente debitore del *De artis Rhetoricae compendiosa coaptatione ex Aristotele, Cicerone et Quintiliano* di Antonio de Nebrija, pubblicata per la prima volta in Alcalá de Henares nel 1529; A. Pinto de CASTRO, *Retórica e teorização literária em Portugal*, ed. cit., 42 e nota 106.

⁹⁶ A. Pinto de CASTRO, *Retórica e teorização literária em Portugal*, ed. cit., 36.

⁹⁷ A. Pinto de CASTRO, *Retórica e teorização literária em Portugal*, ed. cit., 45.

etiam ornatui indulget»⁹⁸. I programmi, i metodi scolastici, la predilezione degli stessi insegnanti che indulgono sempre più all'amplificazione contenutistica e al virtuosismo formale orientano il gusto estetico. I trattati retorici che dalla metà del XVII secolo sostituiscono, con decine di ristampe, i compendi di Cipriano Soares e di Luis de Granada nei collegi e conventi gesuiti sono: l'*Ariadne Rhetorum* dell'italiano Luigi Giuglaris⁹⁹, e soprattutto il *Candidatus Rhetoricae. Seu Aphtonii Progymnasmata*. In meliorem formam, usumque redacta, del gesuita francese François-Antoine Pomey, pubblicato nel 1659¹⁰⁰, in cui si assiste al significativo recupero delle esercitazioni progymnastiche della Seconda Scolastica greca, che a mio parere non è stato ancora sufficientemente rilevato in tutta la sua portata¹⁰¹. Particolarmente rappresentativo dell'evoluzione teorica determinatasi all'interno della Compagnia di Gesù è il *Viridarium sacrae ac profanae eruditionis* del padre Francisco de Mendonça, pubblicato per la prima volta a Lione nel 1632¹⁰². Si tratta di una sorta di manuale dell'uomo cristiano che a volte assume forma dialogata, e in cui il VII Libro è riservato in modo esclusivo alla trattazione «de floribus Rhetoricae». La definizione dell'arte oratoria qui fornita si presenta come un tentativo di compromesso tra la serietà contenutistica e l'euforia ornamentale: «A Retórica era para ele a ars dicendi, entendendo por dicendi, ornate, graviter et copiose loqui»¹⁰³. In tal modo, si andava definitivamente affermando una strategia persuasiva caratterizzata dall'adozione di uno «estilo todo destinado a deslumbrar a inteligência ou os ouvidos pela graça, riqueza e ornato das palavras e sentenças. O delectare sobrepunha-se ao docere!»¹⁰⁴. La pratica oratoria di Mendonça era destinata ad assumere un valore addirittura paradigmatico: per tutto il XVIII secolo

⁹⁸ A. Pinto de CASTRO, *Retórica e teorização literária em Portugal*, ed. cit., 64.

⁹⁹ *Ariadne Rhetorum* Manuducens ad eloquentiam. Adolescentes [...], Taurini apud Zapatam, 1651; A. Pinto de CASTRO, *Retórica e teorização literária em Portugal*, ed. cit., 83.

¹⁰⁰ Nel 1672, dopo varie edizioni del *Candidatus*, venne pubblicato il *Novus Candidatus Rhetoricae* [...] non *Aphtonii solum Progymnasmata ornatus concinnata*, sed *Tullianae etiam rhetoricae praecepta* [...] *accessit nunc primum Dissertatio de Panegyrico*; A. Pinto de CASTRO, *Retórica e teorização literária em Portugal*, ed. cit., 83 e nota 2.

¹⁰¹ Di una ipotetica serie cronologica di opere di tal genere, sono rimaste: i proginnasmi di Teone (tra I e II sec. d. C.); alcune opere di Ermogene di Tarso (c. III sec. d. C.); la teoria del retore Libanio e il trattato sugli stessi esercizi del suo allievo Aftonio di Antiochia (IV sec. d. C.); la compilazione critica della teoria anteriore di Nicola di Mira (fine del V sec. d. C.); M. BERGONZINI, *L'apoftegma tra retorica e letteratura*, art. cit, in *Linguistica e Filologia*, 23, (2006). Il testo di Teone, per l'antioriorità cronologica e le peculiarità presentate, appare di rilevante importanza; su di esso segnalò: Théon, *Progymnasmata*, a cura di M Patillon - G. Bolognesi, Paris, 1997.

¹⁰² Secondo Barbosa Machado l'opera ottenne una diffusione straordinaria, con almeno cinque edizioni sino al 1650; A. Pinto de CASTRO, *Retórica e teorização literária em Portugal*, ed. cit., 71 e nota 193.

¹⁰³ A. Pinto de CASTRO, *Retórica e teorização literária em Portugal*, ed. cit., 71.

¹⁰⁴ A. Pinto de CASTRO, *Retórica e teorização literária em Portugal*, ed. cit., 72 e nota 199.

egli verrà unanimemente considerato l'inventore del procedimento argomentativo definito col nome di concetto predicabile, in virtù della paternità attribuitagli da Rafael Bluteau nell'Antilóquio del III Tomo delle sue *Primícias Evangélicas*: «O Padre António de Mendonça, Prêgador Portuguez, foi o primeiro que nas Hespanhas deu aos conceitos a forma»¹⁰⁵. Un'ampia gamma di collezioni di concetti predicabili ordinate alfabeticamente, conservate nelle librerie dei diversi conventi ad uso dei predicatori, manoscritte o a stampa, proliferano tra l'ultimo quarto del XVII secolo e nei primi quarant'anni del XVIII¹⁰⁶. I titoli di alcune di esse sono estremamente eloquenti, come il Pecúlio de máximas, sentenças, e conceitos, oppure la Collecção de conceitos e aphorismos sobre diversos assuntos, o ancora i Conceitos de Frei António das Chagas¹⁰⁷.

L'estetica barocca, nel suo ripetuto appello all'equilibrio e nelle sue modalità retoriche non degenerativamente barrochiste¹⁰⁸, punta decisamente alla valorizzazione della forma nella trasmissione del contenuto, utilizza le modalità

¹⁰⁵ Primícias Evangélicas ou Sermoens, e Panegyricos do Padre D. Raphael Bluteau [...] Parte terceira. Paris, Por João Anisson, Director da Impressão Real. M. DC. XCVIII; A. Pinto de CASTRO, *Retórica e teorização literária em Portugal*, ed.cit, 112 e nota 110. Il teatino equivoca il nome proprio dell'autore, perché nei registri della Compagnia riferibili all'epoca non si riscontra alcuno che si chiami António de Mendonça; A. Pinto de CASTRO, *Retórica e teorização literária em Portugal*, ed.cit., 132 e nota 176. Il padre Rafael Bluteau (1638-1734) giunse in Portogallo nel 1668, data significativa sotto numerosi aspetti. Tra le diverse attività spirituali e letterarie, egli svolse anche funzioni di consigliere tecnico del 4° conte di Ericeira, D. Francisco Xavier de Meneses (1674-1743), il quale fu la prima figura di rilievo sociale a mostrare interesse per i problemi concernenti lo sviluppo industriale del paese, preludendo all'atteggiamento di valorizzazione tecnica e culturale dei cosiddetti estrangeirados durante il regno del re D. João V. Sotto il patrocinio del conte e nel suo palazzo si svolsero attorno al 1696 le Conferências Discretas e Eruditas. Rafael Bluteau è anche l'autore dei 10 volumi (1712-1728) che costituiscono il Vocabulário Português, punto di partenza dei dizionari successivi. Sull'influenza politica di Bluteau presso la corte portoghese, segnalo il contributo di Hernani CIDADE, *Dom Raphael Bluteau: initiation du Portugal à l'esprit du siècle des lumières*, in *Revue de Littérature comparée*, 2, (1938), 69-82.

¹⁰⁶ Un esteso elenco di tali compilazioni e maggiori informazioni su di esse, in A. Pinto de CASTRO, *Retórica e teorização literária em Portugal*, ed.cit., 134-138.

¹⁰⁷ Si tratta di un'interessante raccolta di concetti ripresi unicamente da questo rinomato predicatore, sul quale riproduco le informazioni fornite da padre A. Vieira in una lettera dell'1 gennaio 1675: «Haverá dois ou três anos começou a pregar apostolicamente, exortando a penitência, mas com cerimónias não usadas dos Apóstolos, como mostrar do púlpito uma caveira, tocar uma campainha, tirar muitas vezes um Cristo, dar-se bofetadas, e outras demonstrações semelhantes, com as quais, e com a opinião de Santo, leva após si toda Lisboa» (Cartas coordenadas e anotadas por J. Lúcio D'Azevedo, Coimbra, 1928, III, 139); A. Pinto de CASTRO, *Retórica e teorização literária em Portugal*, ed.cit, 101 e nota 71. Lo stesso Bernardes cita una risposta sentenziosa del francescano, il quale «avisado por certa pessoa não falasse tão acremente nos sermões da corte, porque se arriscava a ser desterrado, disse mui seguramente: Desterrar-me? Para onde? Quem não tem aqui pátria não pode ter daqui desterro» (N.F., I, 317).

¹⁰⁸ Mi riferisco al termine e alla distinzione formulata da H. HATZFELD, *Estudios sobre el barroco*, Madrid, 1966.

attrattive del delectare per flectere più facilmente la resistenza della volontà dell'uditore ed orientare la sua adesione verso i contenuti del docere, concretizzando la finalità persuasiva nella compenetrazione di 'piacere' estetico e 'novità' intellettuale¹⁰⁹. Ritengo dunque corretto distinguere generalmente tra una fase ed una scelta estetica caratterizzata dal mantenimento di un certa discrezione concettuale e sobrietà formale (Barroco), rispetto ad una fase ulteriore in cui tale equilibrio, pur sempre teorizzato, viene di fatto smentito, sia dalla estrema regolamentazione della stessa teoria, sia dalla pratica oratoria, dove prevalgono l'eccessiva sottigliezza intellettuale e l'ebrietà ornamentale (Barroquismo). A questo punto la chiarezza del messaggio e la vivezza della sue potenzialità artistiche, colpevole l'esagerazione amplificatoria, tendono ad oscurarsi rendendo difficile e sterile la comunicazione dei contenuti, non solo di quelli spirituali.

In tal senso, però, mi sembra di riscontrare anche una sostanziale continuità tra l'estetica barocca e la retorica umanistica: la rottura dell'equilibrio classico si realizza semmai mediante una pratica oratoria barroquista che giunge ad «esasperare» consapevolmente la fondamentale idea oraziana: «Aut prodesse volunt aut delectare poetae / aut simul et iucunda et idonea dicere vitae. / Quidquid praecipies, esto brevis, ut cito dicta / percipiant animi dociles teneantque fideles; / omne supervacuum pleno de pectore manat»¹¹⁰. A sostegno di tale concezione, la motivazione addotta da Orazio nell' *Ars Poetica* era che le centurie degli anziani deridevano i drammi che non contenessero ammaestramenti e all'opposto i cavalieri boriosi disprezzavano le composizioni serie. Si può affermare che essa sia in fondo la stessa idea che giustifica, secondo Tesauro, «la novella maniera d'insegnar dilettaudo, & dilettao insegnando [...] dei Concetti Predicabili [...] dato che, secondo la testimonianza dei Morali di S. Gregorio, «è certissimo che la Parola Divina, alcune volte è Cibo, quando si persuade con argomenti dottrinali, e difficili che ricercano Uditore attento, e atto à masticarli; & altre volte [essa] è Bevanda, quando si persuade con Argomenti così facili e piani, che ancora un debile e vulgare intelletto facilmente il sorbe»¹¹¹ [...]. Cosciché, onde evitare che i dotti ascoltino il sermone infastiditi per troppo intendere e gli incolti ne avvertano noia perché nulla capiscono, anche il padre torinese giunge alla conclusione che: «tutta l'arte degli Evangelici dicitori consiste nel mescere inguisa il facile col difficile, abbassando le dottrine difficili alle capacità degl' Idiotti ; & innalzando le basse & piane, alla sfera dei Dotti : a guisa della Manna, e piacciono e pascono ugal-

¹⁰⁹ Relativamente all'oratoria sacra era stato lo stesso sant'Agostino ad accettare il parere di Cicerone che il buon oratore dovesse parlare in modo da istruire, da piacere e da convincere. Nel *De oratore* (1, 69), il retore romano aveva specificato: «Docere necessitatis est, delectare suavitatis, flectere victoriae»; AGOSTINO, *La dottrina cristiana*, ed. cit., (4, 12, 27), 233.

¹¹⁰ Quinto Orazio FLACCO, *Le Opere*, a cura di T. Colamarino e D. Bo, Torino, 1983, 554-555.

¹¹¹ E. TESAURO, *Il canocchiale aristotelico*, ed. cit., 501.

mente i piccoli, e i grandi ; i nobili, e i plebei»¹¹². Tesauro non esita ad accettare la nuova Persuasion Popolare avente lo scopo di rallegrar l'animo degli uditori; essa poteva non preoccuparsi troppo del vero e, purché muovesse gli Animi alla Virtù, era autorizzata a servirsi anche di ragioni figurate, ingegnose ed apparenti, «fondate in Metafore, in Apologi, in curiose Erudizioni ; & trarrà frutto da' fiori»¹¹³. La conclusione oraziana diviene così il motivo ispiratore dell'estetica acuta ed ingegnosa e gli autori barocchi la ripetono continuamente: «Omne tulit punctum, qui miscuit utile dulci / lectorem delectando pariterque monendo»¹¹⁴. Essa trova il suo rinnovato ed assoluto valore simbolico nella metaforizzazione della virtù operosa attribuita all'ape sin dall'antichità:

Saav. Nr. 42 zwei Bienen ziehen einen Pflug

OMNE TVLIT PVNCTVM.



Verbindung ... en vna piedra preciosa [vil] esculpida desde el tiempo
 las, que tiravan un arado, ...
 stras con este simbolo, quanto
 vil con lo dicho, el arte de
 una, y que le correspondia por
 verso de Horacio. Omne tulit
 e dulci. 2) En caso consiste el
 des Angewand-
 tung mit dem
 Nitzlichen
 de los Romanos, dos abe-
 quisieron los Antiguos me-
 cobaxia saber mezclar lo
 molidas con el de la que
 moza el principio de aquel
 punctura, qui miscuit vtili
 arte de Reynar. ex. ff.

Emblemata: Handbuch zur Sinnbildkunst des 16. und 17. Jahrhunderts / herausgegeben von Arthur Henkel und Albrecht Schöne. - Taschenausgabe. - Stuttgart ; Weimar : Metzler, 1996, col. 923.

¹¹² E. TESAURO, *Il cannocchiale aristotelico*, ed. cit., 502-503.

¹¹³ E. TESAURO, *Il cannocchiale aristotelico*, ed. cit., 503.

¹¹⁴ Quinto Orazio FLACCO, *Le Opere*, ed. cit., 554-555.

Un esempio dell'indiscussa diffusione del topos oraziano è fornito dalle quattro centurie di «Arguzie cavate da' detti, e fatti d'uomini savissimi» raccolte dal padre Carlo Casalicchio, in un'opera il cui titolo non potrebbe essere più efficace: *L'utile col dolce*. Al «Carissimo e Benevolo Lettore», il gesuita non nega il diritto di potersi ricreare, di tanto in tanto, con conversazioni amichevoli al fine di ritemprare lo spirito affaticato dalle occupazioni quotidiane: ciò è di fatto indispensabile quanto il sonno al riposo del corpo. Egli non proibisce nemmeno i discorsi ameni e il parlar faceto ed allegro, purché lo si faccia con moderazione, non eccedendo i limiti dell'onestà, secondo gli ammaestramenti di Cicerone¹¹⁵ e san Tommaso, tuttavia raccomanda di non dimenticare mai la fede cristiana, secondo l'avvertimento di san Paolo (ad Ephes. 5): «Fornicatio, et omnis immunditia, nec nominentur in vobis, sicut decet Santos». Nelle occasioni di socialità, essere scortesì, taciturni e inurbani sarebbe contrario alla convenienza e all'educazione di «Gentil' uomo, di Cavaliere, e di persona in somma civile», ma occorre pur sempre comportarsi con estrema prudenza e cortesia: *Sicut decet Santos*. Casalicchio avverte il proprio lettore di aver scelto le Arguzie contenute nella sua opera esattamente allo scopo di ristorarlo e fornirgli materia di conversazione; in esse: «sta mescolato il DOLCE de' fatti, e detti graziosissimi, coll' UTILE degli avvertimenti, documenti, e dottrine moralissime, le quali spero, che si insinueranno più facilmente nel tuo cuore, ed in quello degli altri, [...] essendo verissima la dottrina del Padre delle lettere Sant' Agostino, lib. 4. de doctr. Christ., che insegna, «Contemnendam non esse à Christiano oratore delectationem, facilè enim auditur flectitur, cum delectatur». Non solo hanno insegnato ciò i più eloquenti teorizzatori, «come Aristotile, ed altri», ma allo stesso modo si sono comportati molti santi, i quali: «si son serviti frequentemente degli Apologi, e facetissime favole, per potere persuadere gli documenti più utili, e le dottrine più necessarie per il ben vivere, forse anche ad imitazione del Salvatore, il quale «Sine parabolis non loquebatur» a' suoi Uditori, per renderli più attenti¹¹⁶.

Se Bernardes stesso mostra di adeguarsi a tale strategia persuasiva: «Levei a mira em meter nos ânimos que não gostam de lição puramente espiritual ditames sãos, verdades sólidas, exemplos doutrinais, envolvendo tudo em outras notícias

¹¹⁵ Cicerone si rifaceva alla predilezione per uno stile «elegant, urbanum, ingeniosum, facetum», usato da Plauto e dall'antica commedia greca ed espressosi anche nella mordacità degli «urbani sales» degli antichi abitanti di Roma, contrapposto a quello «illiberal, petulans, flagitiosum, obscenum» che, non sapendo conservare la misura e predisponendosi spesso al turpiloquio, non era da lui considerato degno dell'uomo civile; CICÉRON, *Les devoirs*, trad. par M. Testard, Paris, 1965, I, (XXIX, 103), 157, ed anche CICERONE, *Lettere ai familiari*, Milano, 1989, (IX-XII), nota 108, 140.

¹¹⁶ Ho consultato questa edizione: C. CASALICCHIO, *L'utile col dolce, ovvero quattro centurie di argutissimi detti, e fatti di savissimi huomini*, Venezia, Stamperia del Baglioni, Ed. 1723; le citazioni sono tratte dal prologo: A CHI LEGGE.

curiosas, para que em companhia do suave entrasse o útil»¹¹⁷, frei Francisco de Santa Maria, citando esplicitamente il motto oraziano, esalta le qualità possedute dalla *Nova Floresta*, nella quale non vi è periodo ove non si trovino «juntamente doçura e doutrina». Tutte le proposizioni bernardesiane hanno il pregio di lusingare l'intelletto e insieme di disilluderlo presentandosi, allo stesso tempo, gradevoli alla vista, utili da imitare e persuasivamente convincenti». L'incompleto tentativo di Bernardes di offrire un'utile e pratica sintesi di dottrina cristiana e direzione spirituale, arricchita con una straordinaria mole di conoscenze erudite interpretate alla luce della fede, attribuisce peraltro alla *Nova Floresta* un carattere vagamente enciclopedico. Anche da questo punto di vista l'opinione del censore riassume forse più correttamente tale impressione, mettendo in risalto l'infinito numero e l'incommensurabile valore delle fonti utilizzate da Bernardes: «neste livro se admira hum prodigioso compendio das Theologias Escolastica, Expositiva, Dogmatica, Moral, e Mystica, ou Ascetica ; a que se ajuntão vastas e solidas noticias de hum, e outro Direito, Civil, e Canonico, da Filosofia, Mathematica, Medicina, em fim todas as sciencias, em tal forma que neste livro terão os doutos copiosamente, não só livro, mas livraria»¹¹⁸.

Riprendendo l'assicurazione dell'oratoriano di non aver inventato il contesto e di non essere intervenuto sul contenuto originario degli apoftegmi: «asseguro ao leitor que não são inventadas nem adulteradas por mim», mi pare di poter suggerire un secondo elemento di 'novità' dell'impresa bernardesiana: il recupero della tradizione apoftegmatica sacra in lingua romanza: «Afetei que estas sentenças fossem quase todas de autores cristãos». La deliberazione dell'oratoriano è in effetti completata da una determinazione dichiaratamente oppositiva nei confronti della tradizione apoftegmatica classica e umanista: «porque me indignava de que só as dos Gentios (recolhidas já por Catão, Plutarco e Manúcio¹¹⁹) subissem aos púlpitos e entrassem nas conversações dos discretos». Quelle frasi sentenziose non possono costituire il fondamento di fruttuose riflessioni spirituali, dal momento che: «não encerram tanta luz e substância de verdades»¹²⁰.

¹¹⁷ (N.F., I, 2-3).

¹¹⁸ M. BERNARDES, *Nova Floresta*, ed. cit., ¶¶ijj. Un tentativo necessariamente parziale di ricostruire tali fonti si deve a Mafalda Ferin CUNHA, *Persuasão e deleite na Nova Floresta do Padre Manuel Bernardes*, Lisboa, Texto policopiado na Biblioteca Nacional (Tese de Doutoramento em Literatura Portuguesa, Univ. Aberta), 1999.

¹¹⁹ Bernardes si riferisce agli Apophthegmatum ex optimis utriusque linguae scriptoribus libri VIII di Paolo Manunzio, pubblicati a Venezia nel 1590, che raccolgono Apophthegmata ac Lepide Dicta, Principum, Philosophorum, ac diversi generis hominum, ex Graecis, pariter ac Latinis scriptoribus selecta, cum interpretatione commoda, dicti argutiam aperiente, organizzati mediante un alfabetico Index Personarum. Ho consultato l'edizione di Venezia, Ex Officina Damiani Zenari, 1604.

¹²⁰ Egli conclude però la proposizione in tal modo «todavía, algumas deixei entrar, para maior variedade da obra, e por não mostrar que de todo as desprezava»; M. BERNARDES, *Nova Floresta*, ed. cit., I, 3,

Dal punto di vista formale, la scelta di organizzare sistematicamente gli apoftegmi «por lugares comuns do Abecedário, ancora secondo Bernardes, non era stata adottata dai tre autori profani sopra citati e nemmeno da Giovanni Botero e da Johann Peter Lange. Nel caso dei Detti memorabili di personaggi illustri del signor Giovanni Botero, Abbate di San Michele della Chiusa, &c., una tavola iniziale riepiloga le materie che si succedono senza alcun ordine alfabetico nel corso dell'opera: ciascuna di esse contiene anche più apoftegmi di personaggi diversi¹²¹. Nel *Democritus ridens. Sive campus recreationum honestarum cum exorcismo melancholiae* di Lange, i titoli dei singoli apoftegmi non solo si susseguono senza avere alcun ordine alfabetico, contenendo una sola voce illustre, ma non è nemmeno presente alcun indice riepilogativo degli stessi¹²². Tra coloro che invece «alfabetaram» le loro opere, Bernardes ricorda gli *Apophthegmatum ex optimis utriusque linguae scriptoribus* raccolti da Conrado Lycosthenes, ordinati secondo numerosi loci communes, in cui ogni apoftegma, dei diversi ivi contenuti, è isolato e intitolato dal nome dell'autore illustre, sempre seguendo un criterio alfabetico. È interessante rilevare la presenza anche di un utile *Catalogus Autorum, ex quorum lucubrationibus apophthegmata a Conrado Lycosthene deprompta sunt*, ordinato alfabeticamente per nome di battesimo e suddiviso tra scrittori Graeci, Latini e Recentiores¹²³.

La tradizione sacra menzionata da Bernardes è rappresentata da due opere importanti che presentano alcuni aspetti comuni con la *Nova Floresta*. La prima è rappresentata dagli *Apophthegmata Christianorum* di Lorenzo Beyerlinck che, condividendo la concezione sistematica bernardesiana, inseriscono gli apoftegmi in voci tematiche ordinate alfabeticamente, dalla lettera A di *Abstinentia*, alla Z di *Zelus erga Deum et Ecclesiam*. Le singole voci sentenziose però, sono prive di

e in realtà, all'interno dei commenti, egli si serve frequentemente di diverse auctoritates classiche.

¹²¹ Ho consultato l'edizione di Vicenza, Appresso Francesco Grossi, 1610.

¹²² Ho consultato l'edizione di Amterdam, apud Jodocum Janssonium, 1655.

¹²³ Ho consultato l'edizione di Lugduni, apud Bartholomaeum Vincentium, 1571. Ho potuto consultare presso la B. N. di Lisbona anche gli *Apophthegmata, Parabolae, et Similitudines ex optimis utiusque linguae scriptoribus post omnes herculeos labores per Conradum Lycosthenem Rubeaquentem collecta*, Parisiis, Apud Jacobum du Puys, 1581. In tale edizione, all'opera precedente sono state aggiunte le *Parabolae sive Similitudines, ex Aristotele, Theophrasto, Plutarcho, Plinio, ac Seneca, gravissimis authoribus, olim ab Erasmo Roterodamo collectae*. L'ex libris indica questa interessante provenienza: *Ex Bibliotheca Congr. Oratorii Sp. Sancti (S. A.)*; si veda la riproduzione dell' *Ex-Libris* in *Archivo de « Ex-Libris » portugueses*, Genova, 1901-1909, VI, 110. Sempre presso la B. N. di Lisbona (Res. 5537) ho consultato anche gli *Apophthegmata ex probatis Graecae Latinaeque linguae scriptoribus*, pubblicata da Jacobus Stoer nel 1594 a Ginevra, raccolti e ordinati sistematicamente da Lycosthenes. Oltre a riportare anche le parabole estrapolate da Erasmo, questa edizione si presenta con una undecim *Apophthegmatum centuriis aucta*: gli apoftegmi inediti sono inseriti tra quelli della collezione originaria e segnalati con un piccolo asterisco a sinistra del nome del personaggio cui si riferiscono.

commento e si susseguono autonomamente intitolate dal nome del loro autore. Beyerlinck, al termine di ogni apoftegma, non solo fornisce l'interessante annotazione della fonte da cui provengono, ma presenta anche un preliminare Indice degli Auctores, quorum scriptis in hoc Opere usi sumus, ordinato in modo simile al Catalogus Auctorum di Lycostenes, tuttavia senza alcuna suddivisione tra scrittori antichi e moderni¹²⁴. Rispetto alla Nova Floresta, tutte le opere testé citate si presentano dunque come «obras mais pequenas e sem parergos, nem excursus»: l'unica collezione sacra commentata assimilabile al testo portoghese, Bernardes dichiara di non averla consultata: «do Padre Lyreo não sei que forma seguiu, porque o não pude haver à mão»¹²⁵. Egli si riferisce agli S. Ignatii de Loiola [...] Apophthegmata Sacra, sive caelestis prudentia aphorismi quibus pie, sobrie, ac iuste cum Deo nobiscum ac proximis iusta apostolum in hoc saeculo vivamus tribus commentariis ad efformandos mores illustrati a P. Hadriano Lyraeo¹²⁶. Il primo dei tre libri in cui l'opera è suddivisa, intitolato Sacrorum Apophthegmatum S. Ignatii de Loiola, quibus pie cum Deo vivamus in hoc saeculo, inizia con una breve Proecthesis relativa alla pietas: Magna res pietas est. Esso contiene una serie di diciassette apoftegmi del santo che si succedono senza soluzione di continuità e ciascuno di essi, intitolato numericamente, riporta in conclusione la fonte da cui è stato tratto. Ad esempio:

APOPHTHEGMA PRIMUM

Omnes suas cogitationes, verba et opera in Deum tamquam in finem referens, ad Deum ac Dei gloriam, honoremque destinabat : unde hoc veluti Symbolum

Ad Maiorem Dei Gloriam in ore semper habebat.

S. Rotae Auditores, & Card. SS. Rituum Praesides in relatione Canonizat. Eius coram Gregorio XV.

[...]

APOPHTHEGMA OCTAVUM

Quotiescunque sublatis in caelum oculis Astra aspiceret, quod saepe faciebat, et diu, has voces iterabat : heu quam sordet mihi terra, dum caelum aspicio.

Petrus Ribadeneyra lib.5.c.Idaniel. Bartol, lib.4.§.28.Card. Ludovicus in panegyrico.

¹²⁴ Ho consultato l'edizione di Anversa, apud Ioannem Moretum, 1608.

¹²⁵ Tuttavia egli cita la lira del padre belga «falando em nome do seu santo patriarcha: Vos astra testor, agmen in Caelo vigil / Orbisque sempiternus errantis chorus / Divinitatis intimae scena extima / Dum vos avaro saepe conspecto fruor / Dedico rerum pretia: nunc gemmae jacent / Jam pallet aurum, non habet flores humus: / Et quae placebant ante, nunc sordent opes» Lib. I, Apot. N. 8 (N.F., I, 25).

¹²⁶ Ho consultato l'edizione di Antuerpiae: apud Iacobum Meursium, 1662.

Terminata tale serie numerica, il padre belga riproduce nuovamente ogni singolo apoftegma aggiungendovi un proprio Commentarius piuttosto ampio, deduttivamente provato ma mancante, rispetto allo scritto bernardesiano, dell'argomentazione esemplare¹²⁷. Nel *Consilium Operis sive Auctoris Institutum* il gesuita spiega le ragioni che lo hanno indotto a volgare gli occhi e l'animo ai scelti apoftegmi di sant'Ignazio: «tum quae variis in locis sparsa sunt, in fasciculum unum colligenda, tum vero iam collecta Commentario meo exegetico explananda». Dato che il fondatore della Compagnia di Gesù, tramite essi, aveva voluto indicare la via della virtù e allo stesso tempo armare coloro che lo ascoltavano contro le tentazioni, egli ritiene possibile adattare al santo l'espressione di Giobbe (29,21): «qui me audiebant expectabant sententiam, & intenti tacebant ad consilium meum : verbis meis nihil addere audebant, & super illis stillabat eloquium meum. Expectabant me sicut pluviam, & os suum aperiebant quasi ad imbrem serotinum». Padre Lyère ricorda infine la speciale devozione del re portoghese D. João III: «Unus mihi testis è millibus sit idoneus ille ac gravis, Serenissimus Lusitaniae Rex Ioannes, eius nominis tertius, apud quem omnia Ignatii verba tantum ponderis et onoris invenisse legimus, ut non ab homine profecta, sed delapsa caelitus esse viderentur»¹²⁸.

Il sottotitolo dell'opera, *Sylva de vários Apophthegmas e Ditos sentenciosos espirituais e morais*, sposta la riflessione verso una tradizione letteraria che si potrebbe definire convergente con quella delle compilazioni apoftegmatiche. Nel coordinare una serie di contributi seminariali legati alle problematiche della riscrittura nel Cinquecento, Paolo Cherchi introduce e definisce il profilo di tale genere miscelaneo: «Chiamiamo selve quelle opere che raccolgono senza alcun chiaro ordine spezzoni di storie, curiosità naturali e antropologiche, questioni di etimologia, liste di personaggi e di eventi storici classificabili sotto un esponente particolare, detti di personaggi illustri, nomi di inventori di cose, e simili oggetti, trattabili in forma breve»¹²⁹. Il modello antico più autorevole, capace di esercitare la sua influenza sulla cultura occidentale, è rappresentato dalle *Noctes Atticae* di

¹²⁷ Il secondo libro, [...], quibus sobrie nobiscum vivamus in hoc saeculo, che inizia con un breve Prothyron, è composto da quindici apoftegmi, mentre il terzo libro [...], quibus iuste cum proximo vivamus in hoc saeculo, ne contiene solo dodici, preceduti da un corto Proemion, naturalmente tutti riproposti e commentati al modo dei primi diciassette.

¹²⁸ Le citazioni da *Apophthegmata Sacra* [...], ed. cit., 4.

¹²⁹ P. CHERCHI, *Ricerche sulle selve rinascimentali*, Ravenna, 1999, 9. Egli aggiunge che alcuni critici preferiscono il titolo di varia historia, utilizzato anche in raccolte umanistiche sia in latino che volgari, perché descrive almeno in parte il contenuto delle stesse. I titoli greci riferibili alla produzione antica sono in realtà molteplici; un elenco in P. CHERCHI, *Ricerche sulle selve rinascimentali*, 10, tratto da Aulo GELLIO, *Noctes Atticae*, trad. di L. Rusca, Milano, 1992, vol. I, 85 e Praefatio, in Aulo GELLIO, *Noctes Atticae*, ed. cit., 6-10.

Aulo Gellio, che nella prefazione contiene anche una rapida preistoria di testi miscellanei di diverso tipo, per lo più perduti o non identificabili. Oltre ai Saturnalia di Macrobio del principio del V secolo d. C., destinati a notevole fortuna in ambiente umanistico, in cui la sera della prima giornata di queste festività romane è dedicata a ripetere motti arguti di Cicerone, di Augusto o di altri uomini autorevoli, vanno certamente ricordate anche le *Stromatéis* (Mescolanze) di Clemente Alessandrino. L'indiscussa affermazione del genere, in epoca moderna ed in lingua spagnola, avviene grazie all'enorme ed immediato successo riscosso dalla *Silva* di varia lección di Pedro Mexía (1497-1551)¹³⁰. Pur riconoscendo la filiazione classica della sua opera, legittimata e volutamente valorizzata mediante l'imitazione di quei modelli prestigiosi, allo stesso tempo, il sivigliano ne rivendica la novità dichiarando la primogenitura in lingua volgare: «escogí y hame parescido escrivir este libro assí, por discursos y capítulos de diversos propósitos, sin perseverar ni guardar orden en ellos; y por esto le puse por nombre *Silva*, porque en las selvas o bosques están las plantas y árboles sin orden ni regla. Y aunque esta manera de escribir sea nueva en nuestra lengua castellana y creo que soy yo el primero que haya tomado esta invención, en la griega y latina muy grandes autores escrivieron assí»¹³¹. Il vasto apprezzamento e la fortuna duratura dell'opera di Mexía determinarono sia l'adozione definitiva del termine *Silva* quale titolo per questi testi di contenuto eterogeneo, sia il suo costituirsi in vero e proprio archetipo di genere¹³². In effetti, il significato del latinismo lección¹³³, riferendosi alle *lectiones antiquae*, fissa il contenuto miscelaneo in una scelta di letture consigliate compiuta dall'autore, ritoccate e trasmesse ai lettori secondo l'ideale del dotto che redistribuisce il suo sapere. Scrive il sivigliano: «quise dar estas vigalias a los que non entiendem los libros latinos, [...] pues son los más y los que más necesidad y desseo suelen tener de saber estas cosas. He procurado hablar de materias que no fuessen muy comunes ni anduviessen por el vulgo, o que ellas, de sí, fuessen grandes y prove-

¹³⁰ Pubblicata a Siviglia nel 1540, nello stesso anno fu ristampata con l'aggiunta di dieci capitoli. L'ultima edizione curata dall'autore è del 1550 e presenta un inedito quarto libro. Tradotta anche in diverse lingue, in castigliano ebbe trentadue edizioni prima della fine del secolo, in italiano una ventina; P. CHERCHI, *Ricerche sulle selve rinascimentali*, ed. cit., 12.

¹³¹ P. CHERCHI, *Ricerche sulle selve rinascimentali*, ed. cit., 12-13.

¹³² Si ricorda che con il titolo di *Silvae* ci si riferiva comunemente a raccolte poetiche variate nel metro e nella materia, come le *Silvae* di Poliziano e le *Selve* in volgare di Lorenzo il Magnifico, il cui modello era rappresentato dalla collezione poetica di Stazio. Il Cherchi ricorda anche che, nelle discussioni logiche e retoriche, l'immagine della selva insieme a quella del cacciatore era utilizzata per indicare il percorso di chi cerca la verità in una foresta di segni; P. CHERCHI, *Ricerche sulle selve rinascimentali*, ed. cit., 13. Ovvio anche l'immediata reminiscenza della selva oscura di Dante.

¹³³ Anche *Silva* è un latinismo, in quanto nel castigliano del Cinquecento la forma normale era *Selva*; P. CHERCHI, *Ricerche sulle selve rinascimentali*, ed. cit., 13.

chosas, a lo menos a mi juyzio»¹³⁴. In realtà, si tratta soprattutto di estrapolazioni testuali mediate da fonti umanistiche che Mexia non cita: in particolare, egli dà vita a un tipo di riscrittura in volgare che plagia quell'erudizione fatta di curiosità e di citazioni¹³⁵. Nella *Floresta* bernardesiana, il consistente ed eterogeneo numero di voci apoftegmiche e di sentenze inserite in un contenuto «vário di erudição, assim divina como humana», nell'indicare l'indiscussa parentela di genere, incontra tuttavia un primo elemento unificante di natura fideistica nella preoccupazione di presentare esclusivamente apoftegmi sacri. Un secondo elemento, destinato ad equilibrare la frammentarietà contenutistica, mi pare possa essere individuato nella menzionata classificazione di tutto il materiale secondo i titoli alfabetici: «porque a miscelânea não prejudicasse a boa ordem»¹³⁶. Inoltre, un ulteriore elemento organizzatore è costituito da un secondo indice che, guidando e rendendo visibili le molteplici specie della selva, consente di fatto al lettore di potersi districare nei sentieri più fitti e di ricostruire dei percorsi maggiormente omogenei, a seconda di proprie particolari esigenze e di contingenti interessi: «Querendo o leitor buscar algumas notícias para seus particulares usos, não recorra só à táboa dos Títulos, ou lugares comuns, se não principalmente ao Index geral das matérias: porque as diversas linhas que procedem de qualquer deles levam a doutrina para mui diferentes lugares»¹³⁷.

¹³⁴ P. CHERCHI, *Ricerche sulle selve rinascimentali*, ed. cit., 14. Tradotta in italiano, per la prima volta, da Mambrino Roseo da Fabriano nel 1544, la *Silva* di Mexia si prestò anche a numerose imitazioni; degno di menzione è l'esperienza di Antonino Danti di Santa Maria in Bagno, intitolato Osservazioni di diverse historie e d'altri particolari degni di memoria: con un cumulo di sententie notabili di molti uomini famosi: et con una raccolta di lettioni sententiose et pie, tolte da più Auttori Illustri, pubblicato nel 1573. Su queste traduzioni ed imitazioni; P. CHERCHI, *Ricerche sulle selve rinascimentali*, ed. cit., 19-29.

¹³⁵ I principali ingredienti individuati dal Cerchi circa l'incanto suscitato dalla *Silva* di varia lección, sono la varietà e il disordine, l'erudizione senza pedanteria, la presenza di personaggi antichi e moderni, la brevità che non cade nella insufficienza.

¹³⁶ (N.F., I, 3). Si veda in Appendice A la lista incompleta dei titoli che giunge alla lettera J di *Justiça* del V volume.

¹³⁷ (N.F., I, 4). Nell'edizione moderna della *Nova Floresta* questo secondo indice, purtroppo, non compare. Il suo curatore, Sampaio Bruno, nel 1909 scriveva: «Nesta edição se abandona [...] principalmente porque o psiquismo do leitor hodierno fundamentalmente se alterou, e em modo que índices assim organizados são hoje inúteis [...] visto como as condições, mentais e morais, com que o nosso público culto procede agora em dia à leitura das obras dos nossos clássicos são, de todo em todo, diferentes daquelas em que essa leitura era feita à época onde obras tais pela primeira vez a lume saíram» (N.F., I, XXIV). Dispiaciuto per le condizioni mentali e soprattutto morali di molto pubblico «modernista» e contemporaneo, ho tentato, invece, di contestualizzare il più possibile l'opera di Bernardes, convinto con il Croce che «poiché si parla di Seicento, si debba guardare al Seicento». Affido quindi l'ipotetica risposta a José Pereira de Sampaio alle parole di Thomas Fuller, citato da E.R. CURTIUS, *Letteratura europea e Medio Evo latino*, a cura di R. Antonelli, Firenze, 1997, 701: «Un indice è uno strumento necessario di un libro, e non un impedimento, se non nel senso in cui si

In ambito specificamente portoghese, l'opera che per taluni aspetti formali e contenutistici si avvicina maggiormente alla *Nova Floresta* è la *Sylva Moral e Histórica*¹³⁸ di João da Fonseca¹³⁹ (1630-1701). Pubblicata nel 1696, essa inizia con una specifica dedica alla Vergine della Grazia¹⁴⁰, che serve anche a chiarire il contenuto dell'opera: «Dividimos esta Sylva em seis Centurias, e cada huma dellas de escolhidos Exemplos, e Milagres da Virgem Senhora Nossa [...]»¹⁴¹. Rispetto alla primogenitura rivendicata da Pedro Mexía nel caso della *Sylva de Varia Lección*, la finalità redazionale di João da Fonseca appare giustificata anche da una sorta di difesa nazionalistica: «Um dos motivos que me obrigou a compor [...] foy, que havendo sahido de Portugal tantos livros, com grande credito de seus Autores, não achei atêgora algum, cujo assumpto principal sejam Exemplos, e historias, que outros Autores derão à estampa em varias lingoas : poderá ser fosse a rasão, imaginar, he assunto, em que se não mostra engenho»¹⁴². L'intento principale dichiarato dal gesuita è tuttavia quello di servire il prossimo, nella speranza che la bontà divina conceda a coloro che leggeranno gli exempla contenuti nell'opera la grazia di migliorare i propri costumi e di rinnovare le loro esistenze, come avvenne in sant'Agostino, mosso alla conversione dal desiderio di imitare la virtuosa attitudine del pagano Vitronio¹⁴³. Egli riferisce come dato certo che anche

chiamano impedimenta le salmerie di un esercito. Senza di esso, un autore ricco è soltanto un labirinto privo di un bandolo che guidi al suo interno il lettore [...].

¹³⁸ Il titolo completo è il seguente: *Sylva Moral e Historica, que contem a explicaçam, & discursos moraes de diversas materias, confirmados com seis centurias de exemplos escolhidos, & historias selectas. Dedicada a Purissima Virgem, e Gloriosissima Rainha dos Anjos, Maria Santissima Senhora Nossa, Composta pelo Padre Mestre Joam Da Fonseca, Religioso da Companhia de Jesu, Lisboa. Na Officina de Miguel Manescal, Impressor do Santo Officio. Anno de 1696.*

¹³⁹ Nato a Viana do Alentejo il 13 dicembre 1630, João da Fonseca entrò nella Compagnia di Gesù nel 1649. Compiuti gli studi all'università di Évora tra il 1651 e il 1655, svolse attività docente, divenendo in seguito «Reitor do Noviciado» del Collegio di S. Antão di Lisbona, dove morì in odore di santità il 1 ottobre 1701; Robert RICARD, *Contribution a l'étude du P. João da Fonseca*, in *Revue d'Ascétique et de Mystique*, Tome XLII, 1, N. 165, (1966), 250.

¹⁴⁰ L'autore offre l'opera alla Imagem con título da Graça, venerata in un altare della chiesa del noviziato della Compagnia di Gesù di Lisbona, così come aveva dedicato la precedente Escola da Doutrina Christã (1688) ad una immagine della Vergine della Vittoria della cappella del noviziato di Coimbra.

¹⁴¹ Nell'ambito della letteratura iberica, a proposito del culto e della tradizione miracolistica mariana, vanno almeno ricordate le Cantigas de Santa Maria di Alfonso X, il Savio, e Los milagros de Nuestra Señora di Gonçalo de Berceo.

¹⁴² Le citazioni provengono dal testo originale da me consultato presso la Biblioteca Geral dell'Università di Coimbra. Il discorso proemiale, «Ao Leitor», non presenta pagine numerate come riferisce anche Ricard, citando l'esemplare dell'opera conservato nella Biblioteca Nazionale di Lisbona (Rel. 25297); R. RICARD, *Contribution a l'étude du P. João da Fonseca* art. cit., 270.

¹⁴³ Scrive Bernardes: «os exemplos são para os homens as vozes mais vivas e mais claras. Por isso disse o venerável Kempis: Quem bem vive bem ensina. E Tertuliano: O filósofo (melhor pudera dizer

sant'Antonio non abbia conseguito la perfezione mediante il solo studio erudito: «mas por andar como abelha sollicita colhendo, como de flores os exemplos, que via nos varões Santos, que viviam naquelles desertos; e assim fabricar o mel da sua devoção». Quanto alle testimonianze pagane, egli ricorda come Platone stesso avesse affermato che gli exempla e i racconti storici possiedano la caratteristica di essere convincenti e nondimeno di divertire, e che l'assenza di tali narrazioni rendesse meno proficuo l'insegnamento: «Arduum est res magnas lucide absque exemplis ostendere». Seneca era stato ancor più lapidario nella sua espressione antitetica: «Longum est iter per praecepta ; breve, & efficax per exempla». Rispetto alla giustapposizione argomentativa della Nova Floresta, João da Fonseca mostra chiaramente di voler privilegiare la prova induttiva, basando la sua strategia persuasiva esclusivamente sullo strumento esemplare¹⁴⁴. All'argomentazione deduttiva il gesuita attribuisce una importanza minore, ed il breve commento esplicativo degli argomenti contenuti nelle centurie costituisce sostanzialmente, pur nella ribadita mescolanza di utile e dolce, quasi un mero espediente: «No principio das Centurias pomos hua breve explicação das materias, de que se tratta nos exemplos, para melhor intelligencia delles, e para evitar o fastio, que sua lição pode causar ao leitor, servindo a explicação de o divertir, e tambem para que della se possa aproveitar». Nella Nova Floresta, Bernardes non si mostra solo «un adepte convaincu de l'exemplum», come Ricard definisce il gesuita¹⁴⁵, ma il suo superiore procedere argomentativo mette in parallelo la comprensione intellettuale e l'esperienza umana edificante, e mediante l'esortazione affettiva, movendo la volontà del lettore ad aderire all'azione moralmente corretta, induce quest'ultimo a ricordare e ad amare la propria origine divina. All'interno dei singoli commenti apoftegmatici, egli realizza la giustapposizione persuasiva perfettamente illustrata in un'altra sua

o varão espiritual), o mesmo é vê-lo que ouvi-lo» (N.F., I, 265).

¹⁴⁴ In tutte le sue opere gli exempla sono argomentativamente preminenti e la produzione spirituale del gesuita dimostra, a parere di Ricard, come lo strumento pedagogico esemplare avesse conservato la propria efficacia, attestando «une fois de plus la survivence de l'exemplum dans la spiritualité moderne»; R. RICARD, Contribution a l'étude du P. João da Fonseca, art. cit., 289 e nota 1. Lo studioso francese affronta in modo più completo tale problematica in R. RICARD, *Aportaciones a la historia del exemplum en la literatura religiosa moderna*, in *Estudios de literatura religiosa española*, Madrid, 1964, 200-226.

¹⁴⁵ Nel paragonare la Sylva de vários Apotegmas alla Sylva Moral, Ricard prende spunto dalle considerazioni introduttive del lavoro antologico dello studioso portoghese António Coimbra MARTINS, *Leituras piedosas e prodigiosas* (Textos escolhidos), Lisbona, 1962. Su tale base, egli fornisce un'interpretazione che non mi sembra affatto corretta: «Bernardes se sert de l'exemplum pour remplacer l'argumentation rationnelle sur laquelle il ne peut s'appuyer dans la plupart de cas». Altrettanto erroneamente si esprime in riferimento alla Nova Floresta, quando scrive: «n'est guère qu'une interminable collection d'exemples commentés»; Robert RICARD, *Contribution a l'étude du P. João da Fonseca*, art. cit., 291.

opera, *Luz e Calor*, in cui si propone di «comunicar ao entendimento luz de muitas verdades importantes por meyo de doutrinas, sentenças, e industrias espiritaes», al tempo stesso cercando di «communicar à vontade calor do amor de Deos por meyo de exhortaçõens, exemplos, meditaçõens, colloquios, e jaculatorias»¹⁴⁶. Secondo l'insegnamento di S. Agostino, l'anima umana è infatti in relazione con un Dio uno e trino: unica è la sua sostanza, ma tre sono le potenzialità coinvolte: «pela participação delas se aperfeiçoa na alma a imagem [memória] da beatissima Trindade, enquanto entendendo [intendimento] produz também o seu Verbo criado e querendo [vontade] produz o seu amor»¹⁴⁷. Anche frei Francisco de Santa Maria non dimentica di elogiare la Nova Floresta in riferimento alle tre caratteristiche potenzialità dell'anima umana, mediante le quali l'opera può concretamente realizzare l'azione finalisticamente salvifica: «ao mesmo passo que enriquece a memoria, eleva o entendimento e attrahe branda, e suavemente a vontade, levando-a com doce violencia desde as miserias desta vida, às memorias da eterna : das trevas do mundo, às luzes do deenganho, e do amor cego das creaturas ao tanto amor, e temor de Deus»¹⁴⁸.

Il celebre bibliografo portoghese Innocência Francisco da Silva, comparando un passaggio di João da Fonseca con un frammento del commento bernardesiano all'Apoteagma Ante-Primeiro, ha criticamente stabilito la relativa somiglianza della struttura costruttiva delle due Sylvae, giungendo ad affermare: «Creio até que nesse adjectivo Nova [Bernardes] teve em vista a Sylva Moral, que então já existia desde alguns anos»¹⁴⁹. In realtà, esaminando le due opere, ciò che si rivela comune è la critica, come si è visto non certo peculiare ai due autori, delle conversazioni oziose e di un certo tipo di letture destinate a sviare gli uomini dall'obiettivo salvifico. Ribadendo la fiduciosa speranza agostiniana, il gesuita si auspica l'utilità anche futura della propria realizzazione edificante: «quando não seja este meu trabalho de frutto aos ociosos, que gastão o tempo, em ler novelas, comedias, e historias com titulo de se divertirem, e servem de os perverter; servirá para os que desejam seu aproveitamento, e posto que não tirem logo o frutto, o poderão

¹⁴⁶ L'unica opera bernardesiana che privilegia espressamente l'argomentazione induttiva, pur sempre seguita da riflessioni, è *Estímulo prático para seguir o bem e fugir o mal. Exemplos selectos de virtudes e vícios ilustrados com reflexões*, pubblicata nel 1730.

¹⁴⁷ (N.F., I, 129).

¹⁴⁸ M. BERNARDES, *Nova Floresta*, ed. cit., ij. L'orazione mentale ordinaria, per i principianti, utilizza tutte e tre le potenzialità; nei suoi *Exercícios Espirituais*, Bernardes afferma: «A memoria recorda as verdades religiosas, o entendimento discorre ou medita sobre elas e a vontade acende afetos de virtudes, de amor de Deus e propósitos». Sull'importanza dell'orazione mentale, considerata da Bernardes fondamentale nel cammino della perfezione cristiana segnalò, Ebion de LIMA, *O Padre Manuel Bernardes*, ed. cit., 88-106.

¹⁴⁹ (N.F., I, XXI-XXII).

tirar em outro tempo, pois a lição de Exemplos, e historias sagradas, he como a semente, que frutifica a seu tempo, e talves quando menos se espera». Nel già citato commento all'Exemplo XV dell'Estímulo Prático, la critica di Bernardes, in realtà, è ben più accorata e inflessibile: «De que serve a um católico ler comédias, e novelas, e versos profanos? De gastar tempo? E não se gasta com maior utilidade em ler Vidas de Santos, versos pios e tantos outros livros excelentes, que deleitando ensinam e não mancham a consciência?». Costruendo interamente il paragrafo mediante il luogo interrogativo, Bernardes distingue concretamente le opere dannose da quelle salutifere: «Porque havemos de ter tão estragado o gosto, que gostemos mais de Florinda do que de Filoteia ; mais de Orlando Furioso do que do Pastor de Noche Buena ; mais da Arte de Amar de Ovídio, do que da Arte de Bem Morrer de Belarmino ; mais da Floresta Espanhola, do que do Prado Espiritual ; e mais dos livros cujo título è comédias, do que daqueles cujo título começa : meditações?». La logica stringente della fede e del fine salvifico conduce l'oratoriano a considerare quale servizio reso a Dio il rogo delle letture profane, onde evitare che qualcuno possa cadere nella tentazione di ricorrere ad esse nei momenti in cui la devozione, anche solo temporaneamente, tenda a raffreddarsi, come ricorda la voce consigliatrice di un anziano eremita: «A questão que por uma vez não decidimos, facilmente nos tornamos a implicar nela»¹⁵⁰.

Questo atteggiamento iconoclastico nei confronti di libri considerati totalmente inutili o in gran parte nocivi, presuppone e stabilisce un contrasto teoricamente assoluto tra le voci sentenziose di martiri, santi, padri della Chiesa, esponenti di ordini religiosi raccolte per la prima volta in volgare portoghese nella Nova Floresta e le compilazioni apoftegmatiche di laici illustri. In sostanza, tenendo conto della volontà di Bernardes di opporsi a voci sentenziose moralmente accettate, se non cristianamente ortodosse come quelle «dos Gentios (recolhidas já por Catão, Plutarco e Manúcio)»¹⁵¹, mi sembra più produttivo insistere sul totale rifiuto di un'opera genologicamente simile come la *Floresta Española* di Melchor

¹⁵⁰ Le ultime tre citazioni provengono tutte da M. BERNARDES, *Estímulo Prático*, ed. cit., 114-115.

¹⁵¹ Secondo Bernardes, ciò che è mancato a quegli illustri pagani è stato il comportamento cristiano, infatti: «como os bons cristãos são filósofos nas obras, como disse S. Cipriano: Philosophi non verbis, sed factis, aqueles filósofos eram cristãos só nas palavras. Por isso S. Agostinho chamou aos seus dogmas e sentenças estalos de boca: Buccis crepantibus, etc., e S. Jerónimo: folhagem, que logo perde o verdor e murcha» (N.F., I, 332). Peraltro, all'impio Erasmo che esorta: Vivite et bibite (N.F., I, 44), e che si oppone alla liceità della guerra tra cristiani, (purché si verifichino quattro condizioni: «a saber: autoridade legitima, causa justa, intensão boa e devido modo»), secondo l'insegnamento di Dottori e Padri della Chiesa, Bernardes non risparmia l'epiteto di eretico. Egli domanda: «Acaso Erasmo com a sua gramática era mais douto que aqueles Doutores, ou com as suas cavilações e mordacidades (pelas quais Catarino lhe chamou censor do Céu e da terra), e com as suas silenciosas complacências em Lutero, era mais pio que estouros santos?». La risposta è affidata all'opera del sapiente ed illustre Alberto Pio da Carpi «cujas reprehensões lhe arderam tanto» (N.F., I, 407).

de Santa Cruz, e proporre l'epiteto «Nova» in riferimento alla compilazione spagnola, piuttosto che pensare alla comparazione con una raccolta di exempla dedicati alla Vergine come la *Sylva Moral*¹⁵². Del resto, anche la *Sylva bernardesiana* è offerta e dedicata alla «Soberana May da Divina Graça, Maria» e nella «Allocação breve consecratoria», che apre l'opera, l'oratoriano afferma incontestabilmente il patrocinio della Vergine e la sacralità del contenuto: «Senhora que sois de todo o Universo, e a quem hum servo vosso intitulou Livro Novo, aonde Deos por admiravel modo escreveu o seu Verbo sem interior obra de mão humana: Liber Novus, in quo inenarrabili modo deus Verbum citra omnem operam inscriptus est» (Joan. Damasc. orat. 2. de Assumpt. B.V.)¹⁵³. Inoltre, commentando il considerevole successo della raccolta spagnola, sulla base di allusioni provenienti da altri testi letterari di poco successivi ad essa, Chevalier ha riscontrato che le testimonianze sostanzialmente concordano nel suggerire «el interés que despertó la materia de la Floresta Española en unos círculos donde predominaban los ociosos, y los ociosos jóvenes [...] y que los dichos circularían oralmente entre cortesanos y galanes, acaso alimentarían sus pláticas, y, sin duda, figuraron entre sus lecturas predilectas»¹⁵⁴. Un'ulteriore conferma, si potrebbe inferire dalle considerazioni di frei Francisco de Santa Maria, il quale, segnalando l'apparire del nuovo e proficuo contenuto della «novità» bernardesiana dichiara anaforicamente: «Outras florestas contem flores, mas infructiferas; servem à recreação, não à utilidade. [...] Outras florestas servem para passar o tempo; esta de o passar, e aproveitar tambem. Outras são divertimento à curiosidade ociosa: esta diverte, e adverte; deleita, e aproveita juntamente».

In effetti, la scelta assiologica fondamentale di Bernardes si realizza a favore di un sacro ontologicamente incommensurabile con il profano e di un divino che a fini salvifici si trova in assoluta antitesi con il mondano; così nella pratica didattico-pedagogica l'ideale di santità pone in radicale contrasto i beni dello spirito e le esigenze del corpo, l'amore e l'obbedienza a Dio con le realizzazioni dell'amor proprio. L'irriducibile opposizione espressa dal Salmo CXXXVI, 1 percorre tutta l'opera e implica metaforicamente tutte le altre antitesi: Super fulmina Babylonis, illic sedimus et flevimus, cum recordaremur Sion. Cedendo al gusto ingegnoso dell'epoca, Bernardes la traduce «em xadrez de palavras», non per que-

¹⁵² Considerati i soli dieci anni di distanza che intercorrono tra le pubblicazioni delle due opere, il fatto che João da Fonseca esprima nel prologo la medesima critica letteraria, che egli muoia in aurea di santità, e ancora tenendo conto della stima nei confronti della Compagnia di Gesù, espressa in modo in equivoco (N.F., I, 295-299), mi pare poco probabile che con l'aggettivo Nova Bernardes intendesse contrapporsi alla *Sylva Moral* e nemmeno, considerata la giustapposta tipologia persuasiva adottata, pensasse ad una continuazione di quella.

¹⁵³ M. BERNARDES, *Nova Floresta*, ed. cit., ij.

¹⁵⁴ M. CHEVALIER - P. CUARTERO, *Floresta Española*, ed. cit., XLIX.

sto risultando meno efficace: «As abundâncias deste mundo são rios de Babilónia, onde uns se mergulham dentro, outros somente se assentam à borda, aqueles por regalo, estes por necessidade. Quem tem os olhos em Sião, pátria sua, junto aos rios de Babilónia faz dos seus olhos rios; quem se não lembra de Sião como há-de chorar em Babilónia?». Gli uomini mondani sono cegos che preferiscono i beni materiali, cioè o que se vê, e vivono dominati dai loro sensi; quelli spirituali sono invece águias che amano la beatitudine celeste, o que se não vê; questi vivono per la fede e in quanto desenganados nei confronti delle illusorie promesse diaboliche, «escrivem no seu pó, tendo a morte próxima na sua consideração»¹⁵⁵.

Significativamente, anche le peculiarità stilistiche dell'oratorio risultano profondamente marcate dalla fondamentale scelta di valore¹⁵⁶: oltre all'antitesi, egli utilizza spesso altre Figure de Oposição, quali l'ossimoro e il paradosso. Nell'apoteigma LIII del Titolo V-Apetites, per vincere le passioni, Bernardes propone una norma che, non solo sembra riflettersi dal piano morale a quello estetico, giustificando tali opzioni, ma anche e più generalmente pare applicabile all'eccessiva tendenza analogico-oppositiva espressa dall'estetica barocca: «para uma pessoa endireitar as suas más inclinações, não basta que procure pôr a Natureza em uma mediania racionável senão que é necessário puxar para o extremo contrário, e, para vir sair com a mortificação do ilícito, é necessário emproar mais alto, abraçando a negação do lícito»¹⁵⁷. Uno stupendo e persuasivamente convincente esempio di

¹⁵⁵ (N.F., I, 24).

¹⁵⁶ Di indubbia utilità è la comparazione con il saggio che Maria Lucília Gonçalves Pires ha dedicato agli Exercícios espirituais di Bernardes. Nella sua analisi, la studiosa si interrogava sull'apparente contraddizione che esiste tra i principali orientamenti retorici barocchi: a) la «poética da agudeza» che, tendendo alla creazione di concetti ingegnosi espressi con «palavras peregrinas», avrebbe cercato di conquistare il destinatario con una «surpresa deleitada»; b) la «retórica da persuasão», mediante la quale l'oratoria sacra, mobilitando mezzi intellettuali ed affettivi, avrebbe preteso di spingere gli uditori verso un'azione conseguente con le norme morali indicate. Concludendo le sue riflessioni, M.L. Pires sostiene però, sulla base dell'analisi complementare dei testi teorici e dei componimenti letterari di maggiore successo, che la diversificazione delineata debba considerarsi puramente teorica e che il discorso figurato, privilegiato dalla poetica barocca nel suo insieme, sia costruito sostanzialmente sulla preminenza delle tre caratteristiche seguenti: 1) O reinado da metáfora: figura dominante nos discursos teóricos, é-o também no discurso poético da época, como expressão mais adequada dum mundo de correspondências e relações analógicas insuspeitadas; 2) A profundidade da antítese: mais que a lúdica contraposição de opostos, é expressão de um mundo de conflitos; 3) A marca da hipérbole: matizando outras figuras (metáforas e comparações hiperbólicas), constitui a terceira dimensão dum mundo marcado pela atracção do excessivo. Ne consegue uno schema classificatorio che include altre figure meno utilizzate da Bernardes, distinte tra: Figuras de Semelhança (metafora e comparazione), Figuras de Oposição (antitesi, ossimoro, paradosso) e Figuras de Intensificação (iperbole, ripetizione, enumerazione, interrogazione). Concordando con l'efficacia operativa di tale classificazione, tuttavia propongo di includere, tra le ultime anche l'esclamazione, ripetutamente utilizzata da Bernardes.

¹⁵⁷ (N.F., I, 374).

questa conflittuale tendenza stilistico-ideologica inizia il commento all'Apoteigma XLIII, De S. Barão monge, dove la mancanza di amore nei confronti di Dio da parte degli uomini viene verificata mediante: «*todos estes paradoxos*»: anzitutto, nel mondo «*há muitos vivos que já são mortos*»; la ragione di ciò sta nel fatto che la vita dell'anima è data solo dalla carità e dalla grazia divina, logo, coloro che si trovano fuori dalla grazia di Dio «*são vivos mortos e almas sem alma. A questi «se contrapõem os mortos que são vivos, e tais são os Bem-Aventurados na Pátria e os mortificados neste desterro*»; costoro, infatti, «*vivem na terra pela imitação de Cristo, e vivem no Céu pela contemplação de Deus*»; i primi, invece, «*vivem no Céu por gloria e na terra por fama*». In secondo luogo, ci sono «*muitos velhos moços, que são os que têm a madureza nos anos e a verdura nos costumes. Etnas nevados por fora, quanto às cãs, fogosos por dentro, quanto às paixões*» [...]. Ancora peggiore il fatto che ci siano anche «*velhos meninos, porque nunca se destetam do amor próprio nem soltam a boca do peito das consolações terrenas e apegos aparentes*». A tutti questi «*se contrapõem os moços velhos e meninos anciãos*», cioè coloro che il libro della Sapienza dice che «*têm as cãs no juízo e a sua vida imaculada é a sua velhice venerável, e que fizeram caber muito tempo em pouco*» [...]. In terzo luogo, nel mondo ci sono «*muitos homens que não são homens*»: questi sono tali principalmente perché non amano Dio e commettono peccati che nella loro anima «*escurecem a semelhança de Deus, sobrepondo-lhe as dos brutos*». Essi non perdono solo moralmente la sembianza umana, ma scampaiono completamente anche come creature: «*Que é, logo, o pecador enquanto pecador? [...] é nada, porque Deus é o ser [...]. Todas as coisas fez Deus, nem podiam ser feitas senão por Deus. Só o pecado nem o fez, nem o podia fazer, porque o pecado é o nada, que nós fizemos sem Deus [...] teve [o pecador] princípio de creatura e depois teve o fim do pecado, que é a condenação eterna: Bonum erat ei (disse o Senhor, Mat., XXVI, 24), si natus non fuisset homo ille: Melhor fora para ele não haver nascido*». A questi uomini bestiali «*se contrapõem outros, que são mais que homens : não por seu natural esforço, e animosidade, conforme aquilo do nosso poeta : Em perigos e guerras esforçados / Mais do que se permite à força humana [...] senão em razão do eminente grau do amor divino a que têm subido, que os faz semelhantes a anjos e ao mesmo Deus. Semelhantes a anjos? Sim. [...] Mas que muito que o amor de Deus faça dos homens anjos, se faz dos homens deuses ? [...] se amam a Deus são seus filhos, pois este amor anda com a graça do Espírito Santo que os perfilha. Sendo, logo, filhos de Deus, e amando a Deus, bem se infere que são deuses, porque não pode ser filho o que não participa da mesma natureza do pai, nem pode ser amor o que não faz semelhante ao amado¹⁵⁸*».

¹⁵⁸ (N. F., I, 281-289).

La realizzazione dell'ideale estetico-persuasivo invocato dalla retorica sacra dell'epoca, che utilizza la metafora della trasformazione floreale in frutti spirituali, viene utilizzata dal citato censore della Nova Floresta per una velata rivendicazione di carattere nazionale che parrebbe rafforzare la primaria motivazione antagonistica di tipo spirituale nei confronti della collezione spagnola: «Da Nova Floresta Portugueza posso afirmar sem duvida, que sahirá a publico florecendo : Florens egredietur. Mas nella verão, até os olhos da inveja, que igualmente florece e frutifica : Florebit, e germinabit»¹⁵⁹. Tale venatura nazionalistica consente, se non altro, di contestualizzare brevemente l'opera bernardesiana recuperando alcuni fattori storico-economici determinanti. In effetti, il 13 febbraio 1668, con la mediazione dell'ambasciatore inglese, era stata firmata a Lisbona la pace con la Spagna: solo a partire da tale data il Portogallo vide ufficialmente riconosciuta l'indipendenza politica ripristinata dal re D. João IV con la sollevazione dell'1 dicembre 1640¹⁶⁰. Dal punto di vista politico, si aprì allora un periodo di relativa sicurezza militare e di maggiore stabilità interna, dopo le vicende che avevano condotto alla deposizione del re D. Afonso VI e all'allontanamento del valido conte di Castelo Melhor¹⁶¹. Sul finire del secolo, inoltre si determinò una favorevole svolta economica dovuta alla scoperta e allo sfruttamento delle miniere aurifere del Brasile, che tuttavia provocò un sempre più accentuato disavanzo commerciale. L'entità dell'oro che raggiungeva Lisbona andò progressivamente aumentando: dai primi 514 Kg. inviati nel 1699, si passò ai 4406 Kg. del 1703 ed ai 14.500 Kg. raggiunti nel 1712¹⁶². A partire dal 1703, però, la salute di

¹⁵⁹ Entrambe le citazioni dall'edizione antica; M. BERNARDES, *Nova Floresta*, ed. cit., ij.

¹⁶⁰ Sulle clausole contrattuali e sulle vicende della guerra segnale: Caetano BEIRÃO, *Vinte e oito anos de história*, in *IV Congresso do mundo português*, VII, (1940), 737-738.

¹⁶¹ Morto D. João IV nel 1656, data la minore età dell'erede, la reggenza del regno era stata assunta dalla regina D. Luisa de Gusmão. D. Afonso VI eletto al trono nel 1662, colpito a tre anni dalla meningite, era fisicamente e mentalmente incapace di governare e tanto la sovranità interna, quanto la problematica guerra di emancipazione dalla Spagna furono effettivamente gestite dal conte di Castelo Melhor e dal gruppo nobiliare a lui collegato. La fuga della regina D. Maria Francisca di Savoia in convento, la sua richiesta di annullamento del matrimonio, il giudizio ecclesiastico volto a stabilire la non consumazione dello stesso, la pressione della fazione aristocratica legata al fratello Pedro, costrinsero D. Afonso VI a rinunciare alla regalità il 22 novembre 1667.

¹⁶² A. H. de Oliveira MARQUES, *História de Portugal*, Lisboa, 1975, I, 529. La morte di Carlo II d'Asburgo, il 1 novembre 1700, e la crisi europea determinatasi per il problema della successione al trono spagnolo impedirono di fatto al Portogallo, considerata la sua vicinanza strategica, di poter mantenere l'opportuna neutralità. Nel timore di inimicarsi Francia e Spagna, D. Pedro II rispettò inizialmente la designazione del defunto sovrano in favore di Filippo d'Angiò, nipote di Luigi XIV, accettando di firmare il trattato di Parigi del 18 giugno 1701. In seguito, però, le sconfitte francesi in Italia e sul Reno, ma soprattutto la minaccia della flotta britannica, convinsero il re portoghese ad annullare quell'accordo e a stabilire una nuova alleanza difensiva e offensiva con la regina Anna d'Inghilterra, con Leopoldo I d'Austria e con gli stati olandesi, concordata a Lisbona il 16 maggio 1703. Il rapporto

D. Pedro II era andata aggravandosi e un attacco apoplettico, il 9 dicembre 1706, gli risultò fatale: il 1 gennaio 1707, a diciassette anni, saliva così al trono lusitano il primogenito con il nome di D. João V. La cerimonia dell'insediamento dimostrò immediatamente l'inclinazione alla magnificenza e all'esaltazione delle prerogative assolutiste del nuovo monarca: una breve allocuzione ricordava ai tre stati sociali la solennità dell'incoronazione e la felicità loro derivante da quel vassallaggio. In tale prospettiva, l'affermazione di Oliveira Marques segnala l'aprirsi di un nuovo periodo della storia portoghese: «Jamais a corte portuguesa mostrara tamanha riqueza de jóias e vestuário. Desde então foi desejo de D. João V imitar o esplendor da corte de Luís XIV, ainda que sejam raras entre nós as alusões do tipo Rei-Sol»¹⁶³. Allo stesso tempo, l'elezione del nuovo sovrano determina anche la chiusura di un'unità temporale, identificabile nel periodo 1668-1710, che, a mio parere, definisce perfettamente lo sfondo genetico della Nova Floresta: in essa trovano infatti concretizzazione sociale le aspirazioni evangeliche della peculiare comunità oratoriana portoghese¹⁶⁴ e, all'interno di questa si compie interamente l'esperienza umana e letteraria di Manuel Bernardes.

Tenuto conto che tutti i V Tomi che costituiscono la *Nova Floresta* furono pubblicati nel corso della prima metà del secolo XVIII, e ben tre di essi dalla tipografia reale, l'ortodossia di Bernardes deve essere stata considerata coerente con la politica assolutistica e con l'esaltazione ecclesiastica nazionale che caratte-

di cooperazione con la potenza marittima anglosassone venne perfezionato con un'importante trattato commerciale firmato a Lisbona il 27 dicembre 1703, che prese il nome dell'ambasciatore inglese John Methuen. Le clausole principali regolavano l'esportazione del vino portoghese e l'importazione dei tessuti britannici: «I. Sua Magestade El Rey de Portugal promete [...] de admitir para sempre daqui em diante no Reyno de Portugal, os Panos de lã, e mais fabricas de lanificio de Inglaterra [...] - II. He estipulado que sua Sagrada e Real Magestade Britanica [...] será obrigada para sempre daqui em diante, de admitir na Grã Bretanha os Vinhos do produto de Portugal, de sorte que em tempo algum (haja Paz ou Guerra entre os Reynos de Inglaterra e de França) não se poderá exigir de Direitos de Alfândega nestes Vinhos [...]»; J. Veríssimo SERRÃO, *História de Portugal*, Lisboa, 1982, 229-230.

¹⁶³ A.H. de Oliveira MARQUES, *História de Portugal*, ed. cit., 235. Vero è che il culto divino dei re non aveva certo la stessa tradizione nei due paesi e non si assisterà a nulla di comparabile alla divinizzazione di cui fu oggetto Luigi XIV durante il regno di D. João V (1707-1750). I suoi attributi furono piuttosto quelli di «real fecundidade, clementíssima prudência, inapta benignidade, Augusto nome, excelso Trono»; A.H. de Oliveira MARQUES, *História de Portugal*, ed. cit., 235-236.

¹⁶⁴ Anche se il sodalizio di sacerdoti e laici dedicato a Nossa Senhora da Assumpção si era formato già dal 1659 in una sala contigua alla cappella reale, è il 16 luglio 1668, giorno dedicato a Nossa Senhora do Carmo, che Bartolomeu do Quental e padre Francisco Gomes, nonostante l'inopinata defezione di altri compagni, poterono indossare le loro roupetas ed iniziare ufficialmente la comune esistenza di congregati, adattando a collegio e a chiesa un desueto edificio teatrale [pateo de Comedias], denominato Moscorinho das Fangas da Farinha, situato nella rua nova de Almada, no sitio da Boa Hora, nella zona di Lisbona conosciuta come Chiado»; M. BERGONZINI, *La fondazione dell'Oratorio portoghese, in Annales Oratorii*, 4, (2005), 76.

rizza il «magnanimo» regno di D. João V. La radicalità dell'oratoriano risulta indubbiamente funzionale alla riproposizione di quella missione propagatrice della fede cristiana, rivendicata dalla monarchia portoghese fin dal suo costituirsi, che orienta il comportamento politico-religioso del nuovo sovrano. Tale ideologia, secondo la quale le imprese militari portoghesi trovano interpretazione storica nella giustificazione divina, viene abbondantemente sviluppata da Bernardes all'interno del titolo VIII della *Nova Floresta*, Armas: «Porque estas foram por Deus specialmente elegidas para perseguição e estrago daquela ímpia e sórdida gentildade [maomettana]; e, assim, enquanto os portugueses seguirem com justo direito esta vocação, podem esperar felicíssimo êxito de suas empresas». Egli enumera gli episodi che provano tale verità, «logo, desde o berço da monarquia», resa evidente dallo spropositato numero di avversari uccisi in ogni occasione rispetto alle sempre esigue forze a disposizione dei re lusitani: dal conte D. Henrique no campo de Ourique, na tomada de Lisboa e de Badajoz, a D. Afonso II em Salácia (Alcácer do Sal), a D. Afonso IV na batalha do Salado, a D. João I na tomada de Ceuta, e nas de Arzila e Tânger al tempo di D. Afonso V, fino alle famose conquiste ultramarine dei capitani portoghesi «nas praças de Mazagão, Diu, Calecute, Chaul, Columbo, Cananor, Cochim, Malaca, contra mui poderosos inimigos». È lo stesso oratoriano che con espressione metaretorica si riferisce al delectare e inusitadamente ne ammette l'implicita connotazione iperbolica: «alguns casos que dentro das mesmas ferocidades de Marte descobrem um não sei que de cómica graciosidade». Vale la pena citare questo esempio: «Em Ceuta, indo D. Afonso da Cunha, em certo recontro, atrás de um mouro, ao atirar-lhe uma cutilada, lhe resvalou a espada e saltou fora da mão; mas em vez de assustar-se com o caso, tomou maior cólera e gritou ao mouro, dizendo-lhe: Oh cão, levanta e traze aqui logo. E o mouro, temendo que, se não obedecesse, tinha a morte mais certa, voltou humilde, levantou do chão a espada e lha entregou. E o Cunha então, compadecido, o deixou ir livre». Il breve commento analogico-ingegnoso di Bernardes spiega che «este português usava daquele mouro como de escravo para o mando senhoril e como de liberto para a manumissão fácil; ou fazia conta que aquele infiel era juntamente caça e cão: caça para correr perseguindo-a, e cão para lhe trazer o que caísse». L'oratoriano indulge ancora nell'espressione concettosa utilizzando, come spesso avviene, la traslazione metaforica predicabile fornita da una sentenza patristica; in tal caso quella di san Gregorio Nisseno che definisce il cane *Hominis gladium vivum*¹⁶⁵: «Como aqui o cristão era o homem e o mouro o cão, no cão achou o

¹⁶⁵ Saramago ricorda il carattere arbitrario delle parole; sono gli uomini che le stabiliscono ed i cani, poveretti, estranei alle qualità grammaticali, assistono a quelle dispute: «Cão, diz o mouro, Cão és tu, responde o cristão, e ei-los que se batem com lança, espada e adaga, enquanto os rafeiros dizem uns para os outros, Somos nós OS cães, e não se importam»; J. SARAMAGO, *História do Cerco de*

homem à mão uma espada, quando viu outra fora da mão; e mandou à sua espada viva que lhe trouxesse a sua inanimata»¹⁶⁶.

In verità, l'allegoria del carro trionfale veicolata dell'Apotegma Ante-primero, «E fundamento dos mais», con cui inizia la Nova Floresta, considerata anche la data di pubblicazione del I volume dell'opera¹⁶⁷, assumerebbe un significato curiosamente profetico e nettamente critico quando essa, solo ipoteticamente, venisse messa in relazione con la citata fastosa cerimonia dell'ascesa al trono di D. João V. In effetti, la sentenziosa risposta dell'anonimo autore rende evidente lo scorretto utilizzo del tempo mondano, messo a disposizione dell'uomo per meritare la salvezza eterna: «Certo poeta, autor de uma comédia de tramóias, introduziu no teatro uma figura do sol mui galharda e resplandecente, com roupas recamadas de jóia de diamantes e diadema amplissimo de dourados raios, e nos tirantes da carroça em que ia entronizada pegavam doze figuras em forma de ninfas, símbolo das doze horas do dia que o sol descreve quando toca no equinócio. Das quais figuras, umas eram de maior estatura, outras de mediana, e outras mais pequenas, conforme se ofereceu achá-las. Perguntado, pois, pela razão desta diferença tão imprópria ao intento presente, visto que as horas são todas iguais, respondeu, remediando com a discrição o que não pudera com a diligência: Senhores, as horas mais pequenas são as da oração e do servir a Deus; as medianas são as dos negócios; e as maiores são as de dormir, comer folgar e dar-nos a passatempos»¹⁶⁸.

Alla base delle diverse rappresentazioni cristiane di carri trionfali stanno le numerose interpretazioni simboliche dell'esegesi ebraica della merkaba, il cocchio che trasporta il trono di Jahve nella prima visione del profeta Ezechiele (1, 4-28). Trainato da quattro Cherubini, le cui facce od aspetti richiamano l'uomo, il leone, il toro e l'aquila, esso sembra avere quattro ruote, intersecate da altre minori. Nella raffigurazione del Libro delle Figure di Gioacchino da Fiore, su di esse sono segnati i cinque sensi della Sacra Scrittura: Intelligentia historica, moralis, tipica, mentre abbinata sono intelligentia contemplativa sive anagogica¹⁶⁹.

Lisboa, Lisboa, 1989, 70.

¹⁶⁶ (N.F., I, 402).

¹⁶⁷ Per ciò che concerne la possibile data di composizione o revisione di questo I tomo nel Titolo VI, Anos, Idade, Tempo, riferendosi ai successori di san Pietro, Bernardes fornisce un primo riferimento generico scrivendo: «estamos em Clemente XI»[1700-1721] (N.F., I, 310); in modo più preciso si esprime riferendosi in seguito alle età del mondo: «A 6ª, que é de Cristo, tem durado 1705, pelo cômputo que segue a Igreja» (N.F., I, 356)..

¹⁶⁸ Engelg., « Dom. 9. Post. Peni. », § I.

¹⁶⁹ Si veda Leone TONDELLI, *Il libro delle figure dell'abate Gioacchino da Fiore*, Torino, 1940, 75. Gioacchino espone le sue idee a proposito dei sensi interpretativi della Scrittura nel Tractatus in quatuor Evangelia. Anche Dante, nella sua Commedia, pur dipingendo un'immagine semanticamente molto più complessa ed elaborata nella composizione, non può mancare, nei suoi elementi costitutivi, di rifarsi al modello del carro su cui troneggiava Febo (Pg. XXIX, 107-149): «un carro, in su due rote,

Tuttavia, l'allegoria può essere considerata una riproduzione, adeguata al teatro barocco, del carro del Sole descritto nel II Libro delle *Metamorfosi*¹⁷⁰, mentre la disarmonica dimensione delle ore evidenzia soprattutto la dolente presa d'atto e la chiara denuncia di un disordine morale generalizzato¹⁷¹, operata da Bernardes nella *Reflexão* amplificante: «Assim passa na verdade: todos o reconhecemos; raro o emendamos. Está uma pessoa ouvindo missa, meia hora o cansa e atormenta, e faz romper em murmurações. Está na casa do jogo ou no pátio das comédias, toda a noite ou toda a tarde lhe parece breve. Vai confessar-se, parece-lhe que desbarata o tempo dos seus negócios, se o confessor o não admite logo; já confessado, anda buscando em que passar as horas e as consome, como Epicuro, em regalos sensuais ou, como Mercúrio, em levar e trazer rumores vãos: Libet fabulari, inquit, donec hora praetereat. (Diz S. Bernardo em nome de um destes): Gosto de conversar enquanto se passa a hora»¹⁷². Dinanzi a tale situazione, Bernardes rende esplicita la Ração da obra ao benévolo leitor: «Para o intento, pois, de que as horas de Oração

trionfale, / ch'al collo d'un grifon tirato venne. / Esso tendeva in su l'una e l'altra ale / tra la mezzana e le tre e tre liste, / si ch'a nulla, fendendo, facea male. / [...] / Non che Roma di carro così bello / rallegrasse Affricano, o vero Augusto, / ma di quel del Sol saria pover con ello; / quel del Sol che, svitando, fu combusto»; Dante ALIGHIERI, *La Divina Commedia*, Purgatorio, a cura di U. Bosco e G. Reggio, Firenze, 1988, 501-502. Nell'Introduzione a Pg. XXIX, 491, il curatore specifica: «D'oro sono la testa, il collo, le ali del grifone, che si perdono a vista d'occhio come si conviene a Cristo. Il centro della processione è, sullo sfondo verde, questa massa d'oro».

¹⁷⁰ La comparazione con la suggestiva pagina di Ovidio non sembra lasciar adito a dubbi: «Il Sole sedeva, avvolto in un manto purpureo, su di un trono scintillante di fulgidi smeraldi. A destra e a sinistra stavano il Giorno e il Mese e l'Anno, e i Secoli, e le Ore disposte a uguale distanza l'una dall'altra»; Publio OVIDIO NASONE, *Metamorfosi*, a cura di P. Bernardini Marzolla, Torino, 1979, 47. Le Ore, figlie di Zeus e di Temi, erano considerate le guardiane del cielo e, quando gli dei passavano sui loro cocchi, allontanavano le nubi dai cancelli dell'Olimpo. Esiodo le chiamava Eunomia (legge e ordine), Dike (giustizia) ed Eirene (pace).

¹⁷¹ Bernardes riprende la simbologia del carro trionfale anche per l'opposta rappresentazione dell'intemperanza identificata in Bacco, così chiamato dallo scomposto clamore da lui indotto. Il nome di Dioniso viene dalla falsa credenza che sia figlio di Giove e dal fatto di essere stato allevato dalle ninfe della grotta di Nisa situata su di un alto monte, mentre quello di Libero gli deriva dalla licenza che induce nelle azioni, nei costumi e nella lingua dei suoi seguaci: «Ao redor da sua carroça, levada por tìgres ou panteras, iam uns monstros rìdìculos, ou demónios, chamados Combalos e Acratos, saltando e brincando com disformes gestos (N.F., I, 31-32). Seguendo l'esposizione di Francesco Bacone (Lib. 2. De augmentis scientiarum, c. XIII, exemplo 3.), egli ricava quale significato della mitologia da fábula, l'assoluta mancanza di moderazione, manifestata da turbamenti dell'animo e atteggiamenti indecorosi del volto, che pregiudica il dominio di sé stessi.

¹⁷² L'oratoriano recupera la citazione di san Bernardo (serm. de triplici custodia) dal commento di Engelgrave, e più estesamente glossa il verso di Tibullo: Garrula cum blandis ducitur hora jocis; H. ENGELGRAVE, *Lux evangelica sub velum Sacrorum Emblematum Recondita in Anni Dominicas; Selecta Historia et Morali Doctrina Variè Adombrata*. Pars I, Antuerpiae, Apud Viduam & Haeredes Ioannis Gnobbari, sub signo S. Petri, M. DC. LVII, 220.

não fossem tão breves, já ocupamos a pena em outras obras; nesta pretendemos que as de passatempo não sejam tão longas, porque a lição honesta è um dos proveitosos empregos que lhes podemos dar»¹⁷³. Da questo punto di vista, la redazione della Nova Floresta risulta perfettamente coerente con l'assolvimento del secondo fine auspicato dal sodalizio clericale costituitosi in devozione di «Nossa Senhora da Assumpção», cioè «para tratarem com todo o cuydado da salvação, e aproveitamento espirital de seus proximos»¹⁷⁴.

Questo riferimento al contesto sociale, rafforzato dall'obiettivo dichiarato di «meter nos ânimos dos que não gostam de lição espirital ditames são, verdades sólidas, exemplos doutrinai», mi induce a considerare, quali potenziali destinatari e principali fruitori della Nova Floresta, anzitutto i membri laici di due importanti istituti: quello dei Congregantes afferenti all'oratorio e quello costituito dagli affiliati all'Irmandade do Espírito Santo. In Portogallo, i laici partecipanti agli esercizi spirituali dell'Oratorio presero infatti il nome di Congregantes, così distinguendosi dai padri chiamati Congregados¹⁷⁵. Sottoposta all'autorità di un un Prefeyto espirital e seu Companheiro scelto dai padri, l'associazione era aperta a tutti, ma non lo fu mai alle donne. Nessuna contribuzione materiale era richiesta per potervi entrare, ma occorreva risiedere in città e tenere un buon comportamento durante un anno di continuata partecipazione agli esercizi dell'Oratorio público¹⁷⁶, per ottenere il parere favorevole del prefetto. Gli obblighi spirituali di ciascun Congregante consistevano in mezz'ora giornaliera di orazione mentale, nella partecipazione agli esercizi propri della domenica e dei giorni santificati, nell'esame di coscienza quotidiano, nella devozione alla Vergine, nella confessione e comunione settimanali, nel digiuno del sabato e nella penitenza trisettimanale.

¹⁷³ (N.F., I, 1-2)

¹⁷⁴ La prima finalità degli aderenti alla Congregazione era «a reforma de suas pessoas, aspirando a mayor perfeção»; J. S. da Silva DIAS, *A Congregação do Oratório de Lisboa*, ed. cit., 5.

¹⁷⁵ I membri di Lisbona ottennero anch'essi l'approvazione di Statuti propri da parte di papa Innocenzo XI, il 3 aprile 1677. E. dos SANTOS, *O Oratório no Norte de Portugal*, Porto, 1982, nota 76, 238, informa che è possibile comparare punto per punto l'associazione laica lusitana (ms. 1312 B.P.M.P.) con quella romana grazie al ms. O.57 Ordini et Constitutioni da osservarsi nell'Oratorio e al ms. O.55(2) Della Institutione, regole e Consuetudine della Congregazione dell'Oratorio di Roma, conservato nella Biblioteca Vallicelliana.

¹⁷⁶ A Roma come in Portogallo, il campo di elezione della comunicazione familiare e quotidiana della parola divina era rappresentato dal cosiddetto Oratorio «grande» o «di chiesa», cioè la lezione spirituale del pomeriggio. In modo complementare a questa assemblea numerosa e indistinta si teneva una riunione serale meditativa, riservata invece ad un gruppo più ristretto di devoti e di figli spirituali dei padri. È questo Oratorio «piccolo» che assumerà gradualmente la fisionomia di un vero e proprio organismo secolare di exeri o congregantes ordinato e regolato. Su San Filippo e sull'oratorio romano segnalo il fondamentale contributo in III volumi di Antonio CISTELLINI, *San Filippo Neri. L'Oratorio e la Congregazione oratoriana, storia e spiritualità*, Brescia, 1989.

Si raccomandava un comportamento esemplare, ed in particolare «bons modos e prudência» nell'educazione dei figli e nelle relazioni con il prossimo: erano tassativamente proibiti «o jogo, as conversas maldizentes, a assistência a comédias, e que fossem evitadas as brigas, as contendas, e os pleitos»¹⁷⁷. Della Confraria o Irmandade do Espírito Santo è stata tramandata l'antichità: istituita da Mercadores e homens de negocio di Lisbona nel 1445, essa si era rafforzata economicamente per il confluire sotto la medesima devozione di un'altra confraternita di mercanti formatasi invece nella chiesa di S. Francisco da Cidade. L'aumentata disponibilità di introiti, rendendo possibili maggiori opere di carità in beneficio dei poveri, determinò una crescita sensibile della devozione allo Spirito Santo e, allo stesso tempo, degli onori e dei privilegi concessi dai monarchi. In particolare, con alvará datato 6 gennaio 1472, il re D. Afonso V concesse ai membri di questa Irmandade che «na procissão do Corpo de Deus da Cidade fossem com tochas junto ao palio do Santissimo, & que cobrassem para os ornamentos da sua Igreja o tributo de dous reis por tonelada de todas as fazendas que os estrangeyros embarcassem en naos deste Reyno»¹⁷⁸. Nel 1671, al fine di consolidare la vita comunitaria, che necessitava di una chiesa propria e delle abitazioni degli associati, Quental era riuscito ad ottenere la disponibilità della Igreja do Espírito Santo da Pedreira¹⁷⁹ e di alcune sue annesse pertinenze, stipulando un accordo¹⁸⁰ con tale Irmandade dos Homens de Negócio, la quale ne deteneva la proprietà e si occupava anche del

¹⁷⁷ E. dos SANTOS, *O Oratório no Norte de Portugal*, ed. cit., 237.

¹⁷⁸ Si riassumono queste notizie dal Capitolo XXI, Da Parochia de S. Julião del III e ultimo tomo della Corografia Portugueza, e Descripçam Topografica do Famoso Reyno de Portugal, com as noticias das fundações das Cidades, Villas, & Lugares, que contem; Varões illustres, Genealogias das Familias nobres, fundações de Conventos, Catalogos dos Bispos, antiguidades, maravilhas da natureza, edificios. & outras curiosas observações. Author o Padre Antonio Carvalho da Costa, Lisboa, na Officina Real Deslandesiana, 1712, 448.

¹⁷⁹ Nella zona odierna denominata Chiado, era stata chiamata in questo modo perché «lhe servia de alicerces uma grande pedreira, que antigamente cahia sobre o Tejo: a qual Igreja tem hoje serventia para a rua nova, que chamam de Almada». Riedificata nel 1516 dal re D. Manuel, nel 1547 fu offerta da D. João III alla Compagnia di Gesù che però scelse un'altra sistemazione; V. Ferreira de Sousa BRANDÃO, *Recopilação histórico-biográfica do Venerável padre Bartholomeu do Quental fundador da Congregação, dos Padres Congregados do Oratório e dos Irmãos Congregantes de N. Senhora das Saudades e S. Filippe Neri*, Lisboa, Typ. de José Baptista Morando, 1867, 24-30.

¹⁸⁰ L'accordo fu ufficializzato con un pubblico contratto dal notaio Domingos de Barros il 1 maggio 1671, ottenendo successivamente l'approvazione dell'arcivescovo di Lisbona, del Pontefice con il breve del 6 agosto 1671 e, infine, quella del re D. Pedro II, il quale, del resto, era un aderente della confraternita. Alla Congregazione dell'Assunta, la Irmandade faceva «pura e irrevogavel doação [...] da dita egreja do Espirito Santo com todos os ornamentos, prata e mais fabrica do culto Divino della, e de todas as casas das merceiras, e do Cabido, e de todo o sitio da dita egreja, e casas a ella annexas, e suas pertenças». Essa riservava per sé la cappella maggiore e la completa amministrazione di tutte le rendite; *Ibidem*, 31-32.

mantenimento dell' *Hospital das Mercieiras* annesso alla chiesa stessa¹⁸¹. Successivamente la confraternita, assunse le caratteristiche di una corporazione di mercanti e si costituì in «*meza do bem commum dos Mercadores e dos Negociantes*», riuscendo a svolgere un'azione di rappresentanza della propria classe sociale a livello nazionale. Fu il marchese di Pombal a sopprimere definitivamente l' *Irmandade* e la sua *Meza*, creando, al posto di quest'ultima, una *Junta de Homens de Negócio*, in cui fece entrare anche rappresentanti della città di Porto, con un decreto datato 30 settembre 1755, e a cui diede gli Statuti con *alvará* del 16 dicembre 1756¹⁸².

Se è vero che la distanza tra divino ed umano è incommensurabile, e la vera *pátria* da *origem*¹⁸³ può essere, nell'esperienza terrena, solo nostalgicamente rievocata e manifestarsi in una tormentata sensazione di desterro, è pur vero che l'appartenenza al mondo, per quanto rifiutata, non può essere mai totalmente negata. Tra le due realtà deve necessariamente esserci e potersi stabilire un collegamento. In tal senso, la lezione proposta da Bernardes, secondo l'insegnamento del *Salmista*, è quella di giudicare le cose create come una serie di innumerevoli gradini che permettano all'uomo di ricongiungersi a Dio: «*Omnia subjecisti sub pedibus eius; isto é não só para que ele as domine, senão para que elas o levantem, formando-lhe como escada para onde suba à contemplação do Criador e das coisas insensíveis e espirituais*». In effetti, sia la celeste partecipazione dell'anima dell'uomo, sia la sua terrena corporalità traggono ragione dall'azione del Verbo: *In principio creavit Deus Caelum, et terram*». La consapevolezza di tale verità, raccomanda l'oratoriano, deve diventare per l'uomo: «*um modo de oração transeunte, que independe das solidões e ermidas; é uma alquimia espiritual, mas verdadeira, que de qualquer metal das criaturas sabe extrair ouro da presença de Deus; é um andar no mundo fora do mesmo mundo, achando luz nas trevas, limpeza nos*

¹⁸¹ L'ospedale era stato creato per il sostentamento di persone povere, per cui esistevano donazioni e rendite stabili; obbligatorio era: «*haver doze mercieiras continuas; dez para mulheres viuas, ou que nunca foram casadas, e as duas para espitaleiro e sua mulher, que he o mesmo que ha de servir de thesoureiro*». In cambio del mantenimento, queste persone avevano il compito di conservare pulita e in ordine la chiesa, e di pregare per i confratelli vivi e defunti; *Ibidem*, 30.

¹⁸² V. Ferreira de Sousa Brandão, op. cit., 27. Anche pontefici come Pio V e Gregorio XIII non mancarono di favorire l'associazione devota con indulgenze, grazie, esenzioni e privilegi. I re portoghesi non si limitarono ad innalzare socialmente e a privilegiare economicamente la confraternita, ma vi aderirono direttamente: D. Manuel e la regina D. Maria, D. João III e D. Catharina, D. Sebastião e il cardinale-re D. Henrique, D. Felipe I de Portugal, l'imperatrice D. Isabel moglie di Carlo V, D. Beatriz duchessa di Savoia. Inoltre, riferisce la *Corografia Portugueza*, op. cit., 448: «*se alistarão tambem nestes nossos tempos por Irmãos as pessoas mais illustres, & Senhores Titulares desta Corte, assinando o seu novo Compromisso que se fez em 18 de Avril de 1706. para bom regimento, & governo da mesma Irmandade*»

¹⁸³ Scrive Bernardes «*todos os homens somos do Céu, porque ali está, vive e reina nosso pai celestial, que vai criando as almas e unindo-as a nossos corpos*» (N.F., I, 315).

seus horrores, verdade nos seus enganos e sabedoria nas suas estultícias»¹⁸⁴. Da tale punto di vista, egli è in grado di cogliere e denunciare alcune ragioni contingenti della sofferenza umana, ad esempio il pregiudizio che il desiderio di lucro di pochi provoca, há tantos anos, al bene pubblico della città di Lisbona: «o dos que atravessam o pão no tempo da esterilidade, ou outro qualquer género, quando há falta dele»¹⁸⁵. Inoltre, è probabilmente ancora l'esperienza diretta, e non solo la retoricità di determinati argomenti, che deve ispirargli alcune pagine di riflessione critica nei confronti di quelli che si mostrano inflessibili nel pretendere la restituzione del loro credito: «tratar os devedores com opressão» e di coloro che mancano ai propri doveri nei confronti della servitù: «tratar os domésticos com miséria». Contro l'acredor rigoroso, egli cita numerose testimonianze delle Divine Scritture, ma ricostruisce anche l'evoluzione storica di quelle leggi umane che nel pretore romano avevano trovato uno strumento di equilibrio, capace di interpretare benignamente alcune strette severità delle norme, temperandole a seconda dei casi e quando necessario: «há-de fazer conta que a justiça é régua, não de bronze nem de chumbo, mas de madeira; não de bronze, porque este nunca dá de si nem cede; não de chumbo, porque também amolga facilmente e assim amolgado fica; mas de madeira, porque nas ocasiões que é necessário a verga se arqueia e logo por si torna a endireitar-se»¹⁸⁶. Se questo sentimento di giustizia, che altro non poteva essere che il dettato della ragione naturale nella mente o nella coscienza, era presente nel giudice pagano, si chiede Bernardes, come mai esso non si manifesta ancor più opportunamente nel cuore di creditori che si dicono cristiani?. Richiamando evidentemente una realtà conosciuta da vicino, egli ribadisce: «De que serve oprimir e afogar ao miserável quando, por mais que o apertem, não paga porque não tem; ou se vem a ter, é só variando de cruces e fazendo calvários? Vemos esse tronco e cadeias cheias de gente miserável, que quase não tem de comer nem com que se cubra [...]»¹⁸⁷. La partecipata esortazione dell'oratoriano al perdono di tali debiti, questa volta, fa appello anche ad una motivazione molto terrena, addirittura pratica, ancor prima di fornirne la giustificazione spirituale: «Queremos fazer dinheiro do coiro do pobre entalado na cadeia? Oh! Saibamos fazer da necessidade, não digo já virtude, mas ainda conveniência; que assaz è escusar-se a demandas, poupar despesas de dinheiro e de tempo que são mais consideráveis [...] e ter melhor e mais seguramente armada a conta para com Deus, quando a pedir do que lhe

¹⁸⁴ (N.F., I, 211-214).

¹⁸⁵ (N.F., I, 513).

¹⁸⁶ (N.F., I, 520-521)

¹⁸⁷ La periodica visita dei padri e dei confratelli laici Congregati dell'Oratorio portoghese alle carceri e agli ospedali al fine di prestare assistenza, confessare e istruire spiritualmente è stabilita dallo Statuto N. 13; J.S. da Silva Dias, op. cit., 15-16.

devemos [...]»¹⁸⁸. La condanna del misero salario e dell'inadeguato trattamento della servitù è invece illustrata da Bernardes mediante diversi exempla dell'avarizia umana e utilizzando una breve divisio amplificatoria di un detto di Stobeo: «Parcus ter miser: O homem mesquinho é três vezes miserável: miserável, pelo que não dá; miserável, pelo que ganhara, se dera; miserável, pelo que perde, porque não deu; ou também miserável com o seu corpo, miserável com a sua alma, miserável com a sua família». Ricordando, all'opposto, come Gesù avesse fatto raccogliere solo i pezzi di pane che erano avanzati dopo che la folla era stata saziata, non certo privandola del necessario sostentamento (Gio., 6, 12), l'oratoriano termina con un'ovvia, ma significativa considerazione di carattere sociale, e con un altrettanto chiaro apprezzamento del lavoro: «E ainda, sem ser por via de salário devido, senão a título de esmola, bem empregada fica esta nos criados, que, sem dúvida, o não seriam seus, se a necessidade os não obrigasse a servir; e não é meno trabalhoso, antes mais útil para a república, o merecer o pão servendo nas casas do que mendigá-lo pedindo pelas portas»¹⁸⁹.

In verità, lo stesso metallo prezioso, che giungeva copiosamente dal Brasile, poteva assurgere a simbolo della figura solare allegorizzata nell'Apotegma Ante-primeiro e assumere, nella visione spirituale di Bernardes, le caratteristiche di una divinità socialmente intronizzata e adorata. L'attività di confessore, il contatto con l'ambiente mercantile della Baixa lisboeta, condizione di sussistenza dei devoti che afferivano agli esercizi spirituali, le probabili ripercussioni di natura socio-economica determinatesi dalla recente circolazione dell'oro e la riflessione sulle evidenti conseguenze, potrebbero aver contingentemente accentuato l'urgenza del richiamo salvifico lanciato da Bernardes. In ogni caso, all'interno del Titolo X-Avareza, proprio la deprecata idealizzazione dell'oro da parte dell'avarico permette di richiamare altre peculiarità barocche dell'estetica bernardesiana, questa volta analizzate mediante quelle Figuras de Semelhança (comparazione e metafora), direi 'subordinatamente complementari' alla scelta assiologica oppositiva, e funzionali alla definizione del rapporto esistente tra i due tipi di realtà, divina e umana. Scrive Bernardes che, essendo l'oro opera di Apollo (pois o Sol o gera nas entranhas da terra), si può dire che per l'avarico, come per i pagani antichi che veneravano la statua di quel dio, «o seu ídolo é ouro, porque o adora»: da qui l'ardita constatazione di san Bonaventura: Magis homines obediunt auro, quam Cristo. In realtà, insegna Bernardes, l'oro che l'avarico possiede è «lodo, porque de nada serve; é entupido e serrado com perpétua taciturnidade, porque nem tinir nem aparecer o deixa; e finalmente mancha aos que nele crêem ou confiam, porque não há cousa mais sórdida que o ânimo avarento, e este é o seu epíteto próprio». Sull'oro egli

¹⁸⁸ (N.F., I, 521-522).

¹⁸⁹ (N.F., I, 528-529)

trasferisce anche le qualità fisiche della sabbia «porque a areia é esteril, e esteril é também o ouro em poder do avaro. A areia é o cárcere e grillhões que Deus pôs às ondas do mar; e o ouro é a prisão e cativoiro dos corações mundanos. A areia faz o caminho mui cansado e molesto aos passageiros; e o ouro faz dificultosa a jornada para o Céu, porque atrasa os passos da virtude». Inoltre, l'assimilazione dell'avaro al fuoco nell'Apotegma LXXIII, ripresa da Tomas More, permette di esemplare alcuni salti semantici che Bernardes compie ripetutamente: la caratteristica «insaciabilidade do fogo, que, quanto mais lenha se lança, mais lenha pede» trova una prima comparazione con il regno animale, mediante il proverbio di Salomone: *Sanguisugae, duae sunt filiae, dicentes: Affer, Affer*. A loro volta, le due bocche della sanguisuga, che continuamente ripetono *Venha mais, Venha mais*, consentono di astrarre il bivoco vizio della concupiscenza: «uma è da carne, outra dos bens terrenos; e nenhuma delas se dá jamais por contente». Tale processo deduttivo, analogico e contrastivo, è teoricamente prolungabile all'infinito, sulla base dell'erudizione posseduta e di un'argomentazione provata e normativamente garantita dalle citazioni di *auctoritates sacre e profane*. L'alterità ontologica tra le due realtà, spirituale e materiale, viene esasperata da Bernardes mediante un continuo passaggio di valore che si basa principalmente su queste figure retoriche antitetiche e comparative. Da un lato, si ha un comparativo abbassamento materiale e una svalutazione morale delle ricchezze, dall'altro, un innalzamento ed una giustapposta valorizzazione delle entità spirituali simbolicamente assimilate alle preziosità terrene. Ad esempio, lamenta Bernardes, i veri tesori costituiti dalla nostra anima e dalla grazia divina che in quella si trova racchiusa, «a ser de ouro e prata ou pedras que chamamos preciosas (que em fim vêm a ser o mesmo que de terra, e cinza e ninharias) sem dúvida o defenderíamos à custa de muito suor e sangue, de muito trabalho e desvelo, guerreando por isso com nossos próprios pais e filhos, se intentassem defraudar-nos [...]»¹⁹⁰. Per i predicatori e i missionari apostolici, invece, la salvezza anche di una sola anima deve costituire la gioiosa gratificazione degli sforzi profusi. Si deve infatti guardare alla qualità di ciò che si possiede, non rallegrarsi della quantità: «Sendo alma, é margarida preciosa, pela qual, ainda que única, o mercador prudente vende todas as coisas». Ancora una volta Bernardes utilizza lo strumento comparativo simbolico: «O valor de uma alma, insinuou discretamente quem lhe pôs por emblema uma moeda debaixo dos instrumentos com que se cunha e por letra: *Imprimor, et valeo*: O cunho me dá valor». Mediante l'emblematizzazione degli oggetti materiali gli è possibile insinuare nel lettore la corretta dottrina cristiana: «O cunho da alma racional é imagem e semelhança de Deus, que ele lhe imprimiu na sua criação: *Faciamus hominem ad*

¹⁹⁰ (N.F., I, 114)

imaginem et similitudinem nostram»¹⁹¹. Il valore dell'anima è riconoscibile anche dal peso del sacrificio divino traslato nello strumento della bilancia utilizzata dal mercante: «A balança fiel foi a cruz, e o que nela pôs Deus para preço das almas, e de qualquer delas em particular, foi ele o mesmo». Per questo motivo il giovane tredicenne padre gesuita João Cardim, morendo, volle affidare al suo superiore «um riquíssimo tesouro» raccomandandogli: «é a minha alma; eu vo-la encomendo; tratai dela, que é mui preciosa, pois custou o sangue de Cristo». Infatti, dando «as pérolas do mundo ao mundo», si dona a Gesù, mediante la carità, la propria anima, la quale è «pérola sua».

Questo continuo salto gerarchico-comparativo intende perennemente ribadire, nelle sue innumerevoli e cangianti sfaccettature, il carattere effimero e funzionale della vita umana rispetto alla superiore qualità e alla verità dell'esistenza post-mortem: «nos podem fazer companhia na formidável jornada deste mundo para o outro, senão unicamente as boas ou más obras que tivermos feito». L'incessante trasformazione degli eventi e delle fortune, il deperire fisico dell'uomo e quello dei beni materiali dovrebbero costituire un avvertimento e risvegliare coloro che, preoccupandosi esclusivamente del benessere terreno, «dormem a trancos». Essi non si accorgono della transitorietà degli onori e delle ricchezze mondane che, non solo non possono accompagnarli dopo la morte, ma che spesso si dimostrano deperibili ancor prima di raggiungere quell'ultimo porto: per questo Giobbe ha assimilato i suoi giorni «a navios que levam fruta». Bernardes opera didatticamente una divisio della metafora di derivazione biblica: «Que a vida humana se compare à carreira de uma nau, está bem, porque é veloz, e incerta, é arriscada pelos vários perigos que há no mar do século», ma essa è anche equiparabile ad una imbarcazione che trasporti quel genere di merce e non altre: «porque o navio que leva fruta muitas vezes antes de chegar ao porto já não leva mais que podridão». La riflessione etica evocata dalla bivoca immagine come sempre si ri-

¹⁹¹ (N.F., I, 94). Curtius definisce l'emblema una figura simbolica, generalmente accompagnata da un motto, considerando gli Emblemata (1531) del giurista Andrea Alciati (1492-1550) l'opera esemplare di tal genere, diffusa e tradotta in più di centocinquanta edizioni sin dal 1549; E.R. Curtius, Letteratura europea e Medio Evo latino, a cura di R. Antonelli, La Nuova Italia, 1993, 381-384 e nota 88. L'impresa (espressione di ciò che personalmente si desidera intraprendere) è anch'essa costituita da una figura e da un motto; significativo, in questo caso, è il Dialogo delle imprese militari e amorose (1555) di Paolo Giovio. Alciati risulta tra le fonti utilizzate da Bernardes, e nella Nova Floresta trova conferma un'altra indicazione di Curtius, secondo il quale l'emblematica fu accolta con entusiasmo durante il XVII sec. in Spagna, dove la parte grafica delle imprese e degli emblemi era detta cifra, mentre il motto veniva chiamato mote o letra e, al posto dei primi due, emblema e cifra, veniva usato anche il termine jeroglífico. In effetti, l'ermellino, nel timore di macchiare la sua purezza, «è jeroglífico da inocência, com a letra: POTIUS MORI, QUAM FAEDARI: Antes morrer que manchar-me: e da castidade: CANDOREM PRAEFERO VITAE: Sem candor vita não quero» (Pinellus, lib. 15 Mundi simbolici, c.36, n. 566 et 572) (N. F., I, 9).

compone in un'unica proposizione ingegnosa: «Vai o navio fugindo pelas ondas, porque navega, e dentro dele vai também a fruta fugindo, porque se corrompe». Le gemme preziose, effimeri idoli della concupiscenza dell'uomo sono dunque, in realtà, secondo un'altra negativa implicazione metaforica, «servos fugitivos, como disse Crisóstomo: Fugitivus Plutus, e atraçoados, como Santo Agostinho chamou o ouro: Servum Proditorem [...] não esperam que, por nossa morte, lhe demos manomissão ou alforria».

Il simbolo per eccellenza rivelatore di tale «mudança» que possui tutti i beni mondani, è sicuramente identificabile nella categoria del tempo: servendosi delle parole di Boezio, l'oratoriano propone l'ennesima irriducibile antitesi tra lo scorrere della rappresentabile temporalità terrena e l'immobile e indivisibile infinitezza dell'eternità. Il filosofo aveva definito il tempo umano: «Nunc fluens: agora correndo, e definiu a eternidade: Nunc stans: agora parado, como se o tempo fosse rio, e a eternidade fosse mar, para onde corre e onde pára este rio». Sono le opere dell'uomo, insegna Bernardes, che determinano verso quale mare si diriga effettivamente la corrente fluttuante della temporalità mundana: se esse si saranno dimostrate buone, la corsa si risolverà nelle accoglienti acque dell'eternità gloriosa; se saranno state malvage, quell'ansia disperata si accentuerà nell'eterna punizione. La distanza tra le due alternative è assolutamente infinita e viene emotivamente sottolineata con la ricorrente figura esclamativa: «Oh! quanto vai de um mar a outro mar!». Alla volontà dell'uomo è concessa la possibilità di dirigere la propria esistenza verso l'una o l'altra direzione, ma la scelta più conveniente per l'uomo deve avvenire al più presto: Dum tempus habemus, operemur bonum ad omnes (Ad Galat., VI, 10)¹⁹².

Questo richiamo temporale permette di tornare al fondamentale Apotegma Ante-Primeiro, a proposito del quale, verificando il riferimento bibliografico fornito da Bernardes, si constata che il passo portoghese costituisce, in realtà, l'adattata sintesi e la traduzione di una versione latina nella quale i protagonisti sono Mercurio e le Ninfe¹⁹³. Infatti, tale fonte di riferimento è il commento all'Emblema XXXVII, riferito alla Dominica Nona Post Pestecosten, contenuto nella prima parte della Lux Evangelica sub velum Sacrorum Emblematum, recondita in anni dominicas; selecta historia et morali doctrina varie adumbrata del gesuita belga Henri Engelgrave (1610-1670), la cui prima edizione fu pubblicata ad Anversa nel 1648¹⁹⁴. All'interno del primo paragrafo, Nihil pretiosius tempore. Et heu! Nihil

¹⁹² Le citazioni da N.F., I, 293.

¹⁹³ H. Engelgrave, op. cit., 219. Una nota a margine rimanda ulteriormente a Stengelius in labyrintho c.13. n.23.

¹⁹⁴ Nato ad Anversa, entrato nella Compagnia di Gesù nel 1628, egli diresse spiritualmente per parecchi anni alcune congegazioni maschili e fu rettore di vari collegi. Considerato uno dei tre migliori predicatori del tempo e dell'ordine in Belgio, Engelgrave ricavò dai suoi sermoni diverse opere ad

hodie vilius estimatur (Bernardus Declam.), si può dunque leggere la variante latina dell'apoftegma, mentre la specifica dottrina morale, secondo il piano rivelato dal titolo dell'opera, è preceduta e simbolizzata da uno splendido Emblema¹⁹⁵:



H. Engelgrave, *Lux evangelica sub velum Sacrorum Emblematum Recondita In Anni Dominicas; Selecta Historia et Morali Doctrina Varie Adombrata. Pars I, Antuerpiae, Apud Viduam & Haeredes Ioannis Gnobbari, sub signo S. Petri, M. DC. LVII, p. 216.*

Il gusto estetico predominante nella retorica sacra barocca, esemplificato mediante l'osservazione delle caratteristiche dell'argomentazione bernardesiana non è il frutto di una pressoché casuale manifestazione storica della bizzaria umana o di colpevoli eccessi fideistici, ma rappresenta l'adeguata e cosciente trasposizione stilistica di una predisposizione mentale e di un metodo speculativo che trova necessaria ragione nella scelta assiologica citata. Proprio l'epoca moderna, allargando gli orizzonti materiali di riferimento e scoprendone l'infinita profondità, ribadiva la possibile investigabilità di un universo che da sempre costituiva un Libro, aonde Deos por admiravel modo escreveu o seu Verbo sem interior obra de mão humana¹⁹⁶: «Isto é o que S. Gregório (Lib.26 Mor., c.8) chamou ler e estudar pelas criaturas [...] E se não sabemos ler por este livro, vai de que a vista do nosso

emblem, i quali sono raffigurati nelle migliori edizioni; *Dictionnaire de Spiritualité, Ascétique et Mystique. Doctrine et Histoire*, Paris, Beauchesne, 1937-1997.

¹⁹⁵ H. Engelgrave, op. cit., 216

¹⁹⁶ Sulla relazione metaforica tra libro e natura, segnalo Hans Blumenberg, *La leggibilità del mondo. Il libro come metafora della natura*, Bologna, Il Mulino, 1984.

coração está torcidas para as mesmas criaturas, amando-as desordenadamente»¹⁹⁷. Altrettanto legittima, e del tutto coerente con la fede, doveva apparire l'attitudine investigativa sulle parole della Bibbia, volta a scoprire nascosti messaggi e a svelare meravigliose similitudini che esaltassero la bellezza e la superiorità della Rivelazione divina. In tal senso, la speculazione era assolutamente antichissima, e l'opzione fondamentale sembra potersi delineare tra una scelta di fedeltà e di riproposizione dell'esegesi patristica, e quella di un personale e pericoloso eccesso analogico che poteva condurre verso interpretazioni non solo futili, ma soprattutto e pericolose, tenuto conto della tragica divisione confessionale in cui era caduta la cristianità, e delle recenti direttive conciliari tese a definire l'ortodossia cattolica.

Da tale punto di vista, l'ossessiva preoccupazione salvifica dell'oratoriano percorre e marca profondamente tutta la sua produzione letteraria, trovando un indubbio momento di sintesi nel trattato *Os últimos Fins do Homen*, salvação e condenação eterna, composto di due libri¹⁹⁸. Nel Discorso II, Bernardes individua come causa della mancata salvezza dell'uomo, «Não se pregar a palavra Divina syncera e evangelicamente»¹⁹⁹. Tale sezione, pur non potendosi considerare una vera e propria «Arte de Pregar», costituisce comunque un documento unico ai fini dell'individuazione della concezione teorica dell'oratoriano riguardante l'eloquenza sacra, comparabile in termini d'importanza con il Sermão da Sexuagésima di padre António Vieira²⁰⁰. Bernardes intende anzitutto provare che la predicazione del Verbo divino costituisce uno dei principali strumenti di salvezza degli uomini: una verità talmente evidente da non poter risultare chiara solamente a coloro che vogliono chiudere gli occhi di fronte alle luci che provengono «da Escritura, da razão, e da mesma experiêcia». Utilizzando la riflessione di san Paolo (Rom. 10,

¹⁹⁷ Kempis, Lib. 2 de Imit. Cr., c. 4.; N.F., I, 211.

¹⁹⁸ In esso, M.L. G.Pires individua tre problematiche fondamentali che considera ricorrenti nelle opere di Bernardes: «a dicotomia salvação/condenação eternas, o reduzido número de eleitos e a angústia perante a incerteza da salvação»; M.L. G.Pires, *Os últimos Fins do Homem* na obra do Padre Manuel Bernardes, in «Rev. Fac. Letras - Línguas e Literaturas», Anexo VIII, (1977), 175.

¹⁹⁹ La pubblicazione postuma dell'opera avviene nel 1728. Rispetto al primo libro dove egli affronta speculativamente le problematiche teologiche riguardanti la salvezza, nel secondo libro Bernardes tratta in modo pratico delle «Causas geraes da perdição das almas, ou estradas commuas do Reyno da morte», cercando di indicare le responsabilità umane che determinano la perdita della beatitudine eterna. I principali responsabili individuati, oltre ai predicatori, sono i corrotti magistrati civili ed ecclesiastici (Discorso I) ed i genitori (Discorso III), le cui mancanze nella buona educazione dei figli vengono segnalate mediante XI singoli ERROS. A proposito di quest'ultima sezione, M.L. G.Pires, op. cit., 175, ritiene che Bernardes segua abbastanza da vicino l'Arte de criar bem os filhos di padre Alexandre de Gusmão (Lisboa, 1685).

²⁰⁰ Nella prefazione a M. Bernardes, *Os últimos Fins do Homen*, Lisboa, Revista de Portugal (Reprodução facsimilada da I edição de 1728), 1946, 35-39, Vieira de Almeida risontra e mette in parallelo alcune concordanze critiche rivolte dai due religiosi al modo di predicare la parola divina.

13) su come possano invocare Dio coloro che non credono, come possano credere coloro che non hanno mai udito la parola di Dio, e come possano essi udirla senza che vi sia qualcuno che la diffonda, Bernardes illustra la progressione del processo psicologico determinato dalla proposta e dalla spiegazione delle verità divine, rafforzando la conclusione paolina sull'indiscutibile volontà di Dio di istituire la predicazione affinché gli uomini possano salvarsi: «pelos Pregadores se desperta o ouvido, pelo ouvido entra a Fé, pela Fé o amor, e esperança em Deos, e pelo amor, e esperança em Deos, ultimamente se alcança a salvação. Logo a salvação pende necessariamente da pregação Evangélica»²⁰¹. All'opposto, come dice Isaia (I, 9), senza tale attività mediatrice, le anime degli uomini sarebbero squallide e sterili come le infami città di Sodoma e Gomorra, a migliaia cadrebbero immediatamente dalla gioia della Grazia all'infamia del peccato, e altrettanto velocemente precipiterebbero nella definitiva condanna infernale (5, 13-14): «porque da boca dos Pregadores está escrito, que enche a terra de sciencia: logo a falta de Pregadores enche o inferno de almas» (Proverbi, 15, 2)²⁰². Questa terribile conseguenza dovrebbe mettere in guardia coloro che a livelli diversi, Bispos, Geraes, Provincias, Parocos, sarebbero tenuti a vigilare sull'attività oratoria, in un'epoca in cui, secondo Bernardes, la Chiesa è destituita di veri ministri della parola divina. Sarebbe estremamente utile che essi assecondassero l'iniziativa di Papa Innocenzo XI che nel Novembre 1688 aveva ordinato al Nunzio Apostolico presso la corona portoghese Francesco Nicolini di richiedere ai Superiori Regolari di imporre il precetto di obbedienza ai loro predicatori, intimando: «que não pregassem conceitos, e floreyos, mas apostolicamente, conforme a Escritura Sagrada, e sentença dos Santos Padres, e com moralidades, exaggerando a fealdade, e graveza dos vícios, e peccados, que cada dia se fazem em offensa de Nosso Senhor Jesu Cristo»²⁰³. La normativa, osserva Bernardes, non viene invece osservata a cagione dei predicatori stessi, che si sono eretti a giudici ed interpreti di quella; ciò che alcuni definiscono eleganti concettuosità, altri le considerano moralità apostoliche: «E deste modo, virada em questão de nome, a que era de realidade muy substancial, se frustra com o mau juízo de huns, o bom intento de outros; e tudo vay a dar em perder Christo almas, e ganhallas seu, e nosso adversario»²⁰⁴. Comparandola metaforicamente allo stratagemma di Oloferne re degli Assiri che, per ottenere la resa degli abitanti della città di Betulia che stava assediando, aveva interrotto il loro rifornimento alle fonti, Bernardes attribuisce all'ingegnosità del diavolo ben peggiore e subdola malizia. Questi, essendo consapevole che la predicazione

²⁰¹ Ibidem, 313.

²⁰² Ibidem, 317.

²⁰³ Ibidem, 318.

²⁰⁴ Ibidem, 318.

costituisce la vena principale delle salutari acque della dottrina, ha pensato di inquinare con sostanze venefiche depravando i sacerdoti, ossia i canali attraverso i quali quelle verità essenziali dovrebbero limpidamente scorrere. A questo punto gli uomini, pur potendo continuare a bere, lo possono fare o senza alcun giovamento o, ancor peggio, solo a proprio danno. Pur non volendo e potendo negare che esistano ancora fedeli dispensatori della Parola di Dio, egli desidera però affermare che: «em grande parte está depravado, e pervertido este ministério; e que muitos que gozaõ o título de famosos Pregadores (diga o vulgo o que quiser) no juízo de Deos o não são, nem ainda no do demónio»²⁰⁵.

Questi veleni immondi corrompono la parola divina in diversi modi:

- Nas matérias, que os Pregadores escolhem; dovendo essere dottrinali e utili, molto spesso i contenuti trattati si riducono a questioni teologiche od accademiche, a problematiche in sé sterili, non pertinenti o indifferenziate, che l'oratore può utilizzare a suo piacimento.
- No estylo que seguem; che deve essere grave, chiaro, modesto, adatto al culto, mentre spesso risulta affettato o complicato, tanto da apparire simile a quello dei poeti o dei commedianti.
- Nos pensamentos, o conceitos que levantaõ; dovendo rappresentare solide verità divine e insegnamenti veramente cattolici, destinati a suscitare maggior gloria, conoscenza e amore di Dio, lode ed imitazione dei Santi, cioè fornire dei benefici spirituali agli uditori, molto spesso questi pensieri non sono altro che sottigliezze, lusinghe, astrusità e voli eccessivamente fantastici²⁰⁶.
- No modo com que trataõ as Escrituras Divinas; dovendo essere interpretate secondo la retta intenzione dello Spirito Santo, illustrato dai Padri e dai Teologi consacrati, molto spesso esse vengono alterate, stravolte, manipolate e forzate secondo il capriccio dei predicatori²⁰⁷.
- Na intenção que levam; dovendo parlare in nome di Gesù Cristo per

²⁰⁵ Ibidem, 319.

²⁰⁶ Un perpetuo voler «Ambulare in mirabilibus super se»; Ibidem, 343. L'apostrofe di Vieira risuona significativamente come un'ammissione di colpa: «Ah, Senhor [...] Quantas vezes ouço dizer que são palavras vossas, o que são imaginações minhas, que me não quero excluir deste número! Que muito que as nossas imaginações, e as nossas vaidades, e as nossas fábulas não tenham a eficácia de palavra de Deus»; A. Vieira, *Sermões, Mira-Sintra, Europa-América*, 1986, 121-122.

²⁰⁷ A cui segue l'apostrofe di Bernardes alla comunità ecclesiastica: «Padres meus, estamos na Igreja Catholica, ou no Gentilismo? Somos sacerdotes ou somos meninos? Estamos pregando ou estamos brincando? Não sabemos que as palavras da Divina Escritura, como disse S. João Chrysostomo: Non verba qualiacumque sunt, sed Spiritus Sancti verba?»; M. Bernardes, *Os últimos Fins*, cit., 344.

guadagnare anime alla salvezza, molto spesso gli oratori predicano a favore di sé stessi al fine di ottenere vantaggi temporali²⁰⁸.

- Na vida que vivem; dovendo questa essere molto spirituale, esemplare, adeguata allo spirito degli ordini riformati, affinché ciò che si insegna sia conforme con il proprio modo di operare; al contrario, molto spesso i comportamenti esteriori dei predicatori, invece di denotare la suprema preoccupazione per la salute eterna, non si rivelano affatto virtuosi.

Questa II sezione risulta dunque costituita da un commento amplificatorio dei diversi punti sopra delineati, all'interno del quale, in conclusione del VI paragrafo, è soprattutto degna di considerazione la breve ripresa del celebre passo di San Luca (VIII, 11): *Semen est verbum Dei*, che rimanda al ben più conosciuto e famoso sviluppo attuato nel Sermão da Sexagésima da padre António Vieira. Proferendo il suo discorso dal pulpito della Cappella Reale la sesta domenica di quaresima del 1655, il gesuita si domandava: «Nunca na Igreja de Deus houve tantas pregações, nem tantos pregadores como hoje. Pois se tanto se semeia a palavra de Deus, como è tão pouco o fruto?». Su tale materia tematica egli costituisce il proprio sermone, che intende rivolgere a sé stesso e ai suoi uditori: «A mim será, e também a vós: a mim, para aprender a pregar; a vós, para que aprendais a ouvir». Considerando che la conversione si opera nell'uomo con il contributo di tre fattori complementari: la dottrina del predicatore, l'intelletto dell'ascoltatore e la grazia di Dio, Vieira cerca di determinare l'elemento in difetto. Esclusa la responsabilità divina, egli giunge a negare anche quella degli uditori, perché la parola divina: «é tão fecunda que nos bons faz muito fruto e é tão eficaz que nos maus, ainda que não faça frutos faz efeito». La prova è fornita esattamente dalla testimonianza evangelica; infatti il seme caduto tra i rovi nacque egualmente, anche se fu soffocato: *Simul exortae spinae suffucaverunt illud*; allo stesso modo, il seme caduto tra le pietre, se anch'esso non poté fruttificare tuttavia germogliò, pur seccando subito dopo: *Et natum aruit*. La traslazione semantica di Vieira assimila le spine e le pietre a due categorie di cattivi uditori; nei primi la difficoltà di persuasione deriva dalla loro acutezza, nei secondi la redenzione è addirittura resa impossibile dalla loro durezza. Gli uni, dall'intelletto acuto, sono coloro che si recano ad ascoltare il sermone solo per udire sottigliezze verbali e graziosità estetiche, dunque per giudicare le ingegnosità del predicatore, tanto da «às vezes também picar quem os não pica». Ad essi Vieira si rivolge direttamente, con efficacia oppositiva: «Cui-

²⁰⁸ San Paolo (2. Cor., 2, 17) utilizza per costoro la definizione di *Adulterantes*, il che induce Gregorio Magno (16. Mor. 28) ad assimilare tale attitudine alla pratica dell'adulterio, la quale non è finalizzata alla generazione, ma solamente al piacere e al diletto: «assim o Pregador, que vicia a palavra de Deos por amor dos seus conceitos, não pretende tirar della fruto, senão só applausos»; *Ibidem*, 346.

dais que o sermão vos picou a vós, e não è assim; vós sois o que picais o sermão», ma nei loro confronti egli non esita a suggerire e a giustificare una strategia persuasiva ancora percorribile per riuscire a flecterne le volontà, quella della congiunzione di útil e deleyte: «um intendimento agudo pode-se ferir pelos mesmos fios, e vencer-se uma agudeza com outra maior». Nei confronti degli altri, invece, di quei pessimi uditori dalle volontà indurite come le pietre, nemmeno l'estrema acutezza dei dardi verbali è possibile; anzi essi si rivelano perfettamente inefficaci dato che: «quanto as setas são mais agudas, tanto mais facilmente se despontam na pedra». Non rimane così che una sola possibile risposta alla domanda iniziale che Vieira si era posto; la maggiore responsabilità della mancata salvezza dell'uomo va individuata nei trasmissori della parola divina: «Sabeis, cristãos, por que não faz fruto a palavra de Deus? Por culpa dos pregadores. Sabeis, pregadores, por que não faz fruto a palavra de Deus? Por culpa nossa»²⁰⁹. Considerazioni molto simili e conclusione analoga sono riscontrabili nella glossa di Bernardes al passo evangelico: è indubbio che grande desgraça he che il seme della parola divina cada anche in luoghi inadatti alla sua fecondità e non possa dare frutti: «Mas em fim todos estes males estão da parte da má disposição dos ouvintes. Porém, que não renda fruto, porque esta semente vem já corrupta da mão do mesmo sementeiro, e antes de cair na terra, traga já consigo as pedras, e as espinhas: isto sobre desgraça dos Fieis, he empiedade, e fraudulencia dos Ministros do Evangelo»²¹⁰. L'oratoriano conclude il paragrafo con una serie di esortazioni che utilizzano la prima persona plurale e, come Vieira pregando anche a sé stesso, invita coloro a cui è affidato un ministero così delicato a saper separare ciò che non ha alcun valore da ciò che ha grande pregio: «Os Pregadores são boca de Deus. Que cousa mais preciosa, que as verdades da Escritura? Que cousa mais vil, que as nossas próprias fantasias? Separemos o vil do precioso. Não desprezemos as verdades sólidas, por serem já sabidas, nem andemos à caça de novidades, por adquirir nome célebre»²¹¹. Si tratta di non trasgredire, di non oltrepassare i confini interpre-

²⁰⁹ Tutte le citazioni da A. Vieira, op. cit., 101-105. Rispetto ai sei punti sopra individuati da Bernardes, Vieira concretizza la colpa attribuita al predicatore mediante cinque circostanze evangeliche: «A pessoa que è, a ciência que tem, a matéria que trata, o estilo que segue, a voz com que fala»; Ibidem, 105. Il loro sviluppo critico è svolto da A. Pinto de Castro, op. cit., 95-103.

²¹⁰ M. Bernardes, *Os últimos Fins*, cit., 349-350. Nel X e ultimo paragrafo del suo sermone, Vieira assimila gli uccelli che mangiarono i semi caduti sui sentieri ai demoni, i quali strappano la parola di Dio dai cuori degli uomini: Venit Diabolus et tollit verbum de corde ipsorum (S. Lucas, 8-12). Essi si cibano di quel grano che Concultatus est ab hominibus, cioè di quella dottrina calpestata e disprezzata dagli uomini, della quale essi solo hanno timore sapendo che può condurli alla salvezza. Al contrario, aggiunge il gesuita, «Dessoutros conceitos, dessoutros pensamentos, dessoutras subtilizas que os homens estimam e prezam, dessas não se teme nem se acautela o Diabo, porque sabe que não são essas as pregações que lhe hão-de tirar as almas das unhas»; A. Vieira, op. cit., 124.

²¹¹ Si separaveris pretiosum a vilis, quasi os meum eris (Hierem. 15, 19); M. Bernardes, *Os últimos Fins*,

tativi fissati da coloro che ancora comunicavano con lo Spirito Santo, di non avventurarsi nei temerari cammini dell'amor proprio, divenendo al tempo stessi maestri e discepoli di sé stessi, secondo l'affermazione di San Bernardo: Qui se sibi magistrum constituit, stultum se discipulum tradit. Bernardes la rinnova efficacemente mediante il ricorso ad una metafora che oppone all'attività del ragno l'operare qualitativamente superiore dell'ape: «A aranha lavra do que tem dentro em si nas entranhas: a abelha do que recolhe fora nas flores»²¹². L'utilizzo dei veritieri contenuti scritturali risulterà immediatamente visibile negli effetti della predicazione: la retta parola è di per sé stessa infatti in possesso di quel potente calore edificante e di quella forza dirompente già indicata da Geremia (23, 29), «porque enfim he fogo, que abraza corações enregelados: he martello que espedaça as obstinadas pedras»²¹³. Partendo dalla considerazione che coloro che hanno i cuori ormai induriti, secondo la spiegazione della parabola data da Cristo stesso, sono identificabili con quelle persone che assistono alla predica con piacere: Hi sunt, qui cum gaudio suscipiunt verbum (S. Lucas, 8-13), Vieira può ingegnosamente dedurre che i buoni ascoltatori sono quelli che non traggono soddisfazione dal sermone; in effetti è in costoro che il seme divino ha dato i migliori frutti: Et fructum afferunt in patientia (S. Lucas, 8-15). La necessaria conseguenza assume un carattere normativo, volto a correggere sia il vanitoso atteggiamento del predicatore, sia le errate aspettative degli uditori: «De maneira que o frutificar não se ajunta com o gostar, senão com o padecer; frutifiquemos nós, e tenham eles paciência. A pregação que frutifica, a pregação que aproveita, não é aquela que dá gosto ao ouvinte, é aquela que lhe dá pena»²¹⁴. Per illustrare e provare induttivamente questo duplice insegnamento, cioè «para que os pregadores saibam como hão-de pregar e os ouvintes a quem hão-de ouvir»²¹⁵, Vieira introduce un exemplum accaduto in Coimbra, che narra di un dissidio sorto tra due predicatori riguardo le presunte preminenti qualità dell'uno nei confronti dell'altro. Il cattedratico di superiore autorità incaricato di dirimere la contesa, non esprime un giudizio razionale sulla loro oratoria, ma volendo didatticamente far risaltare la

cit., 350.

²¹² Ibidem, 351. La contrapposizione è efficacemente utilizzata da Jonathan Swift in *The battle of the books*, apparsa nel 1704. Rimando al brano della disputa tra l'ape e il ragno ivi contenuta in J. Swift, *La battaglia dei libri*, introd. di G. Steiner, Napoli, Liguori, 2002, 37-45. Sulla disputa tra antichi e moderni, segnalano anche: Marc Fumaroli, *Le api e i ragni*, Milano, 2005.

²¹³ M. Bernardes, *Os últimos Fins*, cit., 351.

²¹⁴ A. Vieira, op. cit., 125.

²¹⁵ Afferma Vieira, ricordando la profezia di S. Paolo (Tim. 4, 3-4): «Fecharão os ouvidos à verdade, e abri-los-ão às fábulas. Fábula tem duas significações: quer dizer fingimento e quer dizer comédia; e tudo são muitas pregações deste tempo. [...] porque os ouvintes vêm à pregação como à comédia; e há pregadores que vêm ao púlpito como comediantes»; Ibidem, 122.

differenza sperimentata su sé stesso, conclude: «quando ouço um, saio do sermão muito contente do pregador; quando ouço outro, saio muito descontente de mim».²¹⁶ Secondo le icastiche parole del gesuita, solo quando ad ogni parola udita l'ascoltatore trema, il suo cuore risulta torturato, ed egli ritorna a casa attonito e confuso si può sperare che la parola divina divenga feconda: «Não è que os homens saiam contentes de nós, senão que saiam muito descontentes de si; não que lhe pareçam bem os nossos conceitos, mas que lhe pareçam mal os seus costumes, as suas vidas, os seus passatempos, as suas ambições e, enfim, todos os seus pecados». Dopo aver insegnato agli uditori il corretto modo di ascoltare la parola divina, Vieira recupera il parallelismo parenetico dichiarato inizialmente, e termina il sermone predicando a sé stesso le parole di San Paolo (Ep. ai Galati, 1, 10): «Se eu contentara aos homens, não seria servo de Deus»²¹⁷. Il vero motivo delle critiche mosse dai due celebri padri al prevalente tipo di predicazione dell'epoca non sembra riguardare tanto l'ingegnosità stilistica dell'espressione concettuale, che peraltro trova concreti e riutilizzati esempi nella Patristica, ma risiede nella manomissione, nello svilimento e nella profanazione delle Sacre Scritture, assolutamente inammissibile tenuto conto della venerazione con la quale si dovrebbero avvicinare quei testi. Bernardes ricorda come in alcuni templi dell'antica cristianità esistessero contemporaneamente «dous Sacrarios, um para o Santissimo Sacramento, palavra de Deos encarnada; outro para a Sagrada Biblia, palavra de Deos escrita»²¹⁸. Nel ripetuto appello che l'oratoriano rivolge ai ministri di questo Verbo, la condanna si rivela ancora una volta definitiva, senza alcuna possibilità di cedere a compromessi di sorta: «Padres meus (torno a clamar) advirtamos bem, que por mais especiosos que sejam os pretextos, e cores, com que pintarmos esta corruptela, e trabalharmos por justificar, ou desculpar este abuso, sempre acharemos contra nós a torrente de todos os Santos Padres, que são os Juizes do officio, e os votos de todos os Varoes sisudos»²¹⁹.

Nel III capitolo del *Cannocchiale Aristotelico*, Emmanuele Tesauro analizza, ammettendone la legittimità, i presupposti teorici e storici di tale proliferazione concettosa, individuabile nel modo di esplicitarsi delle CAGIONI EFFICIENTI delle Argutezze: Iddio, Spiriti, Natura, Animali, Uomini. La premessa esegetica è che il grande IDDIO si sia comportato come un poeta e arguto dicitore, disseminando la Sacra Scrittura di Imprese heroiche, & Simboli figurati, con cui trasmettere agli uomini e agli angeli i suoi altissimi concetti. Anzitutto, l'ingegno

²¹⁶ Ibidem, 125.

²¹⁷ Entrambe le citazioni in Ibidem, 126.

²¹⁸ S. Paulinus, Epistol. 12 ad Severum; M. Bernardes, *Os últimos Fins do Homen*, cit., 345.

²¹⁹ L'ultima e suprema auctoritas a cui Bernardes rimanda, «ainda no caso que todos os Padres dissessem o contrario», è il Concilio Tridentino (Sess. 4. Decreto de usu Sacrorum librorum); Ibidem, 349.

divino ha desiderato mostrare di essere superiore a quello umano; tutto ciò che esiste nel mondo di ingegnoso è, o proviene da quell'intelletto supremo che ha il potere di fecondare tutte le altre menti. In secondo luogo, Dio ha voluto caratterizzare tale comunicazione con nobili figure e concettosi pensieri capaci di raddolcire le verità più amare, in modo tale che la sublimità congiunta di forma e di contenuto generasse nell'uomo meraviglia, e quindi venerazione. Così facendo, infine, ha permesso che non «l'ottusa e temeraria turba», ma solo i più acuti intelletti fossero in grado di interpretare i suoi segreti pensieri, rispettando la gerarchia delle influenze: «il Nume impari da se solo, il Savio dal Nume, l'Idioto dal Savio»²²⁰. Il linguaggio della Sacra Scrittura, infatti, per ciò che attiene alla salvezza, propone i suoi precetti «con piano & aperto stile» dicendo, per esempio: Non uccidere; Non rubare, affinché questi comandamenti possano essere immediatamente capiti da chiunque. Questo è il SENSO LETTERALE della Scrittura. Tuttavia, le verità più complesse e superiori vengono all'uomo nascostamente rivelate e solamente adombrate o dipinte in chiaroscuro mediante Simboli Figurati che sogliono essere interpretati da coloro che ne sono autorizzati, secondo tre modalità metaforiche che, secondo la terminologia greca, individuano in essi un Senso TROPOLOGICO, un Senso ALLEGORICO ed un Senso ANAGOGICO. Le Arguzie tropologiche «son quelle che figuratamente ci insegnano Documenti Morali, in guisa di metafore, & di Simbolici Sistemi pitagorici». Ad esempio: Quicquid obtuleris sacrificii sale condies, significa che anche nella liberalità è necessario conservare la discrezione, simboleggiata dal sale, altrimenti essa si trasforma in profusione. Il sale o la barba nei prelati, che insegna a mostrare virilità nella difesa di Dio, si presentano perciò come metafore mute, simboli morali e arguzie divine. Le Arguzie allegoriche «son quelle che sotto metaforico velo ascondono Misteri della fede, concernenti cose di qua giù». La frase: Dum nox in suo cursu medium iter haberet, si può spiegare dicendo che al momento della nascita di Cristo il sole era passato ad illuminare l'antipodo del tempio di Gerusalemme, da cui si può ulteriormente inferire che con la venuta del Salvatore la luce della fede aveva lasciato l'ingrato popolo ebraico, abbandonato alle tenebre, per illuminare i Gentili²²¹. Le Arguzie analogiche, ò trahenti ad alto, son quelle che metaforicamente racchiudono qualche segreto divino, perciò «guidano la mente dagli obietti visibili agli invisibili; & da questa all'altra vita». Un esempio proviene dalla frase seguente: Beati qui lavant stolas suas in sanguine agni; ut fiat potestas eorum in ligno vitae. Dipingendo l'albero della vita e un candido agnello ucciso, nel cui vermiglio sangue un uomo incoronato purifica il proprio mantello, si ha un simbolo analogico meraviglioso e significativo che solo l'anima santificata dai meriti del sangue di Cristo, la cui por-

²²⁰ E. Tesaurò, op. cit., 59.

²²¹ Ibidem, 60.

pora purifica, sarà degna di godere della beatitudine celeste. Le metaforiche arguttezze divine dimostrano di gran lunga la loro superiorità e, mentre nell'eloquenza umana è possibile distinguere solo il senso proprio dal figurato, nella Divina Mitologia all'interno della proprietà letterale s'inscrive l'acutezza tropologica, sotto di questa quella allegorica e più in profondità ancora si trova l'anagogica: «talche in una paroletta avrai tre Concetti; & in un Concetto tre Metafore»²²². A questo punto, Tesauro può riferirsi direttamente a quei Pensieri che comunemente sono chiamati CONCETTI PREDICABILI, che sono ormai considerati con tale favore ed ammirazione da far apparire scipida & digiuna ogni predicazione della parola di Dio che non comprenda tai dolcezze. Un argomento che, per quanto sia di sua conoscenza, ancora non è stato trattato da alcuno. Deve anzitutto risultare chiaro, afferma, che non un testo letterale del Vangelo, non una nuda narrazione del Vecchio Testamento, non un'auctoritas di qualche scrittore sacro o una solida ragione teologica, né ancor meno una sottigliezza filosofica, né alcuna ragione morale, né un exemplum meraviglioso o una profana e curiosa erudizione, sarà identificabile con tale concetto. Sono due gli aspetti che compongono questa realizzazione ingegnosa: la Materia Sacra, fondata sulla Scrittura, e la Forma arguta, fondata su di una metafora che determini un senso Tropologico, Allegorico o Anagogico diverso da quello letterale fornito dal testo sacro. Tali Concetti arguti non sono utilizzati dai Teologi, che usano argomentazioni letterali e conseguenti per confermare le loro Tesi, bensì sono prerogativa principale degli oratori sacri, che tessono i loro sermoni di concetti ingegnosi, inaspettati e popolari. Il Concetto Predicabile, definito dal Tesauro, si presenta come: «un' Argutia leggiadramente accennata dall'Ingegno Divino: leggiadramente svelata dall' Ingegno humano: & rifermata con l' autorità di alcun Sacro Scrittore»²²³. Come si vede, il merito della costruzione ingegnosa va suddiviso tra Dio che l'ha indicata e il predicatore che per primo l'ha mostrata al mondo adattandola al proprio scopo. Essa risulta tanto più degna di lode quanto maggiormente partecipa delle qualità dell'arguzia che sono: Proprietà, Novità, Allusione ingegnosa, & Riflessione ammirabile. Dopo aver esemplificato questa arguzia sacra mediante le otto specie metaforiche da lui delineate, Tesauro propone un vero e proprio Trattato dei concetti predicabili, il cui non unico interesse è quello di fornire anche una breve sintesi dell'origine di tale *modus praedicandi*²²⁴. Con superiore abilità rispetto ai primi esempi italiani che cercarono di

²²² *Ibidem*, 61.

²²³ *Ibidem*, 65.

²²⁴ *Ibidem*, 501-540. Il primo che nel XVI secolo ha iniziato a modificare lo stile parenetico, secondo Tesauro, è stato Cornelio Musso (1511-1574), detto il Bitonto, dando vita ad un tipo di sermone, in realtà, più copioso che elaborato. In esso, egli mescolava argomentazioni alte e basse, tuttavia le prediche si mostravano eccessivamente dottrinarie, con molte citazioni della Sacra Scrittura considerate letteralmente più che in modo arguto, e le stesse interpretazioni simboliche e figurali ricercavano più la

utilizzare il nuovo stile oratorio, informa Tesauro, dotati di arguzia naturale ed essendo dottrinarmente perspicaci: «alcuni Ingegni Spagnuoli, trovarono, non è gran tempo, questa novella maniera d'insegnar dilettaudo, & diletta insegnando, per mezzo di questi argomenti ingegnosi, detti vulgarmente Concetti Predicabili»²²⁵. Egli aggiunge che, per gli stretti rapporti politici e commerciali tali concetti spagnoli furono presto conosciuti nel Regno di Napoli assumendo, di conseguenza, anche la denominazione di Concetti napoletani²²⁶. Queste originali ed acute riflessioni metaforiche, che soddisfano l'esigenza di contemperare le difficoltà delle dottrine con le capacità di comprensione di dotti e incolti, vanno considerate di-

serietà e la concretezza che non l'acume e la novità. Tutto ciò congiunto a «tanta affluenza, e tanta opera di memoria, che di una Predica sola sene sarian fatte diece: non finendo di predicare finché non avesse finito di evacuar tutta la proposta materia». Questo stile sermocinale, considerato allora miracoloso, continua l'autore, fu seguito e perfezionato dal milanese Francesco Panigarola (1548-1594), discepolo di Musso, il quale, dotato di una superiore preparazione teologica e di maggiore talento retorico, giunse a costruire prediche, se non meno faticose da ascoltare, certamente più colte, ordinate e gradevoli. All'inizio del XVII secolo, continua il Tesauro, era ancora possibile ascoltare l'eco di questo tipo di omiletica seria, & abbondante in alcuni epigoni come il Castelfidardo e il Montolmo; *Ibidem*, 501-502. Riprendendo le notizie dalla Storia della letteratura italiana del Tiraboschi, Croce aggiunge i nomi del Seripando e del Fiamma e, come opera del Musso, cita un Discorso intorno all'artificio delle prediche (1557); B. Croce, *I predicatori italiani del Seicento e il gusto spagnolo*, in *Saggi sulla letteratura italiana del Seicento*, Bari, Laterza, 1962, 172.

²²⁵ E. Tesauro, *op. cit.*, 502. Il Croce, nell'appendice conclusiva *Secentismo e Spagnolismo* del saggio citato, pur affermando che le opere prodotte in Italia devono essere considerate come l'esito dell'ingegno posseduto dall'autore stesso — così è per esempio per la «forma d'animo e di mente» espressa dal Marino nell'Adone — considera sostanzialmente come «accertato o indiziato l'influsso spagnolo sull'oratoria sacra del tempo, sul dramma e per esso sulla commedia dell'arte e sul melodramma, sul romanzo, sulla lirica e sullo stile in genere [...] già avvertito nel secolo precedente nell'uso delle metafore continuate e in quello delle frasi cerimoniose»; B. Croce, *op. cit.*, 189-192. In una di quelle ricerche sulle fonti che lo stesso Croce auspicava in vista di un più corretto giudizio, l'analisi del Quaresimale del padre cappuccino Emmanuele Orchi fatta da Giovanni Pozzi corregge la posizione crociana. Considerata, in generale, la limitatezza della documentazione, il padre svizzero non rigetta in modo assoluto l'ipotesi che l'iniziativa di basare il sermone sui concetti predicabili sia da attribuire ai predicatori spagnoli e che l'utilizzo della tecnica possa essere stato concretamente influenzato dalla loro attività omiletica e dalle traduzioni di prediche e repertori. Tuttavia, a suo parere, si dovrà ammettere che i predicatori italiani si appropriarono immediatamente di quei procedimenti portandoli a tali limiti da rendersi ben presto autonomi. In ogni caso, inoltre, sarebbe comunque da escludere una dipendenza della sintassi e dello stile, così come innegabile sarebbe il ruolo determinante ricoperto dalle Dicerie sacre del Marino (1614) per l'evoluzione dell'oratoria sacra italiana, tanto che «al posto di spagnolescente, essa meriterebbe di esser chiamata marinista»; Giovanni Pozzi, *Saggio sullo stile dell'oratoria sacra nel Seicento esemplificata sul P. Emmanuele Orchi*, Roma, Institutum Historicum Ord. Fr. Min. Cap., 1954, 177-178.

²²⁶ Tesauro ricorda come il Montolmo stesso, avendo adottato questo nuovo stile, un giorno gli avesse personalmente confidato di essere grato ai predicatori napoletani per avergli insegnato a dare maggiore diletto al popolo, senza fare troppa fatica; E. Tesauro, *op. cit.*, 503-504.

stintamente dalla speculazione scolastica, che inferisce la verità da ragioni intrinseche. A parere di Tesauro, la nuova modalità persuasiva, mostrandosi pratica e morale nel suo intento: purché muova gli Animi alla Virtù, può senz'altro servirsi «di figurate, & ingegnose, & estrinseche ragioni, etiamdio cavillose & apparenti; fondate in Metafore, in Apologi, in curiose Erudizioni; & trarrà frutto da fiori»²²⁷. Contro di essa, osserva ancora il sacerdote torinese, non è possibile addurre la censura profetica pronunciata da san Paolo: *Coaceruabunt sibi Magistros prurientes auribus; et a veritatem quidem auditum avertent; ad fabulas autem convertentur*. Infatti, deve apparire chiaro che ben diverso è insegnare favole, dall'insegnare la verità mediante esse. In sostanza, questo genere di concetti può essere ridotto a quella virtù morale chiamata da Aristotele *eutrapelia*, «ò versabilità dell'Ingegno negli umani discorsi». Di questa tecnica si sono serviti, sia Salomone che aveva ornato il tempio di figurati Emblemi per spingere il suo popolo alla meraviglia, sia Mosè che ha dato insegnamenti morali con cerimoniali Misteri. Allo stesso modo, Dio ha rivelato i suoi segreti nella Scrittura con Simboli arguti, e Gesù ha predicato la parola evangelica con paraboliche figure. Infine, Tesauro non dimentica di ammettere la negativa tendenza, già manifestatasi nell'eloquenza profana, ad utilizzare eccessivamente i concetti metaforici e, sempre appellandosi all'autorità di Aristotele, ricorda il suo insegnamento: «le metafore si vogliono adoperar per concetti, non per vivanda»²²⁸. Peraltro, il senso di equilibrio che deve orientare le caratteristiche dello stile parenetico, in ambito iberico, era stato richiamato suggestivamente anche da Gracián: «Pero todo esto con un grano de acierto; que todo lo sazona la cordura. Puédesec decir de los conceptos lo que de las figuras retóricas: ni todo el cielo es estrellas, ni todo el cielo es vacío; sirven éstos como de fondos para que campeen más altos de aquéllas, y alternanse las sombras para que brillen más las luces»²²⁹. Se l'argomentazione razionale non viene esclusa: «Non è

²²⁷ *Ibidem*, 503.

²²⁸ *Ibidem*, 503.

²²⁹ Baltasar Gracián, *Agudeza y Arte de Ingenio*, Madrid, Aguilar, 1960, 496. A conclusione del breve trattato, estremamente interessanti sono le indicazioni riassuntive per mezzo delle quali il Tesauro fornisce schematicamente le cinque parti che strutturano il nuovo sermone, oltre alla scelta della *Riflession Predicabile* da cui partire. A suo parere, la maniera più semplice per procurarsi concetti adeguati è senza dubbio quella di ricorrere agli indici delle tante compilazioni spagnole che ne contengono un gran numero per ogni tema predicabile, sebbene là si trovino nudi e secchi e dunque debbano essere rivestiti e sviluppati dall'ingegno italico. Il Croce riporta i titoli di alcuni di questi repertori tra una quarantina di trattati spagnoli sull'arte della predicazione e circa altrettante raccolte di concetti che dice essere citate da Antonio Nicolás; B. Croce, *op. cit.*, 175-176. Un parziale elenco di selve di predicabili, sia in lingua latina edite in Italia prima del 1614, sia pubblicate in Spagna in volgare, e diverso da quello del Croce viene fornito anche da G. Pozzi, *op. cit.*, 175-176. Sulla base delle successive traduzioni francesi e tedesche che ne testimoniano il successo, il padre cappuccino riconosce che in questo genere letterario gli spagnoli non hanno avuto competitori fino al Seicento

pertanto che questi Concetti Predicabili debbano sbandir da' Pergami le sode & intrinseche Ragioni: anzi servono come l'aco al ricamatore, per inserir nello stame la seta e l'oro», tale esaltazione del concetto predicabile non appare troppo in sintonia con le ammonizioni di Bernardes e con le riflessive conclusioni di Vieira sul corretto atteggiamento dei predicatori e degli uditori, soprattutto quando le dichiarazioni di Tesauro si mostrano così sbilanciate a favore del diletto e dell'amor proprio: «grandissimi applausi ottener sogliono questi Concetti: primieramente per la Metafora naturalmente gradita. Dipoi per la pellegrina & inaspettata applicatione. In oltre per l' erudition del discorso. Finalmente per l' Accoppiamento dell' Autorità del Santo Padre con il tuo concetto, che altrettanto diletta [...] dinotando peritia; & celerità d'intelletto»²³⁰.

L'indiretta risposta ai pericoli e alle deviazioni dottrinali insite nelle affermazioni del Tesauro è affidata al V paragrafo della II sezione de *Os Últimos Fins do Homem*, nel quale Bernardes approfondisce efficacemente i motivi di critica nei confronti di uno stile: «tão aceado, tão sumido em descrições, tão estofado de lumes rhetoricos, tão pendurado de correspondencias de palavras, e de periodos». Il timore e la convinzione dell'oratoriano è che, anche qualora i contenuti del sermone siano conformi alla Parola Divina, un tipo di oratoria che valorizzi eccessivamente il deleyte vanifichi l'efficacia spirituale della materia sacra, poiché: «parando os entendimentos dos ouvintes a ver o resplendor falso que lhe mostraõ, ficaõ as vontades frias, e secas, sem calor algum, ou suco de devoçaõ. La funzione mediatrice e persuasiva del predicatore risulta così inutile ed inefficace: «porque como o dito estylo vay todo embarcado na felicidade da memoria, e sogeito aos seus naufragios, em quanto o espirito attende a este leme, naõ pode desocuparse para as operações da vontade fervorosa, nem receber as luzes, que o Anjo do senhor alli suministra»²³¹. In tal caso, si può dire che siano gli stessi Evangelici dicitore a rendere inoperosa la passione e morte di Gesù e inaccessibili i cuori degli uditori, spuntando quella poderosa forza penetrativa delle acute frecce spirituali generate dalle stille di sangue del suo sacrificio: *Sagittae tuae acutae, populi sub te cadent* (Salmi 44, 6). L'ammonimento etico e la norma estetica coincidono in un

inoltrato. Proprio la trasformazione dell'espressione concetto predicabile in un termine tecnico che intitola le compilazioni avrebbe contribuito non poco «al mito dell'importazione dei concetti dalla Spagna», come riferito dal Tesauro. A suo parere, infatti, la prima applicazione del concetto all'eloquenza sacra sarebbe avvenuto con l'Epítome, o Compendio de conceptos [...] di Alonso de Sanzoles sul finire del Cinquecento, mentre la terminologia più in voga all'inizio del Seicento, risultante dai titoli, sarebbe stata quella di discursos predicables. L'abbinamento definitivo sarebbe dovuto ai notissimi *Conceptos predicables* di Melchor Fuster (Madrid 1611), e anche in questo caso ciò potrebbe essere avvenuto per indiretta influenza italiana.

²³⁰ Le due citazioni da E Tesauro, op. cit., 507.

²³¹ Le citazioni da M. Bernardes, *Os últimos Fins*, cit., 333.

insegnamento molto chiaro: «A materia de qualquer composto naõ é activa, senaõ por razaõ da forma»²³². Persuasivamente inefficace, ribadisce metaforicamente Bernardes, è mostrare ad un moribondo un piccolo cranio argentato, o parlare dal pulpito della morte con un'eloquenza preziosa che si addice più ad un orefice che ad un oratore sacro: «porque alli naõ apparece o que desengana, senaõ o que deleita; naõ o que recolhe, senaõ o que diverte»; si deve piuttosto mostrare un teschio al naturale, perché il peccatore possa sentire timore e, prendendo coscienza della sua nullità, possa appena sospirare: «Oh! Em que nos tornamos!»). Bernardes rifiuta l'obiezione fondamentale posta dalla pratica e dalla concezione estetica barocca: «Poderá dizerme alguem: este modo, ou estylo que reprehendeis, agrada aos ouvintes, e o approvaõ; e sem lhe ganhar o agrado, naõ haverá porta para entrar a doutrina, ou o desengano [...]»²³³. Per rispondere, al pari di Viera, distingue tre categorie di uditori: anzitutto vi sono homens prudentes e espirituas che non amano questa sofisticata retorica: la loro fedele opinione, anche qualora essi fossero pochi, deve essere tenuta in superiore considerazione. In secondo luogo, esiste una grande parte dell'uditorio che non capisce le ingegnosità del predicatore: queste persone, di fatto, non compiono alcuna scelta, ma si adeguano ai molti che vedono approvare perché non sono in grado di dare da soli un giudizio e temono solo di essere irrisi o disprezzati dalla maggioranza. Infine, non deve sorprendere che estes que approvaõ non mostrino la maturità necessaria, poiché mancano loro o l'età, o la cultura o le virtù, o tutto questo insieme, oppure costoro sono già troppo assuefatti a tale estetica: si deve poi ammettere, aggiunge Bernardes: «que muitos lhe agrada uma coisa, enquanto naõ viraõ outra melhor». Considerato inoltre che gli uomini posseggono due interiori potenzialità conoscitive, la fantasia e l'intelligenza, insieme a due potenzialità volitive, che sono l'appetizione e la volontà, è soprattutto importante: «que distingamos o que approvaõ, e lhes agrada». In conseguenza di ciò, ogni referente risulta infatti sottoposto a due specie di approvazione e a due tipi di gradimento, i quali possono accordarsi o meno, specie quando l'oggetto si presenti sotto aspetti diversi e debba essere valutato secondo le categorie del bene e del male: «E assim bem pôde ao ouvinte parecerlhe bem o engenho do Prégador, e parecerlhe mal o seu espirito; e bem pode aqui agradarlhe ao appetite, e naõ agradarlhe à vontade racional». In conclusione, colui il quale mostra di amare una vivanda dolce e piacevole, ma poco sostanziale o salutare, «naõ approva alli o nocivo, senaõ o saboroso, nem diz, que é bom para o estomago, senaõ para o paladar». Infine, termina perentoriamente Bernardes, poco importa che il predicatore riesca ad ottenere con tale meraviglioso stile l'approvazione di tutti, poiché è provato che esso non è gradito a Cristo, il quale in persona si degnò

²³² Ibidem, 335.

²³³ Ibidem, 335-336.

di comunicarlo a Santa Brigida: «Os que pregaõ a minha verdade devem usar de palavras commuas, claras, e breues, e fundadas na liçaõ das Santas Escrituras; para que os homens que vem de longe, possaõ entender; e naõ se enfastiem com a prolixidade, e declamaçaõ oratoria de periodos superfluos. Nem devem usar de termos enfeitados, e retorcidos a modo de lisonjeiros, nem de muitos cortados, e contradicões de capitulos, e consonancias artificiosas, e futis; mas antes moderar tudo segundo a capacidade dos ouuintes; porque o Povo simplez naõ entende, e costuma mais admirarse, do que edificarse. Isto diz o Senhor. Temos entendido? Se o naõ quizermos seguir, somos inexcusaveis em seu tremendo juizo»²³⁴.

Risulta innegabile che, ponendo sotto la lente dell'osservazione minuziosa del Cannocchiale i principi e le considerazioni aristoteliche concernenti l'asteia, Tesauro abbia invece sviluppato all'estremo le peculiarità e le implicazioni retoriche della metafora, la quale può essere considerata come la vera figura diadematica della retorica barocca. Nel Capitolo VII, iniziando il Trattato della Metafora²³⁵, Tesauro dichiara di aver raggiunto il culmine delle Figure Ingegnose, essendo la METAFORA: «il più ingegnoso & acuto : il più pellegrino e mirabile : il più gioviale & giovevole : il più facondo & fecondo parto dell'umano intelletto»²³⁶. È indubbiamente Ingegnosissima, dato che la sua funzione è quella di trovare il collegamento tra i remoti aspetti di referenti diversi, portando non solo la parola ma anche la mente dall'uno all'altro: «esprime un Concetto per mezzo di un altro molto diverso: trovando in cose dissimiglianti la somiglianza». In conseguenza di ciò, risulta anche la più Acuta, perché mentre le altre si limitano sostanzialmente ad investigare la superficie delle cose, essa indaga profondamente le più nascoste nozioni mediante le quali stabilire relazioni: «dove quelle vestono i Concetti di parole : questa veste le parole di Concetti». Di tutte le figure è dunque la più Pellegrina, considerata la novità del rapporto che viene stabilito, senza la quale l'ingegno perde la sua gloria e quella la sua forza. Per questo Aristotele (3.Rhet. cap. 2) dice che: «la sola Metafora vuol essere da noi partorita; & non altronde, quasi supposito parto cercata in prestita». Dinanzi all'acutezza dell'ingegno che ha prodotto l'inaspettata immagine dell'oggetto rappresentato: «nasce la Maraviglia: mentreche l'animo dell'uditore, dalla novità sopraffatto». Accade poi che tale ammirazione diviene anche Gioviale e dilettevole, come quando si assiste ad inediti spettacoli teatrali e a rapidi cambiamenti di scena. Sempre Aristotele (3.Rhet. c. 10), infatti, rileva il desiderio dell'uomo di voler imparare molte cose

²³⁴ Le citazioni da Ibidem, 337-338.

²³⁵ E Tesauro, op. cit., 266.

²³⁶ Scrive Leitão Ferreira (Nova Arte de Conceitos, I, 121): «He pois a metafora o fundamento firme do engenhoso conceyto; nella assegura o engenho esta grande maquina, nella da subsistencia a tanta maravilha»; A. Pinto de Castro, op. cit., 200.

nuove senza fatica e possibilmente tutte insieme. Esattamente da ciò scaturisce il diletto: «parendo alla mente di chi ode, vedere in un Vocabulo solo, un pien teatro di meraviglie». Oltre a venir sommamente apprezzata dagli uditori la metafora è non men Giovevole per gli oratori: «Si perch'ella spesse fiata providamente sovviene alla mendicità della lingua : & ove manchi il Vocabulo proprio, supplisce necessariamente il Traslato». D'altra parte, la sua Facondia non si esercita solo nella capacità di rappresentare concetti altrimenti inesprimibili, di dar conto di ciò che non è sperimentabile attraverso i sensi e di mostrare referenti non immediatamente visibili, ma anche, in relazione a tutte le altre parole ingegnose, essa è la più Feconda , cioè si distingue per la capacità di incidere sulla volontà dell'interlocutore: «le Voci Metaforiche più spiccano, & più piccano : più esprimono, & più s'imprimono»²³⁷.

Come si è detto, la considerazione per la produzione spirituale di Bernardes è dimostrata dalla pubblicazione di numerose opere postume, oltre che dei rimanenti tomi della *Nova Floresta*. Questa stima doveva essere effettiva e funzionale anche all'interno della Congregazione oratoriana, come evidenzia l'apparizione, nel 1735, del I tomo della Floresta Novíssima da várias aççoens sentenciosas, e illustradas com todo o género de Erudição, del Congregado Manuel Consciência²³⁸. In quest'opera, anch'essa dedicata A' Prodigiosa Idea de Penitentes, Discipula amantissima do Divino Mestre, a gloriosa Santa Maria Magdalena, il padre sceglie originalmente di privilegiare, rispetto ai dicta eccellenti, l'ambito dei comportamenti esemplari, pertinente con la tradizione apoftegmatica e, in par-

²³⁷ Le citazioni da E. Tesauro, op. cit., 267-268. L'espressione metaforica di Bernardes che riassume perfettamente le tematiche ed i motivi sviluppati dalla Nova Floresta è di natura venatoria. Os três famosos caçadores (N.F., I, 9): la carne (passioni), il mondo (onori e beni temporali), il diavolo (nemico dell'uomo), sono i pericoli che insidiano la virtù. Questa coincide con la giustizia e, in rispettiva antitesi con quelle minacce, trova fondamento nel dominio di sé, nella carità e nell'amore di Dio.

²³⁸ Manuel Consciência (1669-1739) è autore di altre opere pedagogiche simili; tra i testi che ho consultato presso la Biblioteca Cattolica di Lisbona ricordo: A Mocidade Enganada, Desenganada. Duello Espiritual, onde com gravissimas Sentenças da Escritura, e Santos Padres; com solidas ponderaçoes, e exemplos muy singulares de erudição sagrada, e profana se propoem e convencem em forma de Dialogo todas as escusas, que a Mocidade (e qualquer outro peccador) allega, e com que se engana, para se não converter a Deos. Parte I. Esta segunda vez impresso, Na nova Officina de Mauricio Vicente de Almeida, 1734. Parte II. Na Officina Augustiniana, 1730. Academia Universal de varia erudição, Sagrada, e Profana, em que se illustrão alguns lugares da Sagrada Escritura, propoem algumas Questões eruditas, e se referem diversas Historias, e noticias, não menos deleytaveis, que uteis. Na nova Officina de Mauricio Vicente de Almeйда, 1732. A Velhice Instruida, e Destruida, propoem-se (em forma de dialogo) com gravissimas sentenças, singulares exemplos, e todo o genero de erudição, os muitos privilegios, que lhe competem, e a ennobrecem; as virtuosas Instruções, de que necessita, para se dirigir, e recta se conservar; e os vicios, que moralmente a profanão, e destroem para os fugir. Primeira e Segunda Parte. Na Regia Officina Sylviana, e da Academia Real, 1742.

ticolare, con la definizione della chreia greca²³⁹. Nell' Anteloquio ao leitor, dopo aver reso omaggio alle doti intellettuali e morali di Bernardes, avvalendosi dell'autorità di san Lorenzo Giustiniano (lib. De Conflict. Inter.): Validior operis, e di san Giovanni Crisostomo (Hom. 22 ad Pop.): Multo fidelior, et certior est doctrina operum quam Sermonum, egli afferma che: «não será desacerto que àquela [Nova Floresta] de agudos ditos se siga outra de sentenciosas acções, as quais não incluem menor eficácia para mover, antes energia muito mais poderosa para persuadir²⁴⁰. Dando per scontato il topos della modestia (excusatio propter infirmitatem), Manuel Consciência dichiara l'inferiorità del proprio talento rispetto a quello del dottissimo confratello: «Para te utilizar, pois (benevolo leitor), por todos os meios, te ofereço também agora a presente Floresta, que em tudo è Novíssima, assim pela posterioridade do tempo como pela inferioridade do artificio». Infatti, nonostante diverse persone abbiano cercato di convincerlo a concludere i titoli alfabetici bernardesiani, egli ritiene di non essere all'altezza di tale compito e, come Cesare che non aveva trovato nessun pittore disposto a ritoccare un insigne dipinto di Apelle, ammette di non poter ardire ad una tale impresa: «porque seria cerzir a uma rica tela um pedaço de grosseiro pano e fazer que ficasse remendada uma obra que não podia ser por mim arremendada». Del resto, il titolo di Floresta, secondo il padre, è generale e permette di definire contenuti di qualità molto diversa: una prima parte è costituita di diciotto azioni esemplari attribuite a persone sante, per la maggior parte tuttavia riferibili a Maria Maddalena e a Gesù; la seconda parte comprende altri diciotto comportamenti virtuosi di filosofi, condottieri e soprattutto re, tra i quali i portoghesi D. João I, il cardinale D. Henrique, D. Sebastião, D. Afonso III e D. João IV. Ogni singola azione è seguita da una Illustraçam amplificatoria di diverse pagine. Come esempio, fornisco la Acçam Decima Sexta Do glorioso S. Filippe Neri Fundador Da Congregaçaõ do Oratorio: «Este Santissimo Patriarca sempre teve summo aborrecimento de todas as cousas, que no mundo costuma

²³⁹ Questa la definizione di Teone: «La chrie est: une assertion ou une action brève et avisée rapportée à un personnage défini ou à l'équivalent d'un personnage»; Théon, op. cit., 18. Le definizioni degli altri trattati proginnastici in M. Alexandre Jr, op. cit., 35. Teone fornisce anche una classificazione delle chreiai: 1) quelle di parole [lat. usus orationales] «sont celles dont la force réside dans les paroles, indépendamment de toute action»; 2) quelle cosiddette d'azione, vale a dire «celles qui indiquent une pensée indépendamment de toute parole»; 3) le miste, raggruppanti tutte quelle che coniugano «chrie de parole et chrie d'acte»; Théon, op. cit., 19-21.

²⁴⁰ Cito dal passo riprodotto nell'introduzione di Sampaio Bruno in N.F., I, XIX-XX, completato e verificato sull'originale consultato presso la Biblioteca Geral di Coimbra (UCBG S.P.- Ad-3-17). Nonostante il padre affermi che: «Fica já composta parte do segundo tomo [...]», esso non verrà pubblicato; i suoi timori dovevano avere qualche fondamento se nel primo scrive: «Não me pareceu illustrá-las [as acções] e distribui-las por lugares comuns e títulos em alfabeto, porque, como ninguém tem seguros os prazos da vida, punha-me a perigo de que esta Floresta se parecesse com a outra e que se pudesse dizer também de mim: Hic homo coepit edificare, et non potuit consumare (Luc. 14, 30).

avaliar na maior estimaçaõ. Mostraraõ-lhe huma vez hum papel, onde estava deliniada a arvore de sua illustre ascendencia: porêm o Santo rasgou logo o papel sem o ler, desprezando que o seu nome fosse escrito em outra parte mais que no livro da Vida». D. Luis Crespi lib I. cap I²⁴¹.

L'interesse portoghese per il genere apoftegmatico si inoltra nel secolo XVIII, anche grazie al gusto di appassionati laici. Intendo riferirmi, in particolare, ad una compilazione piuttosto ampia pubblicata nel 1718 e redatta da Pedro José Supico de Moraes, Moço da Camera del re D. João V: la Colleaçaõ Politica de Apothegmas ou ditos agudos, e sentenciosos, suddivisa in tre libri e dedicata allo stesso re. Ad opera del medesimo collezionatore seguirà la Colleaçaõ Moral de Apothegmas ou ditos agudos, e sentenciosos, anch'essa in tre libri, dedicata all'Infante D. Francisco²⁴². Supico de Moraes intende ricambiare il favore regio con un repertorio la cui vastità non segue alcun piano preordinato e che trova, nei titoli delle due raccolte, solo una provvisoria e ipotetica distinzione. Nel prologo, l'unica preoccupazione espressa è quella di non stancare il lettore, fornendo una varietà che possa procurargli gradimento e divertimento. In tali condizioni, l'apoftegma perde completamente le caratteristiche pedagogiche illustrate da Bacone e retoricamente valorizzate da Bernardes, per assumere quelle di una categoria genericamente acuta: «Naõ pareça contra o assumpto desta obra irem confirmados alguns destes Apothegmas, com varios lugares da Escritura Sagrada, e subtis ponderaçoes de Santos Padres; como tambem diversas Poesias, Anagramas, Pasquins, Epitafios, Similes, Apologos, Emblemas, Enigmas, [Exemplos] &c. que nella se veraõ: porque a tençaõ do Collector foi ajuntar debaixo do nome de Apothegma todo o genero de agudeza que encontrou, [que lêo e ouvio em toda a materia, que pode fazer plausivel huma douta conversaçaõ]; causa porque seguio nella huma ordem taõ varia»²⁴³. In effetti, il terzo libro della *Collecção Moral* inizia con un exem-

²⁴¹ M. Consciência, Floresta novissima de varias aççõens sentenciosas, e illustradas com todo o genero de erudiçaõ, Liboa Occidental, na nova Officina de Mauricio Vicente de Almeyda, 1735, 244. Le due azioni sentenziose attribuite a san Filippo Neri provengono, come alcuni apoftegmi riprodotti da Bernardes, da D. Luis Crespi de Borja che evidentemente è la fonte biografica più conosciuta e utilizzata dall'oratorio portoghese. Questì, nel 1624, aveva tradotto in spagnolo la biografia di Pietro Bacci, Vita di san Filippo Neri Fiorentino, fondatore della Congregazione dell'Oratorio (Roma, 1622); A. Alba, San Felipe Neri y la espiritualidad española del siglo XVI, in «Oratorium», 1, (Jan.-Jun. 1971), 14-15. Va segnalato a questo proposito che lo stesso Consciência è autore di una agiografia del santo: Vida admiravel do glorioso thaumaturgo de Roma, perfetissimo modello do estado ecclesiastico, e sagrado fundador da Congregaçaõ do Oratorio, S. Filippe Neri, Lisboa Occidental, na Officina da Congregaçao do Oratório, 1738, che ho consultato presso la Biblioteca Geral di Coimbra.

²⁴² Presso la Biblioteca dell'Università Cattolica di Lisbona ho consultato i due volumi dell'opera Novamente impressa, correcta, e illustrada, pubblicati a Coimbra, na Officina de Francisco de Oliveyra, Impressor do Santo Officio, Anno de 1761.

²⁴³ Tra parentesi quadra ho posto le modifiche riscontrate nel prologo della collezione morale.

plum presente anche nella *Nuova Floresta*, divenuto celebre grazie alle raccolte antologiche bernardesiane dei secoli successivi. La versione di Morais si presenta in questo modo:²⁴⁴ «He admiravel este caso das formigas. Em Avinhaõ de França saõ muitas, grandes e daninhas as formigas [EXTRORDINARIO PLEITO que correu entre os religiosos menores da Provincia da Piedade no Maranhão e as formigas daquele terreno. (conforme narrou um sacerdote da mesma Religião e Provincia)]; para encherem os seus celleiros [para estenderem o seu reino] de tal sorte minaraõ a despensa dos religiosos Capuchinhos, afastando a terra debaixo dos fundamentos, que ameaçava proxima ruina»²⁴⁵. Ribadendo quando detto in precedenza sulla complementarità delle argomentazioni bernardesiane, si può no-

²⁴⁴ Pedro José Supico de Morais, op. cit., 271-273. La versione di Bernardes è molto simile e si è indotti a pensarla come la fonte di Morais, anche per la puntuale ripresa degli autori delle citazioni. La versione di Bernardes (N.F., I, 326-329) è posta tra parentesi quadra.

²⁴⁵ Nell' Antídoto, che immediatamente segue la narrazione esemplare Bernardes spiega, intendendo tutelarsi nei confronti dello spirito di precisione di qualche aristarco, che è convinzione indiscussa tra i teologi che le creature irrazionali siano soggetti esenti dalla condanna dall'autorità ecclesiastica. Pertanto, la sentenza pronunciata nei confronti delle formiche non deve essere intesa come una vera e propria scomunica, ma solamente «um arremedo ou semelhança dela, ou uma maldição imprecatória». La sua efficacia dipende dalla precisa volontà di Dio di assecondare i meriti dei santi e le preghiere dei suoi fedeli, al fine di rendere maggiormente timorosi gli uomini mostrando loro i terribili effetti della vera scomunica. Il suo utilizzo da parte di persone dotte o pie, e i positivi risultati, continua Bernardes, hanno poi introdotto nella prassi tali deliberazioni, purché ad esse non vengano aggiunte parole, azioni e cerimonie superstiziose. Gli esempi narrativi, afferma l'oratoriano, potrebbero essere innumerevoli. L'interpretazione di Bernardes viene ripresa, dal benedettino Benito Gerónimo Feijoo (1676-1764), nel sesto tomo del *Theatro Crítico Universal*, ó discursos varios en todo genero de materias, para desengaño de errores comunes. Nel paragrafo XXVI del Discurso X, egli cita una vicenda molto simile a quella delle formiche riguardante «una perniciosissima plaga de ratones» che due secoli prima aveva infestato il territorio di Oviedo. Anche in questo caso la soluzione della problematica era stata demandata al «Juizio legal, à fin de fulminar, despues de formado el proceso; sentencia contra aquellas sabandijas [...] y entonces los Ratones obedecieron, observandose con admiracion que por muchos dias estuvieron pasando exercitos de Ratones por los maderos colocados sobre los arroyos, transfiriendose à las montañas de las Babias». Scettico sulla veridicità dell'episodio, nonostante l'autorevolezza del cronista, Feijoo ipotizza che possa essersi addirittura trattato di qualche rappresentazione burlesca «à imitacion de la Batrachomyomachia (guerra de Ratones, y Ranas) de Homero, ù de la Gatomachia de Burguillos». Di fronte alla vera e propria stravaganza che si pronunciasse sentenza giuridica nei confronti di creature irrazionali, egli determina che «esta práctica, en caso de no ser dictada por especial inspiracion, siempre se debe tener por supersticiosa». Tuttavia, dopo aver citato nelle note le stesse fonti esemplari a cui aveva fatto riferimento Bernardes, nella nota 4, Feijoo riassume sostanzialmente tutto il commento dell'oratoriano, e in conclusione rammenta ancora casi simili documentati dall'oratoriano francese padre Le Brun nella *Historia Critica de las prácticas supersticiosas*, mostrando esplicitamente di conoscere la *Nova Floresta*: «El P. Manuel Bernardez, de la Congregacion del Oratorio de Lisboa, escribe haverse usado del mismo arbitrio en el Marañón, [...] contra una multitud prodigiosa de Hormigas, que infestaban un Convento de San Francisco»; Gerónimo Feijoo, *Theatro Crítico Universal*, ed. Madrid, En la Imprenta de D. Gabriel Ramirez, año 1765, 404-406.

tare come l' *exemplum* inserito nella compilazione di Supico de Morais si trovi ad essere completamente decontestualizzato, accentuando così le caratteristiche di una narrazione ludica e curiosa. Bernardes, invece, all'interno del commento all'Apotegma L, del Titolo-Anos, Idade, Tempo, se ne era servito per esortare i lettori a fuggire l'ozio e a non dimenticare i propri doveri spirituali. Inoltre, nell'affermazione sentenziosa del filosofo Demetrio, egli figurava l'industriosa diligenza della formica, che durante l'estate si preoccupa di accumulare provviste per l'inverno: «Vendo este filósofo a um mancebo, diligente e industrioso e inimigo do ócio, disse-lhe, aprovando o seu espírito: Continuai, mancebo, e à noite da vossa velhice achareis a ceia bem feita e a mesa bem posta»²⁴⁶.

In conclusione, un ulteriore elemento di specificità presentato dalla Nova Floresta, mi sembra possa derivare dall'analisi dell'ultimo apotegma del primo volume, LXXV, Do mesmo Luís XI, rei de França: «Ofereceu um rústico a este monarca dos frutos do seu campo um rabano, por ser de grandeza monstruosa, e gigante (digamo-lo assim) na sua espécie. Ele, atendendo à sua boa vontade e pobreza, lhe mandou dar mil cruzados. Viu esta acção certo fidalgo e, parecendo-lhe que lograria semelhante usura proporcionada, deu a el-rei um bom cavalo. El-rei, entendendo o lance e o fim onde atirava, mandou-lhe dar aquele rabano, dizendo: Aí tendes o valor de mil cruzados, que è muito mais que o do vosso cavalo»²⁴⁷. Dopo aver criticato, nell'apotegma precedente, la mordacità eccessiva dello stesso Luigi XI: Sales tui sine dente sint, joci sin vilitate (Séneca), il quale non aveva saputo prudentemente misurare le sue parole²⁴⁸: Aurum tuum, et argentum tuum confla, et verbis tuis facito stateram (Sir. 28, 24)²⁴⁹, Bernardes chiude il primo tomo dell'opera sottolineando l'esemplarità del comportamento del monarca. Nella Reflexão amplificante, infatti, nell'atteggiamento e nelle parole del re, riconosce quella discreção che aveva auspicato commentando: «Quanto este segundo lance [la risposta al cortigiano] teve de discreto e gracioso, tanto aquele primeiro [la ricompensa al povero] de liberal e magnífico». Ancora una volta, tuttavia, l'amplificazione esclamativa che segue non ammette dubbi sulla superiorità delle ricompense divine quando comparate con le umane: «Mas oh quão avantajada è a

²⁴⁶ (N.F., I, 323).

²⁴⁷ (N.F., I, 529-531).

²⁴⁸ Sottolineo come l'ammonimento pedagogico di Bernardes, che riconduce anche alla genesi orale e all'interpretazione di questa, sia «esemplarmente» di natura apoftegmatica: «Quanto a pessoa é de mais superior hierarquia, tanto mais medidas e pesadas devem ser suas palavras, porque ficam impressas nas memórias dos ouvintes, e desta primeira impressão passam à segunda na memória dos séculos; se assim não fora, não chegara agora esta palavra à nossa notícia»; N.F., I, 515.

²⁴⁹ Glossa Bernardes: «Que significa neste lugar o ouro, senão a caridade? Que se simboliza na prata, senão a discrição ou prudência? De ouro, pois, e de prata juntamente hão-de ser formadas estas balanças, porque com caridade e discrição hão de ir pesadas nossas palavras»; N.F., I, 515-516.

remuneração de Deus a quem lhe oferta algum dom ou faz algum serviço!». Se ci si attiene ai beni temporali, per esempio, in cambio del cavallo offerto ad un sacerdote per favorirne il viaggio, Rodolfo d'Asburgo ottenne effettivamente l'impero d'Austria, come quel servo di Dio gli aveva preannunciato con spirito profetico²⁵⁰. Se però si rivolge lo sguardo ai beni spirituali, in cambio di un pane dato al povero in nome suo, ci si accorge che Dio concede addirittura un regno eterno: Oh commutatio! (exclama S. Lourenço Novariense²⁵¹) panem dedisti esurienti, et percibisti regnum. Nel comportamento regale, Bernardes riscontra dunque un esempio di giustizia, sottolineando la necessità di una corretta corrispondenza della ricompense con l'umiltà e la sincerità delle offerte: in riferimento alla cupidigia dimostrata dal fidalgo, didatticamente, l'oratoriano propone un ipotetico rovesciamento di status sociale: «Houve nele uma justa proporção, que o realça mais. E é que o rústico procedeu como cortêsão; por isso, levou prémio de corte, que é o ouro; e o cortêsão como rústico; por isso, levou prémio do campo, que é o rabano»²⁵². Mi pare interessante, però, soffermare l'attenzione sull'impressione che nell'episodio riecheggia anche il riferimento alle lettere dedicatorie con le quali gli autori offrivano le proprie primizie letterarie, esprimendo convenzionalmente l'umiltà e la semplicità dei loro doni per sottolineare ancor più la loro dedizione nei confronti di destinatari di elevato rango. Per ciò che concerne direttamente le collezioni apoftegmatiche, si può ripensare, ad esempio, proprio alla dedica profana della Floresta Española, ma ancor prima in particolare ai Regum et imperatorum apophthegmata offerti all'imperatore Traiano. Anche in quel caso, nell'epistola introduttiva si pregava il principe di ammirare l'esempio di Artaserse, il quale sempre aveva considerato che non fosse meno regale e generoso il fatto di accettare con benevolenza e gratitudine piccoli ed umili ossequi alla sua dignità, considerandoli di pari valore dei più grandi e ricchi doni. L'estensore riferiva con una chreia d'atto il comportamento esemplare di quel re dei persiani che in una occasione aveva accettato, rispondendo con un sorriso di ringraziamento, il semplice dono di un contadino che, vedendolo passare a cavallo, gli aveva offerto dell'acqua, presa nel fiume vicino, tenendola nel concavo delle mani²⁵³. A colpire l'attenzione è soprattutto il

²⁵⁰ Eneas Silvio. Pedro Mexia, Euseb. Nieremb., «Virtud coronada», cap. 1.

²⁵¹ Homil. De elemosyna, tom. IX Bibliot. PP.

²⁵² Si noti ancora una volta quella struttura parallelistica delle frasi, in riferimento critico alle quali Vieira si era così icasticamente espresso: «Não fez Deos o Ceo em xadrez de estrelas, como os Pregadores fazem o sermão em xadrez de palavras. Se de hua parte está Branco, de outra ha de estar Negro; se de hua parte está Dia, de outra ha de estar Noyte: se de hua parte dizem luz, da outra hão de dizer sombra: se de hua parte dizem desceo, da outra hão de dizer subio [...]»; A. Pinto de Castro, op. cit., nota 60, 99-100.

²⁵³ Se ne fornisce la versione latina tratta da Plutarci, Apophthegmata regum et imperatorum, Londini, Apud Gul. Darres & Claud. Dubisc, 1741, 1: «Artaxerxes Perfarum rex, Trajane Caesar, Imperator

fatto che il richiamo dedicatorio echeggi in fase di conclusio del I volume dell'opera, prospettando così un'attitudine deliberatamente rovesciata e del tutto anticonvenzionale da parte di Bernardes²⁵⁴. Per di più, dopo aver fornito alcuni esempi di ritrovamento di frutti terreni dalle dimensioni prodigiose che potrebbero costituire un'allusione iperbolica all'eccellenza di quei doni letterari, Bernardes propone un breve exemplum che parafrasa la caduta dell'uomo nel peccato originale narrata dal libro della Genesi (Gen., 3) che, in quanto libro proemiale per eccellenza, mi pare rafforzi l'impressione di ribaltamento: «Justo Lípsio e outros²⁵⁵ fazem memória de um pomo que certo pobre peregrino ofereceu ao imperador Teodósio, o mais moço, indo para a igreja, com toda a sua comitiva, um dia de Reis: era de tal grandeza e formosura que o remeteu logo à imperatriz Eudóxia, havendo remunerado o peregrino com cento e cinquenta dobrões». Il commento dell'oratoriano si inserisce nella narrazione per spiegare che, non le dimensioni del frutto e la munificenza regia rappresentano il motivo per il quale la storia ha trattenuto il ricordo dell'episodio, ma piuttosto le conseguenze generatesi da tale premessa, talmente sfortunate e tragiche da far pensare che questo frutto provenisse dallo stesso seme di quello che fu capace di creare discordia tra Dio e il genere umano: «Porque Eudóxia fez presente do mesmo pomo a Paulino, varão illustre a quem amava por sua erudição e virtudes, e, perguntada pelo imperador onde pusera o pomo, respondeu (por evitar ruins suspeitas) que o comera. Porém, em vez de as extinguir, as acendeu, porque Paulino, sem saber do que passava, já tinha mandado ao mesmo imperador o pomo». Il perentorio e generalizzante ammonimento di Bernardes prepara emotivamente gli esiti infausti della vicenda: «Gravíssima e mui cega, costuma ser esta paixão de zelos em qualquer pessoa, quanto

maxime, existimans non minusregiam maiestatem decere & humanitatem, parva benigne alacriter-que accipere, quam magna largiri, cum sibi iter facienti operariu quidam ac plebeius homo utraque manu haustam et profluente aquam, quia nihil habebat aliud, obtulisset, hilari vultu accepit, munus non usu rei oblatæ, sed studio dantis metiens».

²⁵⁴ Anche per tale motivo, e considerata l'ampiezza dei V tomi, l'analisi retorico-spirituale si è necessariamente limitata quasi esclusivamente all'esame del I volume dell'opera, cercando di imitare, per così dire, il metodo per campioni utilizzato da Auerbach in *Mimesis*. Senza, ovviamente, la medesima capacità e pretesa di completezza analitica, ho tentato di operare delle 'incisioni testuali' finalizzate all'estrapolazione di passi di senso compiuto che consentissero di evidenziare alcune ricorrenti e significative caratteristiche strutturali della Floresta bernardesiana. In considerazione di ciò, mi sembra adeguato ricorrere alle parole con cui Bernardes conclude la presentazione della sua opera. Riflettendo sul fatto che erroneamente gli uomini ritengono di possedere tre qualità: molta pazienza, molta scienza e molta benevolenza, egli si affida al giudizio del lettore con questa avvertenza: «Se, pois, o meu leitor experimentar em mim esta segunda falta, que è da ciência, e eu nele a terceira, que è da benevolência, recorramos ambos a emendar a primeira, que è da paciência» (N.F., I, 5).

²⁵⁵ Just. Lips., in «Monitis» politicis, lib. I, cap. 5. Mattheus Radesus, in «aula sancta Theodosi», cap. 16 Hierom. Drexel., in «Phaetonte», c. 36, § 4.

mais nas de soberana jerarquia». Egli stigmatizza con particolare veemenza questo peccato di dedizione umana che eguaglia in gravità quello di disobbedienza originale mostrando, nell'allusione all'integrità del frutto e dunque alla non consumazione del peccato, che può bastare l'errata intenzione per rendersi colpevoli: «Enfim, Eudóxia, a bom livrar, foi degredada, e Paulino, sem provar da maça, lhe amargou tanto que o pagou com a vida». La traduzione del significato dell'exemplum all'interno dell'ottica dedicatoria di cui si è parlato, mi sembra possa contenere la metaforica denuncia del convenzionale zelo adulatorio che, affidato al risalto della conclusione, si profila esattamente come una deliberata contro-dedica. La convenzionalità di tali offerte letterarie, infatti, può pienamente adeguarsi alla gravità di una mancanza originale solo in riferimento all'iniziale consacrazione dell'opera alla Vergine, di cui s'è detto. La corretta interpretazione va probabilmente ricercata nella concezione bernardesiana della produzione letteraria, verificabile nella *Allocação* breve consecratoria della *Nova Floresta* rivolta A' May da Divina Graça: in essa egli fa capire chi debba essere considerata la vera autrice dell'opera: «aonde Deos por admirável modo escreveu o seu Verbo sem interior obra de mão humana: Liber Novus, in quo inenarrabili modo Deus Verbum citra omnem operam inscriptus est». (Joan. Damasc. Orat.2 de Assumpt. B. V.). Considerando Maria come la depositaria della Sapienza divina, unico e vero Sole che illumina gli intelletti ed infiamma i cuori degli uomini²⁵⁶, egli può chiaramente affermare: «o que de vossas mãos indignamente recebi, rendo a vossos pés dignamente, mais por via de restituição que de offerta»²⁵⁷. Tenendo conto di questa posizione teologica, è possibile allora riconoscere l'impossibilità di una dedica regale da parte dell'oratoriano, considerata la ricchezza del dono e il pegno d'amore da lui ricevuto. Sembra anche lecito pensare ad un'indicazione pedagogica, destinata ad indirizzare correttamente lo zelo degli autori e dello stesso principe, verso l'unica realtà superiore verso la quale deve sempre dirigersi la riconoscenza per i propri esiti letterari e le offerte ricevute. Per questo motivo l'esortazione finale di Bernardes, nella condanna morale dell'adulazione umana, si mostra ancora una volta rilevante anche dal punto di vista del totale rifiuto dei peccaminosi contenuti profani:

²⁵⁶ Esplicita questa identificazione della Soberana Senhora de todas as criaturas e Mãe Digníssima do Criador nella dedica dell'opera *Luz e Calor*: «Porque não pode haver luz e calor do Céu, que não sejam efeitos próprios do Sol, que sois vós, em quem Deus depositou todos os resplendores da Sabedoria para ilustrar nossos entendimentos e todos os ardores da caridade para inflamar nossos corações: Maria (disse vosso servo e devoto Ricardo a S. Laurentio, De Laudib. S. Virg., lib. 2.). Sol illuminans intellectum per veram cognitionem, et inflammans affectum per veram dilectionem».

²⁵⁷ M. BERNARDES, *Luz e Calor*, ed. cit., 1.

«Pondere-se atentamente que péssimos frutos nascem de qualquer peccado, ainda que seja uma só mentira officiosa».



Abstract:

This paper proposes a renewed analysis of Nova Floresta ou Sylva de vários Apofsthegmas by Manuel Bernardes, revealing its full consonance with the preacher's didactic and edifying production. In terms of the prevalent dominance of the narrative component, which has traditionally led the work to be considered a mere collection of Exempla, we will seek to highlight how, within the construction of the exaggerated eloquence of the moral teachings conveyed by the thematic voice, the inductive arguments are closely linked to the deductive reasoning that formally precedes it. This dual and complementary structure within the text is indeed the first relevant element of Bernardes' distinctiveness, which, in comparison with simple compilations of genres, comprises here a singular commented collection of apophthegms. Assimilating the exemplary lesson derived from the classical conception of bios and acknowledging the rhetorical effectiveness of urbane expressions (asteia) as enunciated by Aristotle, Bernardes has consciously adapted his discourse to the socio-cultural setting of the Baroque aesthetic taste, where the Horatian poetic combination of utile et dulce is exalted. In fact, the preacher's supreme salvational concern presumes that there is a choice of values in favour of the divine which is an absolute antithesis to the mundane: his collection of «sentences from Christian authors» not only expressly contradicts the profane and futile insights of the Floresta Española by Melchor de Santa Cruz (1574), but also refutes the ethical contents channelled by the classical and humanist apophthegmatic tradition, «already collected by Cato, Plutarch and Manutius». From this perspective, the second and perhaps more significant «novel» element of the «Portuguese» Floresta could be found in the voluntary recovery of the Patristic tradition and the sacred apophthegms, which have been originally collected and illustrated in the Romanic language.

APPENDICE A

INDICE DEI TITOLI O LUOGHI COMUNI

I VOLUME

- I. Abstinência, Jejum
- II. Alegria, Tristeza
- III. Alma
- IV. Amizade
- V. Amor Divino
- VI. Anos, Idade, Tempo
- VII. Apetites
- VIII. Armas
- IX. Astúcia
- X. Avareza

II VOLUME

- I. Bailes
- II. Banquetes
- III. Bem-aventurança, Glória eterna
- IV. Benefícios
- V. Benevolência, Benignidade
- VI. Bens temporais
- I. Calúnia
- II. Castidade

III VOLUME

- III. Caridade do próximo
- IV. Competências, emulações
- V. Confiança em Deus
- VI. Confissão
- VII. Conformidade, resignação
- VIII. Conhecimento próprio

IV VOLUME

- IX. Conselho
- X. Constância e inconstância
- XI. Conversação afável
- XII. Conversão
- XIII. Correção, repreensão
- XIV. Cortesia, urbanidade
- XV. Culto Divino
- XVI. Curiosidade
- I. Dádivas, liberalidade
- II. Deus
- III. Desejos pios
- IV. Desapego de parentes
- V. Desprezo do mundo e seus bens
- VI. Desprezo de si próprio
- VII. Devoção, fervor espiritual
- VIII. Dignidades
- I. Esmola

V VOLUME

- II. Esperança
- III. Estado religioso, vocação
- IV. Exemplo
- I. Fé católica, Religião cristã
- II. Formosura
- III. Fidelidade e inteireza
- IV. Fortaleza e valor
- V. Furto
- VI. Gula, Ebriedade, Luxo
- I. Heresia, Hereges, Apóstatas
- II. Hipocrisia e fingimento
- III. Honra, Fama, Opinião
- IV. Humildade
- I. Ignorância, Ciência
- II. Inferno, Purgatório
- III. Injúrias
- IV. Intenção recta ou depravada
- V. Inveja

- VI. Jogo
- VII. Ira, Mansidão
- VIII. Irrisão
- IX. Juízos de Deus
- X. Justiça.

APPENDICE B

Lo spirito pratico di Bernardes aveva previsto, oltre all'Elenco dei Luoghi Comuni e a un Sommario generale degli argomenti, anche un ultimo indice relativo agli autori degli apoftegmi, la cui realizzazione, purtroppo, non è mai avvenuta: «Outro terceiro Index, dos varões illustres cujas são as sentenças, se reserva para o fim da obra» (N.F., I, p. 4). Ho pensato di ovviare a questa carenza ricostruendo tale indice che considero un utile strumento di confronto tra le diverse raccolte, consentendo di verificare, anche nelle loro eventuale varianti, la ripresa diacronica o interculturale delle singole voci apoftegmatiche. Un esempio di tale opportunità può venire dalla versione presentata da Bernardes di una celebre frase attribuita ad Alfonso de Albuquerque²⁵⁸: «Não teve na terra prémio competente a suas açções heróicas. A causa parece que se colhe suficientemente de um dito seu em ocasião que acabava de ler certa carta de el-rei D. Manuel. Fulano e fulano (disse ele para alguns circunstantes), que eu enviei para o reino presos por graves culpas, tornam cá, um por capitão de Cochim, outro por secretário. Eis aqui fico eu mal com el-rei por amor dos homens, e mal com os homens por amor de el-rei. Velho, acolhe-te à Igreja; já è tempo de morrer, pois assim importa à tua honra; e eu sei que não deixarás tu de fazer o que à tua honra importa» (N.F., I, p. 404).

È di fatto interessante ritrovare la riflessione del celebre vicerè anche in Giovanni Botero, Detti Memorabili di personaggi illustri, Vicenza, Francesco Grossi, 1610, Lib. I, p. 54, sia in forma gnomica: Non si può piacere à Dio, & à gli uomini, che peraltro riformula la sopra citata conclusione del sermone di Vieira (Ep. Galati, 1, 10), sia in parafrasi ridotta²⁵⁹: «Alfonso d'Alburquerque, inteso, che l'attioni sue erano, per le calonnie degli emoli, poco gradite, e mal riconosciute dal

²⁵⁸ Altro confronto va fatto con l'Apotegma XXXII, De Afonso de Albuquerque in N.F., V, 249.

²⁵⁹ Segnalo la proposta di Rudolf Bultmann sulla diretta corrispondenza tra forma letteraria e funzione pratica di questa [sitz in leben] nel saggio *Geschichte der synoptischen Tradition*, (1921): R. Bultmann, *La storia dei Vangeli sinottici*, trad. it. a cura di A. Moda, Cosenza, Lionello Giordano, 1996, e le riflessioni di M. Bachtin sulle forme di trasmissione e raffigurazione delle parole altrui in: *Estetica e Romanzo*, Torino, Einaudi, 1979, da me riprese nell'articolo: M. Bergonzini, *L'apoftegma tra retorica e letteratura* [...], art. cit., 23, (2006).

Rè, esclamò dicendo: Christo Santo, come potrò sbrigarmi da i travagli, che mi assestano? Se io do soddisfazione al Rè, m'acquisto l'odio de gli huomini; se piacchio à gli huomini, offendo il Rè. Deh povero vecchio alla Chiesa, alla Chiesa».

Le precise indicazioni ad status, fornite da Bernardes accanto al nome degli autori, consentono un ulteriore metodo di indagine sui rapporti esistenti tra le collezioni, dato che tale criterio è stato frequentemente utilizzato dai compilatori. In tal senso, segnalo che il capitolo IV De obispos, carica ecclesiastica che con altre sette diverse condizioni religiose forma la Clase Primera della Floresta Española di Francisco Asensio, contiene ai numeri VI e VII esattamente la medesima versione fornita da Bernardes degli apoftegmi di Juan de Palafox relativi al carattere dominante del vino (Ap. II, N.F., I, p. 18) e del cioccolato (Ap. III, N.F., I, p. 20)²⁶⁰.

L'indice dos varões illustres della Nova Floresta risulta pertanto costituito di 352 autori, per un totale di 549 apoftegmi²⁶¹, di cui 55 attribuiti da Bernardes a personaggi anonimi con diversa caratterizzazione sociale. Il I volume contiene 75 apoftegmi, il II 45, il III 68, il IV già ne comprende 141 e il V volume ben 220²⁶².

²⁶⁰ Felix Asensio, *Floresta Española y hermoso ramillete de agudezas, motes, sentencias y graciosos dichos de la discreción cortesana*, recogidas por Francisco Asensio a continuación de las que imprimió Melchor de Santa Cruz, Madrid, Atlas, 1943, 2; si noti la precisa distinzione tipologica di espressioni acute presentata dal compilatore.

²⁶¹ Sia nell'edizione antica del 1728 digitalizzata dalla B.N., sia nell'edizione moderna a cura di Sampaio Bruno può essere verificata la mancanza dell'Apoteagma LXXXI del Titolo X-Justiça, del V Tomo.

²⁶² Ricordo che i primi tre volumi dell'opera furono pubblicati rispettivamente nel 1706, 1708 e 1711 e sono probabilmente quelli maggiormente rivisti da Bernardes; gli ultimi due pubblicati dalla Congregazione dell'Oratorio nel 1726 e nel 1728 risentono, ovviamente, di una cura e di una completezza minore, già segnalata, che trova ulteriore conferma nel numero sempre crescente di apoftegmi per volume e, come detto, nella ridottissima estensione del commento.

Indice degli autori degli apoftegmi

1. Abade santo	5 , 48					
2. Ácio Sincero	5 , 412					
3. Adriano II, papa	4 , 441					
4. Adriano V, papa	1 , 307					
5. Adriano VI, papa	4 , 409					
6. Agatão, abade	5 , 450					
7. Agesilau, rei de Lacedemónia	1 , 423					
8. Agostinho Valério, cardeal de Verona	4 , 405					
9. Alamundaro, príncipe sarraceno	5 , 207					
10. Alexandre III, papa	2 , 289	5 , 474				
11. Alexandre Magno	1 , 418	5 , 220				
12. Alexandre V, papa	2 , 280					
13. Alexandre VI, papa	2 , 226					
14. Amónio, abade egípcio	2 , 343					
15. Amphilochio, bispo de Icónio	5 , 199					
16. Ancião	1 , 430					
17. Ancião do deserto	1 , 59					
18. Ancião do ermo	1 , 379					
19. Anónima matrona	4 , 327					
20. Anónimo	1 , 261	1 , 455	2 , 32	3 , 339	3 , 464	4 , 341
	5 , 312	5 , 323	5 , 416	5 , 444	5 , 286	
21. Anónimo advogado	4 , 310					
22. Anónimo agoureiro	4 , 308					
23. Anónimo beneditino de Cluny	3 , 180					
24. Anónimo católico	4 , 225					
25. Anónimo cavalheiro	5 , 240					
26. Anónimo china cristão	4 , 402					
27. Anónimo conde de Espanha	4 , 86					
28. Anónimo condenado do Inferno	5 , 342					
29. Anónimo convertido	5 , 66					
30. Anónimo cristão	5 , 81					

31.	Anónimo duque de Ossuna	5 , 125				
32.	Anónimo duque del Infantazgo	4 , 187				
33.	Anónimo eremita	4 , 334				
34.	Anónimo filósofo	4 , 325				
35.	Anónimo gesuita	3 , 406				
36.	Anónimo irmão leigo gesuita	5 , 401				
37.	Anónimo herege	5 , 122				
38.	Anónimo leigo capucho	5 , 383				
39.	Anónimo leigo carmelita descalço	5 , 423				
40.	Anónimo leigo dos agostinhos	5 , 314				
41.	Anónimo mandarim	5 , 73				
42.	Anónimo mendigo	1 , 485				
43.	Anónimo monge	1 , 42	4 , 333	5 , 152	5 , 259	5 , 421
44.	Anónimo monge do deserto	3 , 55				
45.	Anónimo monge leigo, cisterciense	5 , 72				
46.	Anónimo noviço de religião reformada	5 , 357				
47.	Anónimo padre do ermo	1 , 225				
48.	Anónimo pai de famílias	1 , 495				
49.	Anónimo paxa de Buda	5 , 213				
50.	Anónimo prelado	1 , 375	5 , 172			
51.	Anónimo prelado de Espanha	5 , 337				
52.	Anónimo religioso Cavense em Itália	2 , 27				
53.	Anónimo religioso de S.Jerónimo	5 , 447				
54.	Anónimo religioso leigo	5 , 178				
55.	Anónimo rústico	4 , 484				
56.	Anónimo sacerdote católico	5 , 103				
57.	Anónimos filósofos da Grécia	1 , 388				
58.	Anónimos monges	5 , 427				
59.	Antípatro	5 , 321				
60.	Anub, santo abade	3 , 550				
61.	Apeles, célebre pintor	5 , 117	5 , 442			
62.	Aristipo, filósofo	5 , 67				

63.	Aristóteles	5 , 118					
64.	Arquelão, rei	4 , 292					
65.	Artaxerxes, rei	5 , 180					
66.	Atenodoro, filósofo	5 , 435					
67.	Belisário, capitão	5 , 411					
68.	Carlos IV imper. e Teodorico de Cister	2 , 293					
69.	Carlos Magno, imperador	1 , 430					
70.	Carlos V, imperador	4 , 183	5 , 235		5 , 238		
71.	Catão o mais velho	5 , 237	5 , 316			5 , 330	
72.	Celestino III, papa	1 , 405					
73.	César Barónio, cardeal	4 , 358					
74.	Cipião, capitão romano	1 , 424					
75.	Clemente IV, papa	4 , 351					
76.	Clemente VIII , papa	1 , 291					
77.	Concídio, senador romano	1 , 321					
78.	Constâncio, mansionário	4 , 390					
79.	Constantino Magno	5 , 97					
80.	Cristóvão, soldado portugus	3 , 368					
81.	Demades, orador	5 , 251					
82.	Demétrio, filósofo	1 , 323					
83.	Demostenes, orador da Grécia	4 , 261					
84.	Diógenes, filósofo	1 , 331	1 , 179	2 , 48	5 , 116		5 , 176
85.	Diogo de Mesquita, português	5 , 162					
86.	Dionísio, rei de Sicília ; tirano	1 , 183	4 , 296		5 , 438		
87.	Domingos Jorge, mártir no Japão	5 , 147					
88.	Egídio Carrilo de Albornoz, cardeal	5 , 112					
89.	Egídio, cardeal e bispo de Sabina	2 , 311					
90.	Epicteto, filósofo	4 , 319					
91.	Estanislão Hósio, cardeal	4 , 399					
92.	Estevão, prelado santo	3 , 435					
93.	Eufrásia, donzela nobilíssima	4 , 366					
94.	Fernando II, imperador	1 , 184	1 , 251	3 , 95	3 , 397	4 , 477	5 , 465
95.	Filipe II, rei de Espanha	4 , 185	4 , 297	4 , 475	5 , 418	5 , 461	5 , 462
		5 , 463	5 , 464				

96.	Filipe, rei de França	1 , 460	5 , 320	
97.	Filipe, rei de Macedónia	3 , 217	4 , 293	
98.	Francisco I, rei de França	5 , 201		
99.	Francisco Toledo, cardeal gesuita	4 , 28	4 , 222	
100.	Frederico e Alberto, imperadores	2 , 15	4 , 8	
101.	Frederico II, imperador	4 , 42		
102.	Gofredo de Bulhões, duque de Lorena	2 , 362		
103.	Gregório Lopes, varão espiritual	4 , 401		
104.	Gregório XIII, papa Hugo Boncompanho	3 , 208	3 , 287	
105.	Heitor da Silveira, fidalgo português	2 , 320		
106.	Henrique III, imperador	3 , 199		
107.	Hormisdas, famoso arquitecto	2 , 135		
108.	Isabel, rainha da Inglaterra	4 , 295		
109.	Isidoro, abade	1 , 23		
110.	João Baptista Vitelo, servo de Deus	5 , 419		
111.	João de Lugo, cardeal gesuita	3 , 389	4 , 366	5 , 459
112.	João Mendes Távora, bispo de Coimbra	4 , 175		
113.	João Pico de la Mirandula	5 , 119		
114.	João, abade do ermo	3 , 45		
115.	Jorge Castrioto, príncipe de Albania	1 , 433		
116.	Leo X, papa	4 , 265		
117.	Ludovico, duque de Baviera	5 , 145		
118.	Luís XI, rei de França	1 , 515	1 , 529	5 , 307
119.	Luís XII, rei de França	1 , 186		
120.	Marcelo II, papa	5 , 487		
121.	Margarida, duquesa de Mântua	5 , 458		
122.	Maria de Jesus, serva de Deus	5 , 269		
123.	Mariamne, princesa	5 , 135		
124.	Mário, capitão	5 , 244		

125. Marquês de Basto, general de Galeta	1 , 415				
126. Martim de Vargas, glorioso capitão	5 , 129				
127. Maximiliano I, imperador	4 , 302	4 , 305			
128. Mem Rodrigues de Vasconcelos, capitão	4 , 21				
129. Mestre Ecardo, varão ilustrado	3 , 383				
130. Nicolau V, papa	4 , 48				
131. Nivardo, menino irmão de S. Bernardo	5 , 49				
132. Olimpico, abade	5 , 336				
133. Osvino, rei de Inglaterra	5 , 91				
134. Pacheco, cardeal	4 , 120				
135. Padre antigo do ermo	3 , 522				
136. Padres do Concilio de Sinuessa	4 , 82				
137. Pastor, abade do ermo	1 , 300				
138. Paulo V, papa	4 , 203				
139. Pio II, papa	2 , 240	5 , 231	5 , 483		
140. Pio V, papa	3 , 329	4 , 405			
141. Pior, monge	4 , 334				
142. Pitágoras	5 , 331				
143. Platão, príncipe dos filosofos	3 , 431				
144. Probo, imperador	4 , 277				
145. Públio Virgilio, príncipe dos poetas	4 , 306				
146. Pulquéria, irmã do imperador Teodosio	5 , 320				
147. Raimondo Lulo	4 , 314				
148. Rainério, marquês	5 , 64				
149. Reginaldo Polo, cardeal	4 , 355	5 , 325			
150. Ricardo Vito	5 , 216				
151. Roberto Belarmino, cardeal	1 , 7	3 , 193	4 , 387	4 , 408	5 , 234
152. Rodolfo, imperador	4 , 12	5 , 460			
153. Segismundo, imperador	2 , 247	5 , 223			
154. Silvano, abade	1 , 33				
155. Simão Vaz, português e mártir do Japão	5 , 143				
156. Simónides, poeta	4 , 320				

157. Sixto Quinto, papa	1 , 452	5 , 493	5 , 497	5 , 502	5 , 508
158. Sócrates, filósofo	2 , 42	5 , 385			
159. Solon, filósofo ; sábio	1 , 63	5 , 122			
160. Soror Margarida da Cruz , franciscana	3 , 427	4 , 368	5 , 53	5 , 57	
161. Teresinha de Jesus	1 , 37	5 , 22			
162. Tomás Moro, mártir de Cristo	1 , 365	1 , 500	2 , 82	3 , 8	5 , 194
	5 , 196	5 , 197	5 , 455		5 , 195
163. Trajano, general do imperador Valente	5 , 211				
164. Tranquilino, cristão	5 , 107				
165. Urbano VIII, papa	4 , 215				
166. Zacarias, monge	5 , 290				
167. Zeno, príncipe dos filósofos estóicos	5 , 476				
168. b. Godesfrido, conde	2 , 105				
169. b. Jacopone da Todi	1 , 237	3 , 394			
170. b. Luís de Gonzaga	4 , 165	5 , 70	5 , 247		
171. b. Madalena de Ursinis	5 , 50				
172. b. Nicolau Factor	3 , 386				
173. b. Pambo, eremita	4 , 500				
174. D. Afonso, o sábio	2 , 5				
175. D. Afonso de Albuquerque, governador	1 , 398	5 , 249			
176. D. Afonso XI, rei de Castela	3 , 167				
177. D. Afonso, rei de Aragão	2 , 167	2 , 209	5 , 63		
178. D. Aleixo de Meneses	5 , 329				
179. D. Baltasar Moscoso e Sandoval, arcebispo de Toledo	4 , 390	5 , 271	5 , 456		
180. D. Catarina de Cardona, serva de Deus	4 , 206				
181. D. Cristóvão de Moura	5 , 126				
182. D. Fernando de Talavera, arcebispo	4 , 167				
183. D. Fernando, infante santo de Portugal	3 , 115				
184. D. Fernando, rei	5 , 237				
185. D. Francisco Ximenes de Cisneros, arcebispo de Toledo	3 , 343				
186. D. Henrique III, rei de Castela	3 , 108				

187. D. Jerónimo Baptista de Lanuza, bispo de Barbastro	2 , 372	2 , 379	5 , 370			
188. D. João de Castro, governador da Índia	1 , 394					
189. D. João de Palafox e Mendoza, bispo de Osma	1 , 18	1 , 20	3 , 219	4 , 312	5 , 268	5 , 382
190. D. João I, rei de Castela	5 , 127					
191. D. João II, rei de Portugal	2 , 205	4 , 150	4 , 153	4 , 179	4 , 301	
192. D. Lélío de Médicis	4 , 363					
193. D. Leonor, imperatriz	1 , 29					
194. D. Luís Crespi de Borja, da Congr. Do Oratório	3 , 189	5 , 359				
195. D. Luís, filho de el-rei Goto no Japão	5 , 79					
196. D. Luís, filho del-rei D.Manuel	5 , 453					
197. D. Mariana de Velasco, condessa de Nieva	4 , 455					
198. D. Pedro I, rei de Portugal	5 , 469					
199. D. Pedro Xiron, duque de Ossuna e vice-rei de Nápoles	3 , 556					
200. D. Rodrigo de Meneses, nobre português	3 , 535					
201. D. Sebastião, imperador de Monomotapa	2 , 254					
202. D. Sebastião, rei de Portugal	3 , 98	4 , 19	4 , 311			
203. f. Agostinho da Cruz, religioso arrábido	4 , 395					
204. f. Baptista, capucho	5 , 431					
205. f. Bartolomeu dos Mártires, arcebispo de Braga	4 , 128	4 , 131	4 , 137	4 , 364	4 , 451	
206. f. Domingos de Bentacor dos Pregadores	5 , 42					
207. f. Domingos de Jesus Maria	5 , 264					
208. f. Francisco do Menino Jesus, carmelita	4 , 431	5 , 373	5 , 375			
209. f. Gil, ou Egídio, minorita	1 , 96	4 , 316	5 , 51	5 , 263	5 , 361	5 , 423
210. f. Jerónimo de Forli, capucho	5 , 432					
211. f. João da Cruz	5 , 262					
212. f. João de Alarcão, capucho	5 , 294					
213. f. João de Apúlia, santo mártir	5 , 148	5 , 149				

214. f. João de Luca,	1 , 145			
215. f. Luís de Granada	3 , 184			
216. f. Sebastião de S. Maria	1 , 44			
217. i. Francisco Gaetano, gesuita	5 , 405			
218. i. Francisco Hortelan, leigo gesuita	5 , 281			
219. i. Ginez Martins, gesuita	5 , 69			
220. m. Catarina de Jesus	3 , 238			
221. m. Joana Francisca Fremiota	1 , 120	3 , 142		
222. m. Mariana de S. José, das agostinhas	5 , 400			
223. m. S. Teresa de Jesus	3 , 228	5 , 267	5 , 283	5 , 433
224. p. Angelo Velli, da Congr. Do Oratório	4 , 287			
225. p. Afonso Daça ou Daza, gesuita	1 , 259	2 , 201	3 , 67	4 , 200
226. p. Afonso Lobo, dos Capuchinhos	4 , 159			
227. p. Afonso Rodrigues, gesuita	1 , 315			
228. p. Ambrósio, carmelita	4 , 386			
229. p. António de Pina, gesuita	4 , 340			
230. p. Baltasar Álvares, gesuita	2 , 338	5 , 41		
231. p. Domingos de Jesus Maria, geral dos Carmelitas Italianos	4 , 73			
232. p. Flaminio Ricci, da Congr. Do Oratório de Roma	4 , 347	5 , 34	5 , 182	
233. p. Francisco de Cardona, gesuita	4 , 392			
234. p. Francisco Soares Granatense, doutor gesuita	3 , 503			
235. p. Francisco Titelmano, capucho	3 , 23			
236. p. Gonçalo de Medeiros, gesuita	3 , 439			
237. p. Hilarião da Madre de Deus, trinitário	2 , 403			
238. p. Inácio Martins, gesuita	5 , 386			
239. p. Jerónimo de Florença, gesuita	4 , 361			
240. p. João Cardim, gesuita	1 , 112			

241.	p. João da Gauda, gesuita	5 , 190		
242.	p. João da Praça, gesuita	3 , 376		
243.	p. João de Almeida, gesuita	3 , 30	5 , 272	5 , 274
244.	p. João de Avila	1 , 265	2 , 335	
245.	p. João Fernandes, gesuita	4 , 495	5 , 232	
246.	p. João Ogilbeo, mártir de Cristo, gesuita	5 , 131	5 , 367	
247.	p. João Patrício, gesuita	5 , 30		
248.	p. João Thaulero	5 , 170		
249.	p. Jorge Colierant, gesuita	4 , 396		
250.	p. José de Anchieta, gesuita	3 , 173		
251.	p. José de Seixas, doutor gesuita	4 , 54		
252.	p. Leão Henriques, gesuita	5 , 279		
253.	p. Leonardo Coqueo, agostiniano	5 , 379		
254.	p. Luis de la Puente, gesuita	3 , 373	5 , 31	
255.	p. Manuel Rodrigues, da Congr. Do Oratório	5 , 299		
256.	p. Mata, discípulo do P. João de Ávila	4 , 76		
257.	p. Pascal Brueto, gesuita	3 , 59		
258.	p. Pedro Manrique, gesuita	5 , 38		
259.	p. Pedro Urito, mártir gesuita	5 , 85		
260.	p. Salvador Charochocho, dos Teatinos	4 , 191		
261.	p. Salvador Pizqueda, gesuita	5 , 58	5 , 243	5 , 298
262.	p. Sebastião Parrício, gesuita	5 , 448		
263.	p. Tomas da Costa, dos Pregadores	3 , 127		
264.	p. Valério de Ledesma, gesuita	4 , 383		
265.	p. Vicente Carafa, geral gesuita	5 , 278		
266.	p. Vicente Valente, regular teatino	5 , 40		
267.	s. Agostinho	1 , 134	5 , 236	
268.	s. Ambrósio, arcebispo de Milão	5 , 137		
269.	s. Antão, abade	4 , 125	5 , 230	5 , 333

270.	s. António de Lisboa	4 , 374					
271.	s. Arsénio, eremita	4 , 373					
272.	s. Atanasio, patriarca de Alex. e doutor	2 , 283					
273.	s. Barão, monge	1 , 280	1 , 152				
274.	s. Basílio Magno	1 , 177	5 , 324				
275.	s. Bernardino de Sena	3 , 74					
276.	s. Bernardo, abade	3 , 234	5 , 403				
277.	s. Caetano, patriarca dos teatinos	5 , 46					
278.	s. Canuto Lauvarado	5 , 472					
279.	s. Carlos Borromeo	1 , 88					
280.	s. Casimiro, rei da Hungria	2 , 389					
281.	s. Catarina de Sena	2 , 161	4 , 154	4 , 155			
282.	s. Clara, virgem e madre	5 , 37					
283.	s. Clemente, ancirano	5 , 133					
284.	s. Colecta, da Ordem de S. Clara	2 , 381	5 , 304				
285.	s. Concórdio, mártir	5 , 114					
286.	s. Cornélio, papa	4 , 406					
287.	s. Cristina, a admirável	3 , 458					
288.	s. Deicola, abade	1 , 53					
289.	s. Domingos, patriarca	4 , 360					
290.	s. Dunstano, arcebispo de Cantuária	3 , 33					
291.	s. Efreem, abade siro	4 , 252	4 , 322	5 , 436			
292.	s. Eleazaro, conde de Ariano	1 , 248					
293.	s. Elói ou Elígio, bispo	5 , 404					
294.	s. Espiridão, bispo	5 , 110					
295.	s. Estevão, auxenciano	5 , 191					
296.	s. Filemon, mártir	1 , 67					
297.	s. Filipe Neri, patriarca oratoriano	2 , 323 5 , 303	4 , 317	4 , 324	4 , 326	4 , 330	5 , 275
298.	s. Francisco de Assis	1 , 39 4 , 258 5 , 285	1 , 189 4 , 339 4 , 478	1 , 371 4 , 396 5 , 293	3 , 255 4 , 493 5 , 295	3 , 564 5 , 101 5 , 296	4 , 142 5 , 222 5 , 469
299.	s. Francisco de Borja	1 , 295	3 , 505	3 , 509	4 , 173	4 , 350	4 , 388

	4 , 397					
300. s. Francisco de Sales	2 , 218	3 , 93	4 , 170	4 , 241	5 , 217	5 , 240
	5 , 284					
301. s. Francisco Xavier	1 , 93	5 , 143				
302. s. Frontónio, abade do deserto de Scetes	3 , 258					
303. s. Germão, bispo de Antissiodoro	4 , 432	5 , 5				
304. s. Gregório, taumaturgo	5 , 110					
305. s. Hedvigés, duquesa de Polónia	2 , 354					
306. s. Hermenegildo, príncipe de Espanha	5 , 105					
307. s. Hermes, prefeito de Roma e mártir	2 , 109					
308. s. Hilarião, abade	1 , 469					
309. s. Honorato, bispo de Arles	4 , 501					
310. s. Hugo, bispo, da ordem cartusiana	5 , 260					
311. s. Inês, virgem e martir	5 , 108					
312. s. Isaac, presbítero ; abade	5 , 164	5 , 169	5 , 427			
313. s. Isabel, infanta da Hungria	4 , 39					
314. s. Joana, princesa de Portugal	5 , 429	5 , 451				
315. s. João de Deus	1 , 247	5 , 378				
316. s. João Esmoler, patriarca de Alexandria	4 , 146	4 , 458	4 , 461			
317. s. João Evangelista, discípulo de Cristo	3 , 149					
318. s. Jonas, mártir	5 , 452					
319. s. Jordão, religioso de S.Domingos	4 , 446					
320. s. Lourenço Justiniano, de Veneza	5 , 280					
321. s. Ludgero, bispo de Munster	4 , 235					
322. s. Ludovina	5 , 362					
323. s. Luís Bertrando, dos Pregadores	3 , 298					
324. s. Luís, bispo de Tolosa	2 , 327	3 , 5				
325. s. Luís, rei de França, ou Luís IX	4 , 469					

326.	s. Lupo, bispo de Tróia em Câmpania	3 , 443			
327.	s. Lutgarda, virgem da Ordem de Cister	4 , 60	4 , 63		
328.	s. Macário, abade	1 , 387	5 , 339		
329.	s. Marcela, viúva	1 , 273			
330.	s. Maria Madalena de Pazis	1 , 193	3 , 65	5 , 52	5 , 402
331.	s. Martinho, bispo	3 , 284			
332.	s. Monica, mãe de S.Agostinho	4 , 92			
333.	s. Nilo, abade	1 , 102	2 , 333		
334.	s. Nono, bispo de Eliópolis	1 , 208			
335.	s. Otão, bispo de Bamberg	1 , 26			
336.	s. Paulino, bispo de Nola	3 , 292			
337.	s. Pedro Gonçalves	4 , 372			
338.	s. Pigménio, presbítero	5 , 184			
339.	s. Policarpo, bispo e mártir	2 , 207	3 , 224		
340.	s. Proto, mártir	5 , 163			
341.	s. Remberto, arcebispo de Brema	3 , 11			
342.	s. Saba ou Sabas, abade	2 , 172	4 , 213	4 , 246	
343.	s. Secunda, virgem e mártir	1 , 232			
344.	s. Severino, cardeal	4 , 5			
345.	s. Tomás de Aquino, doutor angélico	2 , 52	2 , 75	2 , 329	4 , 52
346.	s. Tomás de Vilanova, arcebispo de Valença	4 , 410			
347.	s. Vicente Ferrer	5 , 171	5 , 467		
348.	s. Vidal, abade da Ordem de S.Basilio	3 , 356			
349.	s. Vitória, virgem e mártir	4 , 343			
350.	v. Aleide, abadessa da Ordem de Cister	2 , 314			
351.	v. Maria de Veneza, madre soror	4 , 290			
352.	v. Pedro de Ortiaga, gesuita	4 , 428			

APPENDICE C

Le opere

Barbosa Machado conclude le informazioni biografiche relative a Manuel Bernardes in questo modo: «O seu Retrato mandou abrir em Roma o Padre Antonio dos Reys e o animou com o seguinte epigrama elegante parto da sua fecunda Musa²⁶³: Os potuit Cælo sculptor tibi reddere: mores / Mentem, animum calamo reddit ad ipse suum»²⁶⁴. Ripropongo anche alcune notizie fornite dalla biografia oratoriana di padre Lopes relative agli scritti di Bernardes, che illustrano la sua primaria preoccupazione salvifica: «Bem se inculca este abrazado amor [para com Deos e para com o proximo] nos livros que compôs: nos quaes alem do trabalho que na sua composição teve, que he outra grande prova, se está vendo a cada passo no zelo abrazadíssimo da salvação das almas, pello modo com que discorre tão singular em ordem a conduzir todos para Deos.»²⁶⁵. La complementare finalità edificante delle sue opere è rilevata in questo modo: «O fruto que os seus livros tem feito nas almas he copiosissimo, por isso são procurados de todas as partes e por toda a casta de pessoas: entende-se na Congregação que teve especial illustração de Deos na sua composição, porque a experiência de quem os lê he de que não há lição que mova mais à reforma das vidas e dos costumes do que a dos seus livros: sempre fallão ao coração e sempre o farão»²⁶⁶. Inoltre padre Lopes descrive l'infaticabile attitudine compositiva del confratello: «Não perdia tempo e qualquer bocadinho delle aproveitava, [...] e por isso não admira que [...] compusesse tantos volumes, quantos tem impresso ategora que por todos fazem 15 de 4.º fora outros 4 também de 4.º que se pretendia dar à impressão e que pe-recerão no Incêndio [1755], nos quaes se continham sermões, cartas espirituaes,

²⁶³ Sulle problematiche riguardanti il ritratto comunemente utilizzato nelle edizioni delle opere di Manuel Bernardes, sempre accompagnato dal distico citato, rimando a E.de Lima, op. cit., 255. Padre António dos Reis (m. 1739), è un famoso latinista oratoriano, autore del *Corpus illustrium lusitanorum qui latine scripserunt* (8 vs., 1745); A.J. Saraiva- Ó. Lopes, *História da Literatura Portuguesa*, Porto, Porto Editora, 1985, 505.

²⁶⁴ D. Barbosa Machado, op. cit., 195.

²⁶⁵ E.de Lima, op. cit., 6

²⁶⁶ *Ibidem*, 7-8;

meditações e consultas Mysticas: não fazendo menção de outros muitos livros manuscritos de sua letra, de apontamentos [...] para as proprias composições que também pereceram com grande magoa nossa porque nelles se continham coisas excellentes e de admiravel ponderação a que era mui inclinado e seo grande juizo e especulação»²⁶⁷. Cito, per curiosità e completezza, data la rilevanza della relazione menzionata e le implicazioni di eccellenza linguistica che dall'episodio sono state tratte dalla critica letteraria nelle epoche successive, un'informazione la cui veridicità appare piuttosto dubbia e puramente celebrativa; padre Lopes la riferisce basandosi sulla testimonianza di altri oratoriani: [Bernardes] «no uso da língua materna, ou fosse escrevendo ou fallando vem dar a conhecer os seus livros o que foy, de sorte que he reputado pellos eruditos por hum dos Mestres da mesma língua; em confirmação do que ouvi dizer [...] que a primeira vez que na cidade da Bahia apareceram os seus dois tomos dos Exercícios Espirituais, e foram à mão do P. António Vieyra da Companhia de Jesus, dissera a cerca deste Author levantando as mãos para o Ceo: Graças a Deos que há ainda em Portugal quem sabe fallar Portuguez. Pello menos he certo que elle escreveo ao mesmo P. Bernardes por aquelle tempo huma carta muy honrosa em que lhe louvava os taes livro»²⁶⁸. Ecco un'altra versione dell'esclamazione encomiastica che la tradizione critica si è incaricata di conservare: «Enquanto vivo fôr o meu padre Manuel Bernardes ninguem se amesquinhe por esta formosa lingua» [na cidade da Bahia 1687]²⁶⁹. Viceversa, il gesuita è citato nella Nova Floresta come auctoritas a sostegno della meritevole sollecitudine operosa dei timorati di Dio, ai quali, in questa vita terrena, (segundo disse um discreto [Vieira]) «não lhe basta o que basta, só basta o que sobeja» (N.F., I, p. 8).

Fornisco l'elenco completo della produzione bibliografica di Manuel Bernardes²⁷⁰

- Exercícios espirituais e Meditações da via purgativa: sobre a malícia do pecado, vaidade do mundo, misérias da vida humana, e quatro Novísimos do Homem. Com hua instrucção breve do modo prático, com que os principiantes podem exercitar a oração

²⁶⁷ Ibidem, 13.

²⁶⁸ Ibidem, 8.

²⁶⁹ António Feliciano de Castilho, Padre Manoel Bernardes, Excerptos, Rio de Janeiro, 1865, I, 281.

²⁷⁰ Cito il titolo completo delle opere, in quanto ciò costituisce un'utilissima sintesi del loro contenuto, con la grafia e l'accentazione utilizzata da E.de Lima, op. cit., 19-54, a cui rimando per una più ampia trattazione della loro struttura.. Inoltre, aggiungo ulteriori indicazioni bibliografiche relative alla prima edizione di ciascuna opera, riprese da D. Barbosa Machado, op. cit., 195-196. Sulle edizioni delle opere di Bernardes, si può anche consultare, ovviamente, il classico contributo di Inocêncio Francisco da Silva, *Diccionario Bibliographico Portuguez*, Lisboa, Imprensa Nacional, 1858-1972.

mental e resolução das principaes dúvidas, que nella ocorrem. I. Part. Lisboa por Miguel Deslandes. 1686. 4. 2. Parte. Ibi pelo dito Impressor 1686. 4.²⁷¹ Esta obra pela geral aprovaçã dos Varoens peritos na Theologia Mystica levou a primazia a todas, que se escreverã sobre este argumento pois nelle compete a elegancia do estilo com a eficacia da doutrina

- Pão partido em Pequeninos para os pequeninos da Casa de Deos. Breve tratado espirital em que se instrue hum Fiel nos pontos principaes da Fé e bons costumes. Ajunta-se hua visão notável, que huma Serva de Deos teve dos tormentos do Inferno, e huas Meditações sobre os Novísimos. Lisboa por Antonio Pedroso Galraõ. 1694. 16. Publicou-se quarta vez com a segunda parte intitulada Pão partido em Pequeninos ou Pam Mystico sobre-sustancial repartido aos pequeninos da Casa de Deos. Breve tratado espirital em que se instrue hum Fiel no que deve crer do SS. Sacramento, Sacrifício da Missa e como deve ouvir e comungar. Junta-se huma notável visam da Glória. Lisboa por Valentim da Costa Deslandes. 1708. 16.
- Luz e Calor. Obra espirital para os que tratam do exercicio das virtudes e caminho da perfeição, dividida em duas partes. Na primeira se procura comunicar ao entendimento Luz de muytas

²⁷¹ Interessanti informazioni sugli editori sono rintracciabili in Documentos para a História da Typographia Portugueza nos séculos XVI e XVII, Lisboa, Imprensa Nacional, 1881-1882, (II vs.), I, 86-88: «Miguel Deslandes, natural da cidade de Thouars, provincia de Poitou, em França, veio para Portugal no anno de 1669, estabelecendo domicilio em a cidade de Lisboa, onde residia em casa propria, na rua da Figueira, freguezia de Nossa Senhora dos Martyres. [...] Deslandes houve a mercê do officio do impressor regio por alvará de 6 de Outubro de 1687, indo servir no logar que vagara pelo fallecimento do impressor Antonio Craefbeck». Valentim da Costa Deslandes, il secondo dei figli di Miguel Deslandes, successe al padre nell'incarico di editore regio; *Ibidem*, II, 150. In una carta de quitação del rey Dom João V, relativa al servizio di tesoriere espletato da quest'ultimo, rilevo soprattutto una chiara omonimia, che non pare sia stata notata dagli studiosi che si sono occupati dell'oratoriano; essa è probabilmente alla base delle erronee notizie sull'origine nobile di Bernardes che si riscontra nelle biografie, che seguono pedissequamente le notizie fornite dalla Bibliotheca Lusitana: «assignada e passada pela chancellaria em Lisboa occidental aos vinte e tres dias do mes de dezembro do anno do nascimento de Nosso Senhor Jezus Christo de mil setecentos e dezoito annos. Manoel Bernardes, escrivão dos Contos do Reino e Caza, a fez escrever.» (Chanc. De D. João V, liv. LII, fl. 48 v.); *Ibidem*, II, 152-153. Le nobili origini dell'oratoriano sono smentite in modo inequivoco dalla ricerca di G. Matos Sequeira, *Os Bernardes, História de uma família seiscentista*, in *Tempo passado (Crônicas alfacinhas)*, Lisboa, Portugalia, 1923, 145-159, sulla base della documentazione fornita dal processo di abilitazione [inquirição de genere] durato ben sedici anni, a cui fu sottoposto il fratello, il medico João Bernardes, al fine di ottenere Carta di Familiar do Santo Officio [A.N.T.T. Inquisição de Coimbra, maço 13, n. 373].

verdades importantes por meyo de Doutrinas, Sentenças, Industrias & Dictames espirituais. Na segunda se procura comunicar à vontade Calor do Amor de Deos por meyo de Exhortações, Exemplos, Meditações, Colloquios & Jaculatorias. Por Miguel Deslandes. 1696. 4.

- Armas de Castidade. Tratado espiritual em que por modo prático se ensinam os meyo e diligências convenientes para adquirir, conservar, e defender esta Angélica Virtude. Lisboa por Miguel Deslandes. 1699. 8.
- Meditações sobre os principaes Mystérios da Virgem Santíssima Senhora Nossa, Mãe de Deos, Rainha dos Anjos e Advogada dos Pecadores. Lisboa por Bernardo da Costa de Carvalho. 1706. 8.

All'interno della biblioteca della Congregazione oratoriana di Lisbona e perlomeno dal 1703, si era costituita una sezione specializzata in libri di assunto mariano²⁷². Nella sua *História Universal dos terremotos del 1758*, Joaquim José Moreira de Mendonça, nell'inventariare gli effetti disastrosi del movimento tellurico di Lisbona ricordava esattamente che: «No convento do Espírito Santo havia uma grande e selecta Livraria, e outra chamada Mariana em que se admirava a mayor coleção de livros que tratassem de Maria santissima, obra do Padre Domingos Pereira»²⁷³. Questa sala specifica, ornata con pregiate scaffalature, azulejos e rari dipinti, molti dei quali portati da Roma dal padre Diogo Curado²⁷⁴, era considerata una delle grandi meraviglie della devozione portoghese, alla cui magnificenza non era certo mancata la generosa contribuzione di D. João V; padre Bernardes Lopes afferma che fosse stata un'opera «tão singular e única que não consta haja outra em todo o mundo»²⁷⁵. Nelle *Notícias biografiche*, relativamente

²⁷² Per questa prima fase della biblioteca, tra il 1703 e il 1755, si parla di circa 911 opere in 1062 tomi; Luciano Coelho Cristino, *A Biblioteca Mariana dos Oratorianos de Lisboa* (sec. XVIII), Roma, Pontificia Academia Mariana Internationalis, 1988, Sep. De cultu Mariano Saeculis XVII-XVIII, v. VII, 121.

²⁷³ *Ibidem*, 117-118. Il titolo completo è: *História universal dos terremotos que tem havido no mundo, de que ha notícia desde a criação até o século presente, com huma narração individual do terremoto do 1.º de Novembro de 1755*. Padre Pereira, già Preposito Geral da Casa do Espírito Santo, fu il primo superiore della Casa das Necessidades, donata agli oratoriani nel 1745 da D. João V, di cui fu confessore. Egli fu anche amico di Luís António Verney e, si dice, avrebbe suggerito al re D. José I il nome del marchese di Pombal come segretario di Stato; E. de Lima, *op. cit.*, nota 9, 236.

²⁷⁴ Altro distinto oratoriano, che fu «Preposito da Congregação, qualificador do Santo Officio, Confessor da Corte, professor de Filosofia e Teologia, e pregador e escritor notável»; *Ibidem*, nota 10, 236.

²⁷⁵ L. Coelho Cristino, *op. cit.*, 120-121 e E. de Lima, *op. cit.*, 7. Furono appena sei i libri che sfuggirono al terremoto e all'incendio successivo, trovandosi fuori dalla sala. A partire proprio da essi padre Domingos Pereira ricostituì immediatamente, dal 1756, una nuova biblioteca dedicata a Maria

alla profonda devozione mariana di Bernardes, il padre cronista ricorda: «Vese tambem dos mesmos livros a cordialissima devoção que teve à Soberana May de Deos, e como procurava introduzir e arraygar nos corações dos fieys; e para este fim compoz o das Meditações dos principaes Mysterios da mesma Senhora, e o deo ao P. Domingos Pereira para que empregasse o seu producto na Biblioteca Marianna que naquelle tempo ajuntava²⁷⁶.

- Sermões e Práticas. Primeira parte. Lisboa na Officina Real Deslandeziana. 1711. 4.
- Direcção para ter os nove dias de exercícos espirituais, que os nossos Estatutos mandão, e nesta Congregação se fazem todos os annos. Lisboa na Officina da Musica. 1725. 8.
- Os últimos Fins do Homem, salvação e condenação eterna. Tratado Espiritual dividido em dous livros. No primeiro se trata da singular Providencia de Deos na salvação das almas; no segundo das causas geraes da perdição das almas, ou estradas comuns do Reyno da morte. Lisboa por Jozé Antonio da Silva. 1728. 4.
- Estímulo Prático para seguir o bem e fugir o mal. Exemplos selectos das virtudes e vícios; Illustrados com reflexoens. Lisboa por Antonio Pedroso Galvão. 1730. 4.
- Sermões e Práticas. Segunda Parte. Lisboa na Officina da Congregação do Oratorio. 1733. 4.
- Paraíso dos contemplativos. Opúsculo devotíssimo, e utilíssimo para as almas que aspiram à perfeição espiritual e a vida contemplativa. Composto pelo V. Padre Fr. Bartolomeu de Salúcio. Religioso da Seráfica Família dos Observantes Reformados. Traduzido de Italiano, e illustrado com annotações pelo Padre Manuel Bernardes da Congregação do Oratorio da Cidade de Lisboa. Lisboa na Officina da Congregação. 1739²⁷⁷.

nell'altra Casa oratoriana das Necessidades, dove rimase sino all'estinzione della Congregazione, decisa dall'anticlericalimo liberale nel 1834; L. Coelho Cristino, op. cit., 122-124.

²⁷⁶ E. de Lima, op. cit., 6. L'opera avrà una seconda edizione all'interno dei *Tratados Varios* di Bernardes nel 1736, a cura della tipografia della Congregazione. Padre Pereira si occupò della pubblicazione di tutte le opere postume di Bernardes. Morto nel 1758, l'ultima spesa effettuata a favore della biblioteca dal suo creatore fu esattamente quella per la rilegatura delle *Meditações da Virgem*: «Paguei da encadernação [...] que è o original de sua letra». Questo manoscritto originale, l'unico posseduto delle opere di Bernardes, con una nota esplicativa di padre Bernardes Lopes del 22 agosto 1758, è conservato nell'Archivio Nazionale della Torre do Tombo (A.N.T.T., Ms. da Livraria, n.º 1760); *Ibidem*, 120-123. Oltre ai passi delle dediche che ho riprodotto, rammento che tutte le opere di Bernardes sono offerte alla Vergine.

²⁷⁷ Questo testo non è presente nella bibliografia segnalata da Barbosa Machado. Il titolo completo

- *Meditações sobre os quatro Novísimos do Homem, Morte, Juízo, Inferno, Paraíso. Com outras obras espirituas de diversos Autores. Lisboa por Francisco da Silva. 1744. 12.*²⁷⁸.

dell'opera è: *Paradiso De' Contemplativi*, dove si tratta per modo di Dialogo Delle Virtù, & altre cose necessarie all'anima, per la perfetta contemplazione, Opera utilissima e dilettevolissima ad ogni pio Cristiano, & massime per le persone spirituali, & che da dovero vogliono attendere alla vita contemplativa (1607). Sull'importanza dell'opera e dell'autore, P. Eulogio de la Virgen del Carmen, *Literatura Espiritual del Barroco y de la Ilustración*, in *Historia de la Espiritualidad*, Barcelona, Juan Flors, 1969, 319, scrive: «En las regiones meridionales alcanzó renombre extraordinario a principios del siglo el venerable Bartolomé Cambi de Salutio (1558-1617), predicator, teólogo y maestro espiritual de dotes singulares. Temperamento ardiente y fogoso, de fresca inspiración lírica, es con probabilidad el místico más interesante de Italia en el primer tercio de la décimo séptima centuria. Alma, corazón y espíritu franciscano, sigue a Herp y la dirección de la escuela en toda su doctrina». Si veda anche *Ibidem*, nota 88, 319-320: «El título mismo recuerda el célebre *Paradisus Contemplativorum* del místico flamenco. Como éste formó la parte tercera de la *Theologia mystica herpiana*, el de Cambi responde a la cuarta parte de la obra *Luce dell'anima* (1605)».

²⁷⁸ Solo nella bibliografia di Barbosa Machado.