

L'oratore e il filosofo

Interazioni secentesche tra diversi campi del sapere di

Ilaria Ottria

Quibus de causis quis non iure miretur ex omni memoria aetatum temporum civitatum tam exiguum oratorum numerum inveniri? Sed nimirum maius est hoc quiddam quam homines opinantur et pluribus ex artibus studiisque collectum.

Cic. *de orat.* I 16¹

Premessa

Presentando l'oratoria come la sintesi di numerose discipline, quindi un campo di studio di gran lunga più vasto di quello che potrebbe sembrare a prima vista, Cicerone introduce in questo passo del *De oratore* un tema chiave dell'intero dialogo, illustrato soprattutto da Lucio Licinio Crasso: l'esigenza, per l'oratore, di una formazione culturale completa, di cui facciano parte tanto le arti liberali e la filosofia quanto la conoscenza della lingua e del modo migliore di rivolgersi agli avversari. Con una sorta di *coup de théâtre*, egli cambia abilmente di segno il dato dell'esiguità del numero di oratori esistiti in ogni epoca, nella misura in cui, lungi dall'essere un fattore negativo, «l'argomento della *paucitas* diventa prova della complessità e della superiorità dell'oratoria rispetto alle altre *artes*»². Queste caratteristiche, unite al suo ruolo di pubblica utilità, determinano la notevole fortuna ottenuta dalla τέχνη ῥητορική nel corso dei secoli; a costituire un tratto ricorrente è proprio l'idea di una sintesi di saperi, un *thesaurus* conoscitivo che funge da punto di contatto tra l'oratore e i suoi ascoltatori.

In piena età barocca e controriformistica l'importanza di una cultura enciclopedica è alla base delle argomentazioni sviluppate da Famiano Strada (1572-1649), storico e letterato gesuita³, nelle sue *Prolusions' academicae*, un trattato di tre libri in prosa latina pubblicato nel 1617 a Roma da Giacomo

¹ «Per queste ragioni, dunque, chi non si stupirebbe, e non a torto, del fatto che, nell'intera storia delle generazioni, delle epoche e delle comunità tutte, sia così scarso il numero degli oratori che possiamo ricordare? Il fatto è che quest'ambito è, pur vasto di quanto non si creda, e risulta da più apporti disciplinari». Si cita da M.T. Cicerone, *De oratore*, traduzione e commento, a cura di P. Li Causi, R. Marino e M. Formisano, introduzione di E. Romano, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 2015.

² M.T. Cicerone, *De oratore*, cit., p. 384.

³ Allievo di Orazio Tursellino e Francesco Benci, Famiano Strada fu membro della Compagnia di Gesù a partire dal 1591, e docente per molti anni presso il Collegio Romano. Oltre alla voce curata da Carlo Morandi nell'*Enciclopedia italiana* (1936), si vedano *Politici e moralisti del Seicento (Strada, Zuccolo, Settala, Accetto, Brignole Sale, Malvezzi)*, a cura di B. Croce e S. Caramella, Bari, Laterza e Figli, 1930, pp. 1-22; G. Venturini, *De Famiani Stradae S.J. prolusionibus academicis*, in «Latinitas», 8, 1960, pp. 273-288; S. Bertelli, *Ribelli, libertini e ortodossi nella storiografia barocca*, Firenze, La Nuova Italia, 1973, pp. 23-31; F. Malterre, *L'esthétique romaine au début du XVIIe siècle d'après les «Prolusiones Academicæ» du P. Strada*, in «Vita Latina», 66, 1977, pp. 20-30; J. Ijsewijn, *Scrittori latini a Roma dal Barocco al Neoclassicismo*, in «Studi Romani», 36, 1988, pp. 229-249; F. Luciola, «Forma inimica pudori». *Le «Prolusiones Academicæ de stylo poetico» di Famiano Strada*, in *Poésie latine à haute voix (1500-1700)*, a cura di L. Isebaert e A. Smeesters, Turnhout, Brepols, 2013, pp. 133-149; F. Neumann, *Geschichtsschreibung als Kunst. Famiano Strada S.J. (1572-1649) und die ars historica in Italien*, Berlin, De Gruyter, 2013.

Mascardi (durante il pontificato di Paolo V) e ristampato dieci anni più tardi a Lione per i tipi di Cardon e Cavellat⁴. Dedicate al cardinale Alessandro Orsini (1592-1626), le *Prolusiones* si configurano come un vero e proprio monumento dell'erudizione di inizio Seicento, di cui è prova il ricorso a una moltitudine di fonti storiche, filosofiche e letterarie, principalmente di matrice classica. Un esempio di un certo interesse, su cui si intende soffermare l'attenzione in questo contributo, è offerto dalla *prolusio* I del libro I, che risulta incentrata sui requisiti richiesti all'oratore, a partire dalla memoria, indispensabile per acquisire una solida competenza nelle varie discipline e farle poi interagire tra loro.

Memoria e ingenium

Raffigurata da Platone nel *Teeteto* come una specie di tavoletta di cera donata agli uomini da Mnemosine (la madre delle Muse)⁵, che esiste nell'anima di ogni individuo e su cui viene impresso ciò che si vuole ricordare come se fosse un sigillo⁶, la memoria riveste un ruolo centrale non soltanto nell'Antichità classica, ma anche nel Medioevo e nel Rinascimento, in rapporto all'elaborazione di una vasta gamma di strategie mediante cui si può agevolare il processo di memorizzazione⁷. Anziché essere identificate con un sistema teorico di regole fisse, le arti della memoria assumono, di volta in volta, forme e funzioni diverse, compresa la creazione di un sistema organico di spazi mentali, occupati da ogni esperienza. «Così come la

⁴ Si cita dall'*editio princeps* del 1617: Famiani Stradae Romani e Societate Iesu *Prolusiones academicae*. Romae. Ex typographia Iacobi Mascardi MDCXVII Superiorum permissu. Le traduzioni sono di chi scrive.

⁵ La tavoletta di cera è quindi una delle grandi metafore mediante cui la memoria trova espressione in filosofia e letteratura. Su questa e altre metafore si ricordino i lavori di Harald Weinrich, specialmente *Lete. Arte e critica dell'oblio*, tr. it. di F. Rigotti, Bologna, Il Mulino, 1999 (ed. or. *Lethe. Kunst und Kritik des Vergessens*, München, C.H. Beck, 1997); *Mnemosyne. Saggi per una teoria letteraria della memoria*, a cura di U.M. Olivieri, Scisciano (NA), Diogene Edizioni, 2016.

⁶ Cfr. Pl. *Th.* 191 d-e: Δῶρον τοίνυν αὐτὸ φόμεν εἶναι τῆς τῶν Μουσῶν μητρὸς Μνημοσύνης, καὶ εἰς τοῦτο ὅτι ἂν βουλευθῶμεν μνημονεῖσθαι ὧν ἂν ἴδωμεν ἢ ἀκούσωμεν ἢ αὐτοὶ ἐνοήσωμεν, ὑπέχοντα αὐτὸ ταῖς αἰσθήσεσι καὶ ἐνοίαις, ἀποτυποῦσθαι, ὥσπερ δακτυλίων σημεῖα ἐσημανομένους· καὶ ὁ μὲν ἂν ἐκμαγῆ, μνημονεύειν τε καὶ ἐπίστασθαι ἕως ἂν ἐνῆ τὸ εἶδωλον αὐτοῦ· ὁ δ' ἂν ἐξαλεφθῆ ἢ μὴ οἶον τε γένηται ἐκμαγῆναι, ἐπιλεῖσθαι τε καὶ μὴ ἐπίστασθαι («Dobbiamo dire che si tratta di un dono di Mnemosyne, la madre delle Muse. Se gli applichiamo sensazioni e pensieri, lascia qui la sua impronta, come un segno di sigillo, qualunque cosa vogliamo ricordare: quelle che vediamo, sentiamo o che noi stessi pensiamo. E quel che resta plasmato nel plastico, lo ricordiamo e lo conosciamo finché ne permane l'immagine; quel che invece viene cancellato o non riesce a plasmare la sua forma, si trova presto dimenticato e non lo conosciamo»). Si cita da Platone, *Teeteto*, a cura di F. Trabattori, traduzione di A. Capra, Torino, Einaudi, 2018; per un commento al passo si vedano le pp. 229-230. Sul contenuto del dialogo rinvio a J. Hardy, *Platons Theorie des Wissens im «Theaitet»*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 2001; P. Crivelli, *Plato's Waxen Block*, in *Ideal and Culture of Knowledge in Plato. Akten der 4. Tagung der Karlund-Gertrud-Abel-Stiftung vom 1.-3. September 2000 in Frankfurt. Philosophie der Antike*, a cura di W. Detel, A. Becker e P. Scholz, Stuttgart, F. Steiner, 2003, pp. 175-200.

⁷ Per un orientamento generale sulle arti della memoria si vedano almeno L. Bolzoni, *La stanza della memoria. Modelli letterari e iconografici nell'età della stampa*, Torino, Einaudi, 1995; Ead, *La rete delle immagini. Predicazione in volgare dalle origini a Bernardino da Siena*, Torino, Einaudi, 2002; Ead, *Il lettore creativo. Percorsi cinquecenteschi fra memoria, gioco, scrittura*, Napoli, Guida, 2012; M. Carruthers, *The Book of Memory. A Study of Memory in Medieval Culture*, Cambridge-New York, Cambridge University Press, 1990; Ead, *Machina memorialis: meditazione, retorica e costruzione delle immagini (400-1200)*, trad. it. di L. Iseppi, pref. di L. Bolzoni, Pisa, Edizioni della Normale, 2006 (ed. or. *The Craft of Thought: Meditation, Rhetoric and the Making of Images. 400-1200*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998). Sulla fortuna dell'*ars memoriae* tra Settecento e primo Ottocento cfr. V. Allegrini, *I frantumi della memoria. Percorsi dell'ars reminiscendi da Vico a Leopardi*, Lucca, M. Pacini Fazzi, 2020.

memorizzazione dei dati è inutile senza un'operazione di reminiscenza, – osserva Andrea Torre – anche l'edificazione immaginaria di contenitori più o meno strutturati nei domini dell'interiorità deve presupporre corrispondenti forme immaginarie di utilizzo che realizzino metaforicamente il dinamismo inventariale di questi spazi»⁸.

Dato che l'acquisizione di migliori capacità mnemoniche trae giovamento da esempi concreti, si tende a istituire una correlazione tra spazi interiori e spazi di natura architettonica; la topografia e, più in generale, le forme architettoniche visibili nella realtà costituiscono dunque il mondo a cui si fa riferimento tramite precise coordinate, da utilizzare in uno spazio mentale. È quanto accade, per esempio, nel *Trattato della Memoria Locale nel quale si spiega il modo facile per acquistarla* di Paolo Beni (1552-1625), redatto verosimilmente nella seconda metà del XVI secolo⁹. Adottando come spazio architettonico la basilica di Santa Giustina a Padova, l'autore dichiara di individuare ben 173 luoghi della memoria in corrispondenza dei muri interni di tale chiesa, provvista di una serie di piccole cappelle ordinatamente disposte. In questo modo, da una dimensione astratta qual è quella dello spazio mentale si passa alla tridimensionalità di uno spazio reale, benché la scelta di ricorrere a un edificio sacro sia piuttosto rara nei trattati di mnemotecnica (possibili paralleli sono offerti dalla cattedrale di Strasburgo, citata nell'*Ars memorativa* di Lorenz Fries, e dalla chiesa di San Sisto a Piacenza, evocata nel *Phoenix seu De artificiosa memoria* di Pietro da Ravenna).

Conservato attualmente nell'Archivio Segreto Vaticano (Archivio Beni, Serie II 129), il trattato di Beni è espressione di quel particolare sviluppo delle arti della memoria a cui si assiste tra Cinque e Seicento, favorito dalla diffusione di opere specifiche sull'argomento, come il celebre *Dialogo del modo di accrescere e conservar la memoria* di Lodovico Dolce (1508-1568), apparso nel 1562 a Venezia per la cura tipografica di Giovanni Battista e Melchiorre Sessa¹⁰. Spostando il *focus* da una dimensione teorica a una pratica, tali opere mostrano il grande potenziale insito nell'*ars memoriae*, che consente al soggetto di recuperare determinate esperienze vissute.

Ciononostante, tra il XVI e il XVII secolo l'importanza della *vis memorativa* è ribadita anche all'interno di testi che affrontano questo tema da un punto di vista più tradizionale, a carattere storico-filosofico, come avviene appunto nelle *Prolusiones academicae*. Dopo alcune considerazioni introduttive, volte a illustrare lo scopo complessivo dell'opera, ossia la disamina di temi afferenti all'oratoria, alla storia e alla poesia, padre Strada individua tre capacità fondamentali che ogni uomo desidera possedere, e

⁸ A. Torre, *Testo come spazio. Paolo Beni e l'architettura memoriale di Santa Giustina a Padova*, in «La Rivista di Engramma», 126, 2015 (Architetture del sapere), pp. 55-77: 56. Dello stesso autore si legga altresì A. Torre, *Forme e funzioni dell'immagine di memoria nel Cinquecento: due casi*, in «Intersezioni», 29, 2009, n. 1, pp. 47-68.

⁹ Cfr. A. Torre, Paolo Beni's «*Trattato della Memoria Locale*» and *Applied Mnemonics*, in «Ágora», 24, 2022, n. 1, pp. 129-143.

¹⁰ L. Dolce, *Dialogo del modo di accrescere e conservar la memoria*, testo critico e commento a cura di A. Torre, Pisa, Scuola Normale Superiore, 2001.

delinea in questa triade una gerarchia di valore, tenendo anche conto delle principali opinioni al riguardo («Tres insunt in hominis anima facultates, quarum excellentiam praestantiamque mortales adamare solent, Memoria, Ingenium, ac Iudicium. Primae secunda praeponitur, secunda tertiae, multorum sententia, posthabetur. Ergo ex his tribus unum Oratoribus abunde, duo perparce nimium concedunt»)¹¹.

Facendo riferimento ai discorsi a tema letterario pronunciati in occasioni pubbliche, in merito ai quali sono considerati più validi gli oratori dotati di maggiore memoria («Si quidem in litterariis comitiis praeferri aiunt ceteris Eloquentes in contentione memoriae»)¹², Strada arriva a ipotizzare un legame di proporzionalità inversa tra *memoria* e *ingenium* («consequi enim [...] ut laborent ingenio plerunque, qui memoria plurimum valent»)¹³. Sin dall'inizio della trattazione, perciò, egli riflette sul nesso che intercorre tra queste due *facultates*; tuttavia, in modo non dissimile da quanto si verifica nei trattati sull'*ars memoriae* precedentemente citati, in cui sussiste un rapporto dialettico tra luoghi reali e spazialità interiore, anche in questo caso la relazione non è, come vedremo, univoca.

Dopo aver affermato che la memoria è sia un requisito imprescindibile per il buon oratore sia un ambito in cui egli deve sapersi distinguere («Age igitur: memoria prae aliis valet Orator»)¹⁴, Strada propone una concisa, ma elogiativa definizione di questa facoltà, in cui pare echeggiare la famosa immagine di ascendenza platonica della tavoletta di cera che gli uomini hanno ricevuto dalla madre delle Muse («germana litteraturae, Musarum parente, altrice Sapientiae, insigni demum argumento Divinitatis»)¹⁵. L'intera *prolusio* 1 del libro I è caratterizzata, d'altronde, da un massiccio ricorso a passaggi della produzione di Platone e Aristotele, opportunamente selezionati e talvolta riformulati sulla base degli argomenti trattati. Poiché l'obiettivo di Strada è delineare un ritratto dell'oratore ideale, le fonti antiche a cui egli attinge sono funzionali a quel preciso scopo. Sebbene non manchino rimandi a testi di altro genere (anzitutto le opere di Cicerone e Quintiliano), la filosofia greca occupa in questa *prolusio* una posizione di primo piano. Tale fatto non deve sorprendere, nella misura in cui, al di là del già menzionato *Teeteto*, la riflessione sulla memoria e sulla teoria della conoscenza trova spazio in molti altri dialoghi platonici¹⁶. Basti qui ricordare almeno il *Menone*, in cui viene descritto un esperimento maieutico che consente di far

¹¹ Famiani Stradae [...] *Prousiones academicae*, cit., p. 5 («Sono presenti tre facoltà nell'anima umana, riguardo a cui gli uomini desiderano ardentemente ottenere eccellenza e grande padronanza, ossia memoria, ingegno e capacità di giudizio. La seconda viene preposta alla prima, e la seconda posposta alla terza, secondo il parere di molti. Dunque, tra queste, ne concedono all'Oratore una al sommo grado, le altre due troppo poco»).

¹² *Ibidem* («Perciò sostengono che nelle adunanze letterarie vengano preferiti a tutti gli altri gli Oratori nell'esercizio efficace della memoria»).

¹³ *Ibidem*, pp. 5-6 («si ricava infatti come conseguenza [...] che siano per lo più in difficoltà riguardo all'ingegno coloro che sono forti al massimo grado nella memoria»).

¹⁴ *Ibidem*, p. 6 («Sia dunque così: l'Oratore eccelle per la memoria più che per le altre cose»).

¹⁵ *Ibidem*, p. 7 («sorella della letteratura, madre delle Muse, nutrice della Sapienza, segno illustre, infine, della Divinità»).

¹⁶ Sulle funzioni della memoria si ricorra almeno a *Tracce nella mente. Teorie della memoria da Platone ai moderni* (convegno Pisa, 25-26 settembre 2006), a cura di M.M. Sassi, Pisa, Edizioni della Normale, 2007.

affiorare le nozioni innate; le azioni di indagare e apprendere vengono così a coincidere con la reminiscenza (in 81 d 5, per esempio, ἡ ἀνάμνησις è messa in relazione con i concetti di ζητεῖν e μανθάνειν)¹⁷. L'ἀνάμνησις è collegata all'apprendimento pure in vari punti del *Fedone* (72 e 5; 73 b 5; 92 c 9)¹⁸; d'altra parte, come si comprende da *Fedone* 75 a-76 a, esistono nell'anima anche idee che non si colgono tramite l'esperienza, le quali – scrive Roberto Radice – «sono non solamente di valore scientifico, ma anche morale. In quanto innate, sarebbero condivise da tutti gli uomini e ne costituirebbero l'essenza»¹⁹.

Ritirando Platone come colui che riconduce, fondamentalmente, la conoscenza alla reminiscenza («qui rerum scientiam existimavit esse remniscentis animae laudem»)²⁰, Famiano Strada pone l'accento tanto sul tema dell'apprendimento della verità reso possibile dall'atto del ricordare quanto sul fatto che la via d'accesso a una dimensione superiore sia in grado di realizzarsi attraverso l'anamnesi. Tale concezione ha la sua matrice nel *Fedro*, laddove il passaggio da una molteplicità di sensazioni a un'unità percepibile con il pensiero è consentito dalla reminiscenza di ciò che l'anima ha visto quando si trovava in una dimensione divina (249 c 1-6: τοῦτο δ' ἐστὶν ἀνάμνησις ἐκείνων ἃ ποτ' εἶδεν ἡμῶν ἢ ψυχὴ συμπορευθεῖσα θεῶν καὶ ὑπεριδοῦσα ἃ νῦν εἶναι φαμεν, καὶ ἀνακύψασα εἰς τὸ ὄν ὄντως. διὸ δὴ δικαίως μόνη περοῦται ἢ τοῦ φιλοσόφου διάνοια· πρὸς γὰρ ἐκεῖνοις αἰεὶ ἐστὶν μνήμη κατὰ δύναμιν, πρὸς οἷσπερ θεὸς ὢν θεῖός ἐστιν)²¹.

L'autore delle *Prolusiones* riprende il discorso sulla memoria più avanti, ricorrendo sempre alla voce autorevole di Platone e Aristotele, di cui sono rivelate le opinioni: l'uno individua una sorta di coincidenza tra intelligenza e capacità di ricordare, l'altro fa procedere di pari passo memoria e ingegno («Credo Philosophorum Principes Plato et Aristoteles: quorum alter salutem sensuum atque intelligentiae appellat memoriam, alter facilius reminisci qui excellunt ingenio, diserte pronunciat»)²². La questione del rapporto tra *memoria* e *ingenium* appare piuttosto complessa, e non riducibile a un unico parere. Ripercorrendo alcune tappe della letteratura antica, Strada mostra

¹⁷ Per un'indagine specifica rimando a F. Ferrari, *L'esperienza maieutica e la concezione dell'anamnesis nel «Menone» di Platone*, in *Trovarsi accanto. Per gli ottant'anni di Vincenzo Vitiello*, a cura di M. Adinolfi e M. Donà, Roma, InSchibboleth, 2017, pp. 339-355; Idem, *Evento o condizione? Anamnesis e innatismo a partire dal «Menone»*, in «Rivista di storia della filosofia», 75, 2020, n. 1, pp. 1-24. È pure utile R. Porcheddu, *Mito e ragione nella dottrina platonica dell'anamnesi (Meno 80 d-81 e)*, in «Sandalion», 5, 1982, pp. 59-89.

¹⁸ Per un elenco completo dei passi platonici in cui si individua il termine ἀνάμνησις rinvio a V. Meattini, *Anamnesi e conoscenza in Platone*, Pisa, ETS, 1981, p. 137, n. 1.

¹⁹ Platone, a cura di R. Radice, Milano, RCS Media Group, 2020, p. 94.

²⁰ Famiani Stradae [...] *Prolusiones academicae*, cit., p. 8 («il quale ritenne che la conoscenza delle cose sia un pregio dell'anima che ricorda»).

²¹ «E questa è una reminiscenza delle cose che un tempo la nostra anima ha visto, quando procedeva al seguito di un dio e guardava dall'alto le cose che diciamo essere, alzando la testa verso quello che è veramente essere. Perciò, giustamente, solo l'anima del filosofo mette le ali. Con il ricordo, infatti, per quanto gli è possibile, egli è sempre in rapporto con quelle realtà, in relazione con le quali anche un dio è divino». Si cita da Platone, *Fedro*, a cura di G. Reale, testo critico di J. Burnet, Milano, Mondadori, 1998; si leggano le note di commento alle pp. 220-221.

²² Famiani Stradae [...] *Prolusiones academicae*, cit., p. 9 («Ritengo Platone e Aristotele i più importanti tra i Filosofi; di questi due, uno equipara la memoria a uno stato di benessere dei sensi e dell'intelligenza, l'altro dichiara apertamente che ricordano con maggiore facilità coloro che si distinguono per l'ingegno»).

come, a fronte dell'esistenza di uomini dotati di grande intelligenza, ma provvisti di scarsa memoria («Credo ingeniosissimi quique, quos fuisse constet maxime scilicet obliviosos»)²³, se ne riscontrino altri che eccellono in entrambi i campi, in accordo con l'opinione formulata da Quintiliano, che riteneva un segno di intelligenza il saper dimostrare, sin dall'infanzia, una buona memoria:

Credo Fabius Quintilianus, qui et doctrina et usu longissimo, aestimandorum ingeniorum peritissimus, indicium ac specimen ingenii statuit in pueris memoria. [...] Loquor Aristotelem virum extra omnem ingenii aleam, ac memoria rerum plurimarum excellentem. [...] Loquor An. Senecam Declamatorem in quo ingenium viguisset nos admiramur, memoriam ad miraculum usque floruisse testatur ipse²⁴.

Dopo aver arricchito questa galleria di uomini illustri per memoria e ingegno con esempi tratti dalla storia più recente²⁵, l'autore introduce un tema chiave della filosofia antica, ovvero la distinzione tra memoria e reminiscenza. Come è noto, essa compare già in Platone, ed è riassumibile nell'antitesi tra i concetti di *μνήμη* e *ἀνάμνησις*: la prima ha, in sostanza, una funzione passiva, perché equivale al mantenimento di una sensazione, mentre la seconda ricopre un ruolo attivo²⁶. Tale differenza trova piena espressione in un passo del *Filebo* (34 a-b)²⁷, all'interno del discorso sui diversi tipi di piacere e dolore: secondo quanto afferma Socrate, il ricordo ha origine nel momento in cui si richiamano fatti o sensazioni appresi in precedenza dalla memoria e in seguito perduti. Memoria e reminiscenza non sono però la stessa cosa: mentre la prima si limita a conservare determinate sensazioni, la seconda corrisponde al recupero, per l'anima, di una qualche conoscenza o affezione, che viene così rivissuta. Nell'orizzonte platonico, pertanto, la reminiscenza, oltre a riguardare sia la realtà fenomenica, sia l'universo intelligibile (come rivela il brano del *Fedro* citato prima), si differenzia dal semplice ricordo perché consente di recuperare il passato con un certo grado

²³ *Ibidem* («So dell'esistenza di uomini che, pur essendo di straordinario ingegno, mostrarono senza dubbio di avere la tendenza a dimenticare le cose»).

²⁴ *Ibidem*, pp. 9-10 («Ritengo che Fabio Quintiliano, il quale possedeva, grazie alla sua conoscenza e a una lunghissima pratica, una notevole competenza nel valutare la qualità degli ingegni, abbia posto nella memoria dei fanciulli un segno e una prova dell'intelligenza. [...] Parlo di Aristotele, uomo al di là di ogni incertezza dell'ingegno ed eccellente per quanto concerne la memoria di moltissime cose. [...] Parlo di Anneo Seneca autore di *Declamazioni*, in cui noi ammiriamo la forza dell'ingegno, che dimostrò egli stesso come la memoria possa svilupparsi in modo straordinario»).

²⁵ Tra questi non poteva ovviamente mancare Pico della Mirandola, ben noto per la sua memoria prodigiosa; si legga *Ibidem*, p. 10: «Loquor, ut proxima commemorem, Picum Mirandulanum memoria aequae ac ingenio plausus omnium admirationemque promeritum» («Parlo, per ricordare degli esempi più vicini, di Pico della Mirandola, che parimenti per memoria e per ingegno ottenne gli applausi e l'ammirazione di tutti»).

²⁶ Sulle due diverse funzioni cfr. E. Zannier, *Aspetti etici della teoria della reminiscenza*, in «Etica & Politica», 1, 1999, n. 2, pp. 4-5: «Il ricordare ha, quindi, in Platone, una duplice valenza, dal momento che può consistere in un mero avere in sé (conservare) le tracce delle sensazioni o delle conoscenze acquisite nel corso della vita – in questo caso si connette alla funzione che il nostro filosofo definisce *mnème* –, oppure esso può consistere in un attivo, impegnativo e faticoso recuperare qualcosa di passato – in questo caso essa è frutto particolare della facoltà chiamata *anámnesis*».

²⁷ Su questo dialogo si vedano almeno M. Migliori, *L'uomo fra piacere, intelligenza e Bene: commentario storico-filosofico al «Filebo» di Platone*, introduzione di T.A. Szlezák, Milano, Vita e Pensiero, 1993; S. Delcomminette, *Le «Philèbe» de Platon: introduction à l'agathologie platonicienne*, Leiden-Boston, Brill, 2006.

di coscienza. Non a caso, riguardo alla distinzione tra questi due tipi di memoria, Strada si chiede se caratterizzino tutti gli esseri viventi, e quale relazione intercorra con la lentezza o la rapidità dell'ingegno, nonché con quel grado di consapevolezza e prontezza intellettuale che appartiene soltanto alla specie umana:

Hoc paucis attingam, quod vobis, Viri Sapientissimi, ex Aristotele, Aristotelisque interprete de Thoma exploratum scio, Memoriam ab Agnitione, reminiscentiam vocant Philosophi, differre sane plurimum: illam homini cum brutis animantibus, hanc homini tantummodo convenire: illius celeritatem cum ingenii tarditate plerumque consistere, huius vero cunctationem et moram volucris ingenii comitem esse²⁸.

Integrando quanto già affermato, l'autore secentesco trae ispirazione non più dai dialoghi platonici, ma dalla produzione di Aristotele, in merito a cui viene ricordata l'operazione esegetica compiuta da San Tommaso d'Aquino. Segue una descrizione puntuale della reminiscenza, equiparata a una sorta di sforzo collettivo che coinvolge tutte le facoltà dell'individuo, compreso l'ingegno stesso. A essere indicato come modello è sempre Aristotele²⁹, che ha dedicato a questo tema il trattatello *De memoria et reminiscentia*, facente parte dei *Parva naturalia*³⁰.

I compiti dell'oratore

Vale a questo punto la pena di osservare che, sebbene il ricorso a tessere filosofiche risulti alquanto significativo nella prima parte della *prolusio* 1, l'*auctoritas* di Platone e Aristotele è evocata più volte nella continuazione del discorso. Dopo aver affermato che la memoria, malgrado sia di primaria importanza, deve accompagnarsi a un ingegno di livello non mediocre, l'autore passa a descrivere le tre finalità dell'orazione, che consistono nella famosa tripartizione illustrata da Cicerone con i verbi latini *docere*, *delectare* e *movere*³¹

²⁸ Famiani Stradae [...] *Prolusiones academicae*, cit., p. 11 («Per farla breve, perché so che questo argomento è conosciuto da voi, uomini estremamente dotti, grazie alla lettura di Aristotele e del suo interprete San Tommaso d'Aquino, la memoria si distingue moltissimo da quella forma di conoscenza, che i Filosofi definiscono reminiscenza: l'una è posseduta dall'uomo come dagli animali, l'altra appartiene esclusivamente alla specie umana; la rapidità dell'una va per lo più di pari passo con la lentezza dell'ingegno, la lentezza e la pausa dell'altra, in verità, sono compagne di un ingegno volubile»).

²⁹ Cfr. *Ibidem*, pp. 11-12: «ita mentis agitationem comprehendit, ut qui ratiocinando expeditiores sunt, ingenique celeritate praecellunt, eos facilius reminisci, is quem saepe laudo, Aristoteles scite confecerit» («include un coinvolgimento attivo della mente, a tal punto che coloro che sono più veloci nel pensare, si distinguono per la rapidità dell'ingegno, e costoro ricordano più facilmente, come ha mostrato con finezza colui che spesso elogio, Aristotele»).

³⁰ Cfr. R. Sorabji, *Aristotle on memory*. *Aristotle. De memoria et reminiscentia*, Chicago, University of Chicago Press, 2006; D. Bloch, *Aristotle on Memory and Recollection. Text, Translation, Interpretation and Reception in Western Scholasticism*, Leiden-Boston, Brill, 2007; Aristotele, *Memoria e reminiscenza*, introduzione, traduzione e note a cura di G. Nastasi, Napoli, La scuola di Pitagora, 2023.

³¹ Questa triade sarà riproposta anche in relazione a contesti storico-culturali molto lontani da quello in cui vive e opera Cicerone; cfr. *Docere Delectare Movere. Affetti, devozione e retorica nel linguaggio artistico del primo barocco romano*, a cura di S. de Blaauw, P-M. Gijssbers e S. Schütze, Roma, De Luca, 1998; E. Buroni, *Docere, delectare, movere: strategie testuali e comunicative dei quotidiani politici della «Seconda Repubblica»*, in «Rendiconti. Classe di Lettere e Scienze Morali e Storiche», 143, 2010, pp. 31-66. In merito alla produzione ciceroniana sull'oratoria rimando a E. Narducci, *Cicerone e l'eloquenza romana. Retorica e progetto culturale*, Roma-Bari, Laterza, 1997; G. Sposito, *Il luogo dell'oratore. Argomentazione topica e*

Valutando l'entità del ruolo rivestito dall'*ingenium*, Famiano Strada si basa senza dubbio sulla trattatistica latina (le opere ciceroniane sull'argomento)³², ma nello stesso tempo attinge ai testi dei due filosofi greci, principalmente alla *Retorica* di Aristotele, chiamata in causa subito, nella sezione relativa al *docere et probare*, e in particolare al processo di *inventio*, che permette di costruire il discorso a partire dalle fondamenta per poi arricchirlo e perfezionarlo progressivamente. L'*inventio*, ossia l'individuazione dei fatti veri o almeno verosimili su cui dovrà fondarsi l'orazione, è seguita dalle altre fasi, note come *dispositio*, *elocutio*, *memoria* e *actio* (queste ultime due relegate ben presto a una posizione secondaria rispetto alle altre)³³.

Il compito dell'oratore è scegliere gli argomenti migliori (non a caso, il percorso di *inventio* è noto anche come *via argumentorum*)³⁴, e questo tipo di operazione non può che appartenere al dominio dell'ingegno («Sane cum sedes argumentorum easdem Dialecticis ac Rhetoribus utrorumque Princeps Aristoteles attribuit, non ille exercendae campum memoriae, sed locos sagaci impigraeque rationi pervestigandos aperuit»)³⁵. Strada evoca qui un altro motivo di matrice aristotelica, cioè l'affinità tra dialettica e retorica, presentate come due discipline quasi complementari tanto all'inizio della *Retorica* (I 1 1: ἡ ῥητορικὴ ἐστὶν ἀντίστροφος τῇ διαλεκτικῇ· ἀμφότεραι γὰρ περὶ τοιούτων τινῶν εἰσὶν ἃ κοινὰ τρόπον τινὰ ἀπάντων ἐστὶ γνωρίζειν καὶ οὐδεμιᾶς ἐπιστήμης ἀφορισμένης)³⁶ quanto nella prosecuzione del libro I (I 1 14: ὅτι μὲν οὖν οὐκ ἔστιν οὐθενός τινος γένους ἀφορισμένου ἡ ῥητορικὴ, ἀλλὰ καθάπερ ἡ διαλεκτικὴ, καὶ ὅτι χρήσιμος, φανερόν, καὶ ὅτι οὐ τὸ πείσαι ἔργον αὐτῆς, ἀλλὰ τὸ ἰδεῖν τὰ ὑπάρχοντα πιθανὰ περὶ ἕκαστον, καθάπερ καὶ ἐν ταῖς ἄλλαις τέχναις πάσαις)³⁷.

Eppure, malgrado sia ben articolato e convincente, nessun discorso può considerarsi veramente riuscito se non desta interesse negli ascoltatori; il bravo oratore è perciò tenuto a conferire vivezza a quanto narra, adottando

retorica forense in Cicerone, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 2001.

³² Ci si riferisce all'*Orator*, redatto nel 46 a.C., al più o meno coevo *Brutus*, e soprattutto al *De oratore*, che Cicerone annunciava di aver terminato intorno alla metà di novembre del 55 a.C. in un'epistola all'amico Attico (*Att. IV 13 2*). Si vedano al riguardo E. Fantham, *The Roman World of Cicero's «De oratore»*, Oxford, Oxford University Press, 2006; E. Narducci, *Cicerone. La parola e la politica*, Roma-Bari, Laterza, 2009, pp. 294-320; A. Romeo, *Cicerone e l'elogio retorico: per una lettura del «De oratore»*, Cosenza, Pellegrini, 2012.

³³ Sulle cinque parti della τέχνη ῥητορικῆ cfr. almeno R. Barthes, *La retorica antica*, trad. it. di P. Fabbri, Milano, Nuovo Portico (Bompiani), 1979, pp. 57-59.

³⁴ R. Barthes, *La retorica antica*, cit., p. 59, ma sull'*inventio* si leggano tutte le pp. 59-89.

³⁵ Cfr. Famiani Stradae [...] *Prolusiones academicae*, cit., p. 15 («In verità, dato che Aristotele, il più ragguardevole di entrambi i gruppi, ha stabilito per gli esperti di Dialettica e Retorica le stesse sedi dei temi, egli non ha svelato il campo per la memoria da tenere in esercizio, bensì i luoghi che devono essere presi in considerazione per un intelletto acuto e attivo»).

³⁶ «La retorica è analoga alla dialettica: entrambe riguardano oggetti la cui conoscenza è in un certo qual modo patrimonio comune di tutti gli uomini e che non appartengono a una scienza specifica». Qui e altrove si cita da Aristotele, *Retorica*, introduzione di F. Montanari, testo critico, traduzione e note a cura di M. Dorati, Milano, Mondadori, 1996. Si legga il commento a p. 131: «Retorica e dialettica costituiscono due elementi complementari, che si assomigliano senza essere uguali, e in un certo senso si completano, come in un'ode lirica strofe e antistrofe (cfr. ἀντίστροφος) riproducono la stessa struttura metrica senza per questo essere identiche».

³⁷ «Che la retorica, pertanto, non tratti di un unico genere specifico di soggetti, ma sia come la dialettica, e che sia utile, è evidente – è inoltre evidente che la sua funzione non è persuadere, ma individuare in ogni caso i mezzi appropriati di persuasione, proprio come avviene per tutte le altre tecniche».

mezzi espressivi (per esempio l'inversione di certe parole nella frase) vòlti a evitare la monotonia e a suscitare piacere. Tale piacere, a cui mira l'azione del *delectare*, rappresenta un'ulteriore conferma dell'abilità dell'oratore stesso («ex quo fiat, ut auditoris animus translatione audita, evolet continuo ad Authoris ingenium, eiusque contemplatione in admirationem excitatus, ea perfruatur, quam ex admiratione nasci Aristoteles voluit, voluptate») ³⁸. Infine, ed è questa la terza condizione da rispettare affinché l'orazione ottenga una valida accoglienza, occorre convincere gli uditori della veridicità delle tesi dispiegate, esortandoli a sostenerle il più possibile (siamo nel campo del *movere et flectere*). A tale scopo, l'oratore deve saper far leva sulle loro emozioni:

Sane universam de Affectibus disputationem, quae et Philosophi naturalis est, ut eorum causas a natura petat, et moralis, ut eosdem honestatis ac turpitudinis capaces ostendat; ita ad Oratorem, qui eos excitet aut componat in animo, spectare existimarunt sapientes viri, ut affirmaverit Plato, Rhetores non scripsisse ex arte, qui de affectionibus animi non scripserunt ³⁹.

Per Platone, come si comprende dalla lettura del *Gorgia*, la retorica dei sofisti è oggetto, in generale, di un processo di svalutazione; negandole lo statuto di τέχνη (ossia di arte), egli la ritiene una semplice pratica (ἐμπειρία) finalizzata alla produzione di gratificazione e piacere, e la riconduce al dominio dell'illusione e della contraffazione del Bene. Tuttavia, qualora cerchi di avvicinarsi alla filosofia, la retorica ricopre una funzione positiva, e il ricorso a strumenti mimetico-affettivi diventa essenziale non più per occultare, ma per trasmettere la verità. La necessità che l'oratore presti attenzione ai moti dell'animo del pubblico è riconosciuta ancora di più nella *Retorica* di Aristotele, e specialmente nel libro II, «il libro del ricevente del messaggio, – come lo definisce Roland Barthes – il libro del pubblico: vi si tratta delle emozioni (delle passioni) e di nuovo delle argomentazioni, ma questa volta in quanto *receptite* (e non più come prima, *concepitate*)» ⁴⁰. Proprio le emozioni di chi ascolta (i πάθη) sono, infatti, nella trattazione dello Stagirita che, a differenza di Platone, considera la retorica una τέχνη, un elemento fondamentale per determinare il successo di qualsiasi discorso ⁴¹.

Filosofia e retorica vengono qui direttamente accostate, attraverso il

³⁸ Famiani Stradae [...] *Prolusiones academicae*, cit., p. 16 («Ne consegue che, colta l'inversione delle parole, l'animo dell'ascoltatore si volga di continuo all'ingegno dell'autore del discorso e, infiammato dalla contemplazione di costui, lo ammira e goda di quel piacere che Aristotele volle far sorgere dall'ammirazione»).

³⁹ *Ibidem*, pp. 17-18 («È senza dubbio universale il dibattito sugli stati d'animo, che spetta al Filosofo che studia la natura, per comprendere le loro cause provenienti dalla natura, e a quello che studia l'etica, per mostrare come i medesimi individui siano capaci di azioni oneste e turpi; così gli uomini sapienti ritengono opportuno rivolgere l'attenzione all'Oratore, che stimola e placa i sentimenti nell'animo, in accordo con l'affermazione di Platone, secondo cui non scrissero in modo conforme ai precetti dell'arte i Retori che non composero opere sui moti dell'animo»).

⁴⁰ R. Barthes, *La retorica antica*, cit., pp. 20-21.

⁴¹ Cfr. Arist. *Rh.* II 1 8: ἔστι δὲ τὰ πάθη δι' ὅσα μεταβάλλοντες διαφέρουσι πρὸς τὰς κρίσεις οἷς ἐπιτελλύπη καὶ ἡδονή, οἷον ὄρη ἔλεος φόβος καὶ ὅσα ἄλλα τοιαῦτα, καὶ τὰ τούτοις ἐναντία («Le emozioni sono i fattori in base ai quali gli uomini, mutando opinione, differiscono in rapporto ai giudizi, e sono accompagnate da dolore o piacere: ad esempio l'ira, la pietà, la paura, e tutte le altre simili o contrarie a queste»).

riconoscimento dell'importanza degli affetti, e della conseguente esigenza per l'oratore (come Strada spiegherà subito dopo) di saperli trattare al meglio, per esempio placando gli animi propensi all'ira e trasformando l'invidia in un sano desiderio di emulazione. Accanto a contesti in cui viene menzionato esplicitamente un filosofo antico, esistono nelle *Prolusiones* casi in cui, in un'ottica più generale, la filosofia viene messa in parallelo o a confronto con altri ambiti, come accade in un passo della *prolusio* 2 del libro I: «Quamquam autem aliqui existimant, voluptatem, cui dat operam poeta: fidem, ad quam apposite dicit Orator: mores, quorum institutionem Philosophus molitur; ita esse historico miscenda, ut nullum ex his praetereat in narrationibus rerum»⁴². La demarcazione degli obiettivi a cui dovrebbero tendere le principali discipline è degna di interesse perché rivela l'*intentio* dell'autore di rivolgersi a un pubblico il più ampio e variegato possibile. In modo non dissimile dall'oratore, spetta allo storico il compito di armonizzare diverse componenti, traendo giovamento da ciò che pertiene agli altri campi del sapere e riportando fatti realmente accaduti. Il fatto di porre in relazione differenti profili intellettuali non costituisce un caso isolato nell'economia dell'opera⁴³, ma si lega a quell'interazione tra oratoria, storia e poesia, a cui si somma la filosofia, che è un tratto distintivo delle *Prolusiones academicae*.

Non meno rilevante è il riconoscimento della funzione pubblica della retorica, che possiede una valenza essenziale nel mondo classico, tanto ad Atene quanto a Roma, essendo saldamente unita alla dimensione politica. Dato che qualsiasi decisione (privata, ma specialmente pubblica) poteva dipendere da un discorso efficace e persuasivo, la retorica era parte integrante dalla vita dell'uomo antico, come hanno mostrato i più grandi filosofi e oratori:

Existimavit, scriptumque reliquit Aristoteles, Rhetoricam Civilis scientiae propaginem esse, adeoque unum sibi utramque finem proposuisse, ut Rhetores sua aetate Civiles se magistros appellarent, ac pollicerentur auditoribus suis administrandarum Urbium rationem. Quod apud Platonem Gorgias facit, et sequutis deinde temporibus Tullius, Quintilianus, aliique conscriptis voluminibus professi sunt⁴⁴.

⁴² Famiani Stradae [...] *Prolusiones academicae*, cit., p. 45 («Tuttavia, d'altro canto, alcuni tengono in considerazione il piacere, a cui provvede il poeta; l'attendibilità, in direzione della quale si esprime adeguatamente l'Oratore; i costumi, della cui cura si occupa il Filosofo; queste cose devono essere amalgamate dallo storico, cosicché nessuna di esse sia trascurata nelle narrazioni degli eventi»).

⁴³ Cfr. *Ibidem*, p. 47: «Cum autem fidem historici faciant non probabilibus inventis, quod est opus Oratoris, sed simplici verae narratione rerum» («D'altra parte gli storici basino la veridicità dei fatti non su ritrovamenti probabili, aspetto che è compito dell'Oratore, bensì sulla semplice e autentica narrazione degli eventi»). In questo passo della *prolusio* 2 del libro I, a carattere prettamente storico, l'autore ribadisce l'esigenza di attenersi a fatti certi per chiunque desideri redigere un'opera storiografica, a differenza di chi compone discorsi retorici, per i quali è sufficiente riportare fatti probabili e/o verosimili, ma non necessariamente veri.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 22 («Aristotele ritenne, e lasciò scritto, che la retorica fosse una sorta di prosecuzione della politica, e che entrambe dovessero mirare a un unico scopo, a tal punto che i Retori della sua epoca vennero chiamati maestri della società, e garantirono al loro pubblico di amministrare le città con giudizio. Questo hanno affermato Gorgia in Platone, e nei tempi successivi Tullio, Quintiliano e altri con la composizione di opere scritte»).

Le opere a cui il brano riportato rinvia sono appunto la *Retorica* di Aristotele e il *Gorgia* di Platone. In questa sezione delle *Prolusiones* l'attenzione si focalizza sulla dimensione retorico-politica, ma non bisogna dimenticare che in altre parti, *in primis* nella *prolusio* 3 dello stesso libro I, Famiano Strada si concentra sulla funzione della poesia e sull'identità del buon poeta, facendo riferimento a quei testi classici (anzitutto lo *Ione* di Platone e la *Poetica* di Aristotele) maggiormente utili a sviluppare una costellazione di motivi riconducibili al nesso che intercorre tra filosofia e poesia: la necessità di un'ispirazione di matrice divina, la teorizzazione di un'arte di tipo mimetico, e il forte legame esistente tra poesia, politica e retorica⁴⁵.

L'oratore e il filosofo

Si inserisce in questa prospettiva un confronto conclusivo tra l'oratore e il filosofo, due figure a cui Strada attribuisce, in sostanza, lo stesso compito. Punto di partenza del discorso è il riconoscimento dell'infinita mutevolezza del destino, che spesso sfugge alla capacità di comprensione degli uomini e può suscitare in loro un senso di smarrimento. In questo universo dominato dalla varietà (e spesso vanità) delle sorti umane, spetta all'oratore dimostrarsi accorto e vigile, senza mai perdere la sua fermezza.

Sempre Aristotele sottolinea nella *Retorica* come il valido oratore debba possedere tre attributi essenziali, tre ἔθη in grado di conferirgli autorevolezza e credibilità: l'assennatezza, la virtù e la benevolenza⁴⁶.

Il primo attributo, la φρόνησις, equivale – spiega sempre Roland Barthes – a «una saggezza obiettiva, un buon senso ostentato»⁴⁷, e si avvicina a quel superiore equilibrio che anche padre Strada attribuisce all'oratore. L'autore delle *Prolusiones* dichiara che un ruolo simile deve essere rivestito dal filosofo, in accordo con l'opinione platonica. È quindi necessario rivolgere l'attenzione all'unica vera realtà (il mondo delle Idee) che, in quanto atemporale e trascendentale, si colloca a un livello superiore rispetto alla realtà fenomenica:

Quare sapienter Plato, ut levaret hoc onere Philosophos, praecepit, in summa rerum consistentem, ad singula ne descenderent. Nempe suprema et propinqua caelo aeris pars a turbis libera est, non cogitur illa in nubem, non in tempestatem propellitur, non versatur in turbinem: inferior tonat ac fulminat. Sic hominem si animo universe videas, nihil illo tranquillius, nihil pacatius, nihil sereno puroque caelo similis⁴⁸.

⁴⁵ Su questi aspetti sia consentito rinviare a I. Ottria, «Res sacra poeta est, inquit Plato». *Filosofia e poesia nelle «Prolusiones academicae» di Famiano Strada*, in «Antike und Abendland», 69, 2023, n. 1, pp. 147-169.

⁴⁶ Cfr. Arist. *Rh.* II 1 5: τοῦ μὲν οὖν αὐτοῦς εἶναι πιστοῦς τοῦς λέγοντας τρία ἐστὶ τὰ αἴτια· τοσαῦτα γὰρ ἐστὶ δι' ἃ πιστεύομεν ἔξω τῶν ἀποδείξεων. ἔστι δὲ ταῦτα φρόνησις καὶ ἀρετὴ καὶ εὐνοία («Tre sono gli elementi responsabili del fatto che gli oratori risultino persuasivi, perché altrettanti sono gli elementi che determinano la persuasione, a parte le dimostrazioni logiche. Essi sono l'assennatezza, la virtù, la benevolenza»).

⁴⁷ R. Barthes, *La retorica antica*, cit., p. 87.

⁴⁸ Famiano Stradae [...] *Prolusiones academicae*, cit., pp. 24-25 («Perciò Platone, per alleggerire di questo peso i filosofi, consigliò che si rivolgessero alle cose più alte e importanti, e non scendessero verso le cose piccole. E così dunque la parte dell'aria più alta e vicina alla volta celeste è libera dalle intemperie,

Chiunque legga questo passo non può non pensare all'identificazione, proposta da Platone nel *Timeo*⁴⁹, dell'anima umana con il δαίμων, principio di natura divina infuso dalla divinità stessa⁵⁰. L'assimilazione a un demone protettore che ognuno custodisce dentro di sé concerne la parte razionale dell'anima, e permette un avvicinamento al cielo, da cui l'anima appunto proviene.

Ritraendo il filosofo come colui che riesce a non farsi coinvolgere dalle tempeste della vita, ma le guarda con serenità e raggiunge uno *status* di superiorità (e pertanto di maggiore vicinanza alla sfera divina) rispetto agli altri uomini, Famiano Strada evoca implicitamente alla memoria del lettore, oltre al motivo platonico del δαίμων, una delle più grandi metafore della letteratura occidentale: quella del «naufragio con spettatore», secondo la definizione offerta dal celebre libro del filosofo tedesco Hans Blumenberg (1920-1996)⁵¹.

Dotata di una moltitudine di occorrenze nella letteratura antica, la potente immagine dello scampato alla tempesta che contempla dalla terraferma le traversie dei naufraghi e la turbolenza delle onde rimanda essenzialmente alla filosofia epicurea, in primo luogo al proemio del libro II del *De rerum natura* di Lucrezio (vv. 5-6: «Suave etiam belli certamina magna tueri / per campos instructa tua sine parte pericli») ⁵². Sono tipici dell'epicureismo, infatti, l'aristocratico distacco del sapiente a fronte della condizione miserevole degli uomini comuni e l'invito a cercare di esaudire la principale richiesta della natura, vale a dire assenza di dolore per il corpo e di turbamento per l'anima. Ciononostante, questa attitudine contemplativa, che rende chi la pratica simile a un dio, trova riscontro tanto nella condizione di ἀταραξία del saggio epicureo di cui il passo lucreziano è appunto allegoria⁵³, quanto in

non si offusca per una nube, non è spinta nella tempesta, non è travolta da un turbine: la parte che si trova più in basso è, invece, interessata da tuoni e fulmini. Se, in generale, vedessi un uomo così nell'animo, non c'è nulla di più imperturbabile di lui, di più tranquillo, di più simile al cielo limpido e sereno»).

⁴⁹ Cfr. Pl. *Ti.* 90 a-b: τὸ δὲ δὴ περὶ τοῦ κυριωτάτου παρ' ἡμῖν ψυχῆς εἶδους διανοεῖσθαι δεῖ τῆδε, ὡς ἄρα αὐτὸ δαίμονα θεὸς ἐκάστω δέδωκεν, τοῦτο δ' οἱ φασὶν οἰκεῖν μὲν ἡμῶν ἐπ' ἄκρῳ τῷ σώματι, πρὸς δὲ τὴν ἐν οὐρανῷ συγγένειαν ἀπὸ γῆς ἡμᾶς αἴρειν ὡς ὄντας φυτὸν οὐκ ἔργειον ἀλλὰ οὐράνιον, ὀρθότατα λέγοντες· ἐκείθεν γάρ, ὅθεν ἡ πρώτη τῆς ψυχῆς γένεσις ἔρου, τὸ θεῖον τὴν κεφαλὴν καὶ ῥίζαν ἡμῶν ἀνακρεμαντὸν ὀρθοὶ πάν τὸ σῶμα («Riguardo a quella specie di anima che è in noi dominante, bisogna considerare che la divinità l'ha attribuita a ciascuno come un demone e si tratta precisamente, diciamo noi in modo del tutto esatto, di ciò che risiede nella parte superiore del nostro corpo e che ci solleva da terra verso ciò che gli è affine nel cielo, giacché noi siamo piante celesti e non terrestri; affondando infatti le radici della nostra testa proprio lassù, da dove l'anima ha tratto la sua prima generazione, la parte divina tiene eretto l'intero nostro corpo»). Si cita da Platone, *Timeo*, introduzione, traduzione e note di F. Fronterotta, Milano, Biblioteca Universale Rizzoli, 2003.

⁵⁰ Per una visione d'insieme si legga A. Timotin, *La démonologie platonicienne. Histoire de la notion de daimon de Platon aux derniers néoplatoniciens*, Leiden-Boston, Brill, 2012.

⁵¹ Cfr. H. Blumenberg, *Naufragio con spettatore. Paradigma di una metafora dell'esistenza*, Bologna, Il Mulino, 1985. Si tenga conto pure dell'*Introduzione* al volume di R. Bodei, *Distanza di sicurezza*, cit., pp. 7-23.

⁵² «È dolce anche guardare le grandi contese di guerra / ingaggiate in campo, senza alcuna tua parte di pericolo». Si cita da Tito Lucrezio Caro, *La natura delle cose*, introduzione di G.B. Conte, traduzione di L. Canali, testo e commento a cura di I. Dionigi, Milano, Biblioteca Universale Rizzoli, 2008/15 (1994). Per un commento alla prima parte di questo libro del poema lucreziano si ricorra a D. Fowler, *Lucretius on atomic motion: a commentary on De rerum natura 2. 1-332*, Oxford, Oxford University Press, 2002, pp. 22-66.

⁵³ Cfr. R. Bodei, *Distanza di sicurezza*, cit., p. 7: «Questi (scil. il saggio epicureo), simile agli imperturbabili dèi degli *intermundia*, è capace di rimirare imperturbato il vorticoso turbinio degli atomi, l'infinito gioco della combinazione e della dissoluzione delle forme. Il suo *solido terreno* è la filosofia di Epicuro, che insegna a vivere senza paure e superstizioni in un universo indifferente alla sorte degli uomini. Il *mare in tempesta* è

altri contesti filosofico-letterari. Un ottimo esempio è fornito dall'ultima epistola del libro IV delle *Epistulae ad Lucilium* di Seneca; ponendosi al crocevia tra platonismo e stoicismo, tra il riconoscimento della natura divina dell'anima (propria del primo) e l'equiparazione dell'anima stessa a un'emanazione diretta del *Logos* divino immanente nel mondo (propria del secondo), Seneca descrive a Lucilio il modello di uomo a cui dovrebbe cercare di somigliare, capace di suscitare quasi un senso di reverenza in chiunque lo osservi (IV 41, 4: «Si hominem videris interritum periculis, intactum cupiditatibus, inter adversa felicem, in mediis tempestatibus placidum, ex superiore loco homines videntem, ex aequo deos, non subibit te veneratio eius?»)⁵⁴. Esortando il suo interlocutore a ottenere la saggezza non come un dono degli dèi, ma in quanto realizzazione di una componente divina che si trova in se stessi, Seneca tematizza l'idea di un *deus internus*; chi vive secondo saggezza e virtù diventa immagine non soltanto dell'uomo che è riuscito a raggiungere la felicità a dispetto della potenza spesso caotica della natura, ma anche, in ultima istanza, del vero filosofo, immune rispetto alle avversità e alle passioni, come spiega sempre Blumenberg nel saggio citato⁵⁵.

In conclusione, non mi pare inutile ricordare un caso cronologicamente più vicino al periodo in cui vengono redatte le *Prolusiones academicae*, ma contraddistinto in realtà da una funzione completamente diversa. Nel dialogo I del suo *De la causa, principio et uno*, che vede la luce nel 1584 a Londra, Giordano Bruno equipara il pedante, che ostenta un atteggiamento di superiorità rispetto a tutto e tutti, a «un Giove che da l'alta specula remira, e considera la vita de gli altri uomini soggetta a tanti errori, calamitadi, miserie, fatiche inutili; solo lui è felice, lui solo vive vita celeste, quando contempla la sua divinità nel specchio d'un spicilegio, un dizionario, un calepino, un lexico, un cornucopia, un Nizzolio»⁵⁶. Si individuano i medesimi motivi incontrati nel passo delle *Prolusiones* e, soprattutto, nell'epistola di Seneca: la stabilità davanti ai pericoli, l'indifferenza nei confronti dei piaceri, l'affinità con gli dèi. Il ritratto qui delineato, però, non è elogiativo, ma caricaturale, e il tono satirico che pervade l'intero brano trova conferma nell'uso di allusioni dotte, come il sintagma «alta specula» (di chiara matrice virgiliana)⁵⁷, e di nomi parlanti per designare i testi eruditi di cui si avvale

invece l'intera natura, di cui anche le società umane sono parte. Essa è frutto di una incessante lotta tra gli elementi, dove il nuovo si genera dal vecchio, servendosi della sua materia e delle sue forme come di rottami di grandi naufragi».

⁵⁴ «Se vedrai un uomo che non si lascia spaventare dai pericoli, turbare dalle passioni, sereno tra le avversità, calmo in mezzo alla tempesta, che sa guardare gli altri uomini dall'alto, gli dèi come suoi pari: non sarai preso verso di lui da un sentimento di venerazione?». Si cita da L.A. Seneca, *Lettere a Lucilio*, a cura di U. Boella, Torino, UTET, 1983² (1969).

⁵⁵ Cfr. H. Blumenberg, *Naufragio con spettatore*, cit., p. 51: «È il saggio – o perlomeno l'uomo che la *doctrina sapientum* ha preparato al processo della natura e al funzionamento del cosmo – che nella figurazione dello spettatore porta a compimento l'ideale di teoria della filosofia greca classica».

⁵⁶ Si cita da *Opere italiane di Giordano Bruno*, testi critici e nota filologica di G. Aquilecchia, introduzione e coordinamento generale di N. Ordine, commento di G. Aquilecchia *et al.*, Torino, UTET, 2002, vol. I, p. 637.

⁵⁷ Cfr. Verg. *Aen.* III 238-240: «Ergo ubi delapsae sonitum per curva dedere / litora, dat signum specula Misenus ab alta / aere cavo» («Dunque, appena calarono in strepiti lungo i ricurvi / lidi, da

il personaggio descritto, per esempio «calepino», mutuato da Ambrogio Calepio, detto il Calepino, autore di un *Dictionarium latinum* edito nel 1502 e continuamente ristampato per tutto il XVI secolo, oppure «Nizzolio», che evoca le *Observationes in M.T. Ciceronem* di Mario Nizzoli, conosciute come *Thesaurus ciceronianus*, titolo con cui vengono riproposte dopo l'*editio princeps* del 1535.

I classici antichi e l'importanza di una formazione interdisciplinare

L'analisi condotta della *prolusio* 1 del libro I rivela come la riflessione compiuta da padre Strada, pur riguardando nello specifico la formazione dell'oratore, possa essere ritenuta valida per altre figure professionali di ambito umanistico, implicitamente invitate ad acquisire una preparazione culturale il più possibile ampia e approfondita. Rientra in questo quadro l'alto numero di rinvii a testi classici di ogni genere, che il lettore colto è chiamato a comprendere e apprezzare. Si tratta di un elemento caratterizzante, ma sicuramente non esclusivo, delle *Proclusiones academicae*.

Un interessante termine di paragone quasi coevo è rappresentato dal trattato in cinque libri *Dell'arte storica* di Agostino Mascardi (1590-1640), che appare nel 1636 a Roma presso la stamperia di Giacomo Facciotti e guarda alle *Proclusiones* come a un modello fondamentale, sebbene non sia stato redatto anch'esso in prosa latina. L'autore, letterato nativo di Sarzana che studiò presso il Collegio Romano e fece parte della Compagnia di Gesù dal 1606 al 1617⁵⁸, mostra di condividere con Strada alcuni temi, tra cui l'elogio della verità in ambito storiografico e il valore della conservazione della memoria, e fa ugualmente riferimento a una nutrita gamma di fonti antiche, ivi comprese le opere dei filosofi greci. È soprattutto Aristotele a essere citato da Mascardi, come attesta questo passaggio del capitolo 1 del trattato I, finalizzato a definire l'origine e il contenuto della storia:

So per opinione di molti, il nome d'istoria tanto ampiamente diffondersi, che fu da Simplicio creduto haver molto propriamente parlato Aristotele, quando la dottrina dell'anima chiamò historia dell'anima: del qual detto rende più ragioni il Dandino, l'espositione di S. Tomaso, e d'Egidio in questa parte non approvando: onde altri si diero a credere di poter l'opere loro appellar historia degli animali, come il medesimo Aristotele, ed Eliano fra gli antichi; il Gesnero, il Salviano, e l'Aldrovando fra i nuovi; historia delle piante, come Teofrasto, e tanti

un'altra vedetta Miseno dà un segno col cavo / bronzo»); X 454-456: «utque leo, specula cum vidit ab alta / stare procul campis meditantem in proelia taurum, / advolat, haut alia est Turni venientis imago» (come un leone, allorché da un'altra vedetta ha intravisto / stare lontano nei campi un toro che a scontri si esercita, / piomba volando, non altra di Turno che viene è l'immagine»). Si cita da Publio Virgilio Marone, *Eneide*, traduzione e cura di A. Fo, note di F. Giannotti, Torino, Einaudi, 2012.

⁵⁸ Su Agostino Mascardi si veda la relativa voce di Eraldo Bellini nel *Dizionario biografico degli italiani* (vol. LXXI, 2008), insieme a E. Bellini, *Agostino Mascardi tra «ars poetica» e «ars historica»*, Milano, Vita e Pensiero, 2002.

altri: historia del mondo, come Plinio, e colui di chi è l'operetta del mondo ad Alessandro, che ad Aristotele vulgarmente s'ascrive; ma io nell'arte dell'historia, che tesso, intendo di quella sola, che contien le memorie delle azioni degli uomini; perché quella sola esser degna di cotal nome, l'uso comune, vero arbitro della favella, costantemente decide⁵⁹.

Per Agostino Mascardi la conoscenza della letteratura antica, compresa quella attribuibile all'ambito filosofico, è essenziale per circoscrivere, anche in termini contrastivi, il raggio d'azione della storia, il cui compito viene identificato con il contenere «le memorie delle azioni degli uomini». Mascardi ricorda sia il *De anima* aristotelico sia altri testi celebri, come il trattato di botanica di Teofrasto e la *Retorica ad Alessandro* attribuita ad Aristotele, ma composta con ogni probabilità da Anassimene di Lampsaco. Compagno altresì la *Natura degli animali* di Claudio Eliano e la *Naturalis historia* di Plinio il Vecchio. Insieme a tutte le altre opere menzionate, il *corpus* aristotelico è parte integrante di quella preparazione culturale che Mascardi considera un requisito imprescindibile per lo storico, colui che desidera «conservare ai posteri le azioni dei nostri maggiori»⁶⁰.

Analogamente, come si è avuto modo di notare, l'appello ai classici antichi, inclusi Platone e Aristotele, è utile a Famiano Strada per delineare un ritratto dell'intellettuale in grado di possedere competenze di storia, filosofia e letteratura, nonché uno stile di scrittura efficace e piacevole, in buona misura frutto dell'imitazione di quegli stessi modelli⁶¹. Se, ricollegandoci all'inizio del discorso, applichiamo questo principio alla τέχνη ῥητορικὴ, trattata nella *prolusio* 1 del libro I, ci rendiamo conto che l'educazione completa auspicata da padre Strada si accorda alla perfezione con quell'ideale culturale che Cicerone cercò di perseguire personalmente sin da giovane, oltre a indicarlo come attributo e obiettivo del perfetto oratore. È Licinio Crasso, il principale portavoce delle opinioni dell'autore nel *De oratore*, a definire i caratteri propri di chi eccelle in questo ambito, ponendo in risalto – spiega Francesca Boldrer – «l'opportunità di acquisire una cultura vasta e aperta a varie discipline, ovvero alle “*artes* degne di un uomo libero”, un'espressione che unisce significativamente cultura, etica e libertà»⁶². L'origine di questo ideale è ricondotta a Gaio Lucilio (180 ca.-102 a.C.), il poeta latino a cui si suole attribuire l'invenzione della satira (*de orat.* I 72):

Sed, ut solebat C. Lucilius saepe dicere, homo tibi subiratus, mihi propter eam ipsam causam minus quam volebat familiaris, sed tamen et doctus et

⁵⁹ *Dell'arte historica di Agostino Mascardi, trattati cinque. Coi sommarii di tutta l'opera estratti dal Sig. Girolamo Marcucci, e coi Privilegi di S. Santità e d'altri Principi*, in Roma, appresso G. Facciotti, MDCXXXVI, con Licenza de' Superiori, pp. 4-5.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 5.

⁶¹ Sui modelli antichi seguiti da padre Strada cfr. L. Claire, «*De ratione scribendae historiae*»: *modèles et contre-modèles antiques selon Famiano Strada*, in *Rhétorique, poétique et stylistique (Moyen Âge Renaissance)*, a cura di D. James-Raoul e A. Bouscharain, Pessac, Presses Universitaires de Bordeaux, 2014, pp. 119-129.

⁶² F. Boldrer, *Cicerone e l'approccio interdisciplinare. Introduzione*, in «Ciceroniana on line», 3, 2019, n. 2, pp. 281-287: 281.

perurbanus, sic sentio neminem esse in oratorum numero habendum, qui non sit omnibus iis artibus, quae sunt libero dignae, perpolitus; quibus ipsis si in dicendo non utimur, tamen apparet atque extat, utrum simus earum rudes an didicerimus⁶³.

Soltanto colui che padroneggia tutte le arti liberali può elevarsi al rango di valente oratore, essendo capace di trattare ogni argomento con maestria. Oltre a possedere tali competenze, l'oratore deve saperle usare con abilità e disinvoltura, facendo intendere di esserne dotato, ma agendo sempre con naturalezza e spontaneità. Soltanto così egli potrà aderire a quel modello di *humanitas* e *urbanitas* costituito dall'unione di preparazione culturale, garbo e raffinatezza, un codice di comportamento all'insegna del rispetto della forma e del vivere aristocratico che, mirabilmente incarnato dagli interlocutori del *De oratore*⁶⁴, troverà poi espressione teorica e precettistica nel *De officiis*.

Abstract: The orator and the philosopher. Relationships between various fields of knowledge in the 17th Century

Famiano Strada (1572-1649) was a Jesuit historian and writer who played an essential role in the Counter-Reformation period. This paper examines the representation of the perfect orator in the first book of his *Prolusiones academicae*, published in 1617 by Giacomo Mascardi in Rome. My primary focus is on the relationship between rhetoric and philosophy because the author drew inspiration from the works of Plato and Aristotle. Moreover, this article aims to shed light on further topics of interest, for example the importance of memory for the orator, the relationship between memory and intelligence, and the knowledge of various cultural fields. It is worth pointing out the author's knowledge of ancient sources, which include not only Plato and Aristotle, but also Latin literature, in particular Cicero and Quintilian.

⁶³ «Io ritengo, però, che le cose stiano esattamente come era solito spesso dire Gaio Lucilio, uomo un po' risentito nei tuoi confronti (proprio per questo i rapporti che avevamo erano meno stretti di quanto lui volesse), ma tuttavia colto e finissimo. Come lui, infatti, penso che chi non abbia raggiunto livelli altissimi di preparazione in tutte le arti liberali non sia da annoverare fra gli oratori. E se durante un discorso non ci si avvale delle conoscenze desunte da queste discipline, verrà fuori con ogni evidenza se ne siamo all'oscuro o se le abbiamo apprese».

⁶⁴ Cfr. E. Narducci, *Cicerone. La parola e la politica*, cit., p. 303: «Tatto e modi garbati sono una delle peculiarità più evidenti di questo dialogare; l'omogeneità sociale dei protagonisti del *De oratore* esclude, in linea di principio, la possibilità di conflitti personali, o di troppo profonde divergenze di opinioni; il tono della conversazione è quello di una reciproca, generale cortesia; tutti gli interlocutori sembrano implicitamente accettare la convenzione di non urtare l'altrui suscettibilità, o di non mettere in eccessiva difficoltà il *partner*. L'interrogazione "maieutica" o l'annientamento dialettico dell'avversario – che spesso caratterizzano in maniera distintiva il dialogo platonico – sarebbero risultati in contrasto con l'etichetta vigente tra i membri della classe dirigente romana, e avrebbero finito per nuocere al *decorum* e alla *auctoritas* del personaggio al quale è affidata la tesi "sconfitta"».