



Dipartimento di Scienze della Formazione

DOTTORATO DI RICERCA IN
CULTURA, EDUCAZIONE, COMUNICAZIONE

CICLO XXX

L'INSTITUTIONE DI ALESSANDRO PICCOLOMINI.
UN TESTO DELLA PEDAGOGIA CORTIGIANA
RINASCIMENTALE

Dottoranda

Maria Francesca D'Amante

Tutor

Prof. Francesco Mattei

INDICE

INTRODUZIONE

I. Il genere dell'*Institutio* tra Quattrocento e Cinquecento

1. Premessa al sistema educativo umanistico 5
2. Il modello formativo dell'*Institutio* 9
3. Morale antica e moderna nei trattati 15
4. *Perfettione, virtù e disciplina* nelle lettere dedicatorie 23

II. *L'huomo nato nobile*: ideali formativi dell'aristocrazia rinascimentale 27

1. Educare alla civile perfezione 35
2. Nobiltà e virtù 39
3. L'educazione dell'uomo nobile 43

III. *In città libera*: la città come *domus* delle virtù civili 53

1. In tempo di Repubblica 56
2. Una città virtuosa 61
3. Spazio e potere nella città ideale 67

Conclusioni. Temi e prospettive di una pedagogia della *vita activa*

1. La felicità dell'*homo come homo* 73
2. Delle discipline 77
3. Delle scienze morali e delle virtù 82

NOTA AL TESTO 84

DE LA INSTITUTIONE DI TUTTA LA VITA DELL'UOMO NATO NOBILE & IN CITTÀ LIBERA.	85
Libro Primo	101
Libro Secondo	121
Libro Terzo [selezione]	149
Libro Quarto	179
Libro Quinto	207
Libro Sesto [selezione]	241
Libro Settimo [selezione]	255
Libro Ottavo [selezione]	281
Libro Nono [selezione]	305
Libro Decimo [selezione]	317
 RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI	 331

INTRODUZIONE

I

Il genere dell'*Institutio* tra Quattrocento e Cinquecento

1) Premessa al sistema educativo umanistico

Nulla è più evidente del contrasto offerto dalle immagini che raffigurano il lavoro dell'intellettuale del Medioevo in confronto con quelle in cui appare l'umanista. Il primo è un professore sorpreso nel momento in cui insegna, circondato di allievi, assediato dai banchi nei quali si stringono gli ascoltatori. L'altro è un dotto solitario nel suo studio tranquillo. Nel primo caso abbiamo il tumulto delle scuole, la polvere delle aule; nel secondo un ambiente in cui tutto è ordine e bellezza, lusso, calma e voluttà¹.

Con queste parole Jacques Le Goff chiude il suo piccolo saggio su *Gli intellettuali nel Medioevo*, e ci offre una sintesi icastica di quello scarto che separò il lavoro degli studiosi medievali dall'impegno degli Umanisti.

Per arrivare a sottolineare le differenze peculiari tra queste due categorie di studiosi, partiamo da alcune considerazioni circa gli strumenti utilizzati nell'insegnamento e ci avviciniamo con sguardo storiografico all'educazione scolastica e parascolastica dell'Umanesimo. Vediamo che i testi scolastici medievali, come gli *Auctores octo*, il *Facetus* o anche il *Floretus*, lasciarono il posto agli autori antichi, ai classici e ad un interesse per l'educazione e per gli *studia humanitatis*, dominante nella cultura di quel tempo. La pedagogia medievale era basata sulla *lectio*, lettura e commento degli *auctores*; la lezione si sviluppava attraverso una tecnica che prevedeva la *quaestio* e la

¹ J. Le Goff, *Gli intellettuali nel Medioevo*, Milano, Mondadori, 1998, p. 168.

disputatio, secondo un'operazione esegetica che vedeva come oggetto del sapere ciò che hanno scritto gli autori². Cosa cambia sostanzialmente con l'approccio al sapere degli umanisti?

L'atteggiamento ermeneutico, l'esegesi volta a riavvolgere il nastro delle trame dei testi antichi, lascia il posto a un amore per l'autenticità, che non corrisponde alla passione prettamente accademica per una cultura antica e per le lingue morte, bensì alla formazione di una critica coscienza storica e di un'umanità morale e libera, ispirata a un'esperienza umana esemplare del passato. L'antichità divenne strumento e programma di educazione del nuovo uomo, ispirazione politica e impegno civile di libertà umana. Possiamo riassumere questo atteggiamento di rinascita come difesa delle lettere ovvero consapevolezza/volontà/intenzione di assumere il complesso delle opere antiche, storiche, filosofiche, scientifiche, come strumenti per dare agli uomini una formazione che li renda idonei ad una vita civile capace di ripetere la struttura delle libere repubbliche dell'antichità e che li metta in grado di riprendere nelle scienze e nelle arti quel cammino intrapreso dall'antichità e interrotto dal Medioevo³.

Venezia, Firenze, Ferrara, Milano, Padova ospitarono quei maestri che insegnarono gli *studia humanitatis* e si dedicassero, soprattutto nelle scuole più celebri, all'educazione dei figli delle famiglie aristocratiche, per la formazione della classe dirigente, inaugurando una scuola e una pedagogia lontane da quelle medievali; sulle letture degli autori antichi, in greco o in latino, nacquero dispute e contrasti, si delinearono meglio gli orientamenti nelle varie scienze. L'umanista è l'attivo mediatore di un sapere fatto di *humanae litterae* e *studia humanitatis*, utilizzando la scrittura e l'oralità, a scuola o in accademia⁴. Gli umanisti, con gli *studia humanitatis*, inserirono tra il primo avviamento agli studi e la preparazione universitaria, un momento essenziale della formazione umana, morale e politica: la nuova educazione si muoveva in direzione della vita attiva, della vita politica, perché doveva formare *liberaliter* l'uomo morale e civile. Con le esperienze e le riflessioni di Salutati, di Vergerio, di Bruni, venne elaborato un nuovo modello di educazione, improntata sulla vita civile, sulla vita politica, sulla morale.

Per Leonardo Bruni le *humanae litterae*, gli *studia humanitatis* realizzano la formazione integrale dell'uomo; tra gli insegnamenti morali con i quali si educa la vita umana hanno maggior valore quelli che concernono il governo degli Stati, discipline che insegnano la virtù civile e perseguono la felicità di tutti gli uomini⁵. E alla base di questa formazione vi è una ponderata scelta degli autori da

² E. Garin, *L'Educazione in Europa*, Roma-Bari, Laterza, 1976, pp. 58-61.

³ E. Garin, *Il pensiero pedagogico dello Umanesimo*, Firenze, Sansoni, 1958, Introduzione, p. XVIII.

⁴ A. Quondam, *Forma del vivere. L'etica del gentiluomo e i moralisti italiani*, Bologna, Il Mulino, 2010, p. 201.

⁵ E. Garin, *L'Umanesimo italiano*, Bari-Roma, Laterza, 1994, p. 52.

leggere, rigorosamente classici. Leggiamo nel *De studiis et litteris liber*, dedicato a Battista Malatesta:

Per giungere alla meta che ti propongo, credo anzitutto necessaria una conoscenza delle lettere, non limitata e dozzinale, ma vasta, minuta, accurata, profonda; senza la sua base nessuno può realizzare alcunché di elevato o di pregevole. Infatti chi ne sarà sprovvisto, non potrà né intendere a sufficienza gli scritti dei dotti, né sottrarsi al ridicolo se scriverà qualcosa. Per farsi questa cultura occorre certo una guida; ma un'efficacia molto maggiore è riposta nelle nostre cure diligenti. [...] la nostra cura diligente, credimi, val più di tutto. Essa sola ci manifesta, non soltanto le parole e le sillabe, ma i tropi, le figure, e tutto l'ornato e la bellezza dell'orazione. Essa ci forma e quasi ci educa; ci permette di apprendere molte cose che ben difficilmente possono essere insegnate dal maestro; suono, eleganza, leggiadria, bellezza. Il fondamento di questa diligente applicazione consiste nel badare a leggere solo libri scritti da autori latini di eccellenza indiscutibile, guardandoci dagli scrittori rozzi e sciatti come da una malattia del nostro ingegno. Infatti la lettura di cose mal scritte comunica i suoi difetti al lettore e ne deturpa la mente. Si tratta di una specie di cibo spirituale, di cui la mente si nutre e si sazia. Perciò, come chi ha cura dello stomaco, non gli porge qualunque vivanda, così, chi vuole conservare incontaminato l'animo, non gli concede qualunque lettura⁶.

Coluccio Salutati, insistendo sulla vita attiva, compie un'esaltazione degli *studia litterarum* in quanto strumento per diventare uomo completo, capace di armonizzare in una profonda unità cultura e vita morale. Vediamo anche in Maffeo Vegio come funga da perno la formazione basata sulle *litterae*, tanto che nei suoi scritti continue sono le esortazioni ai genitori ad istruire i figli nelle lettere e nelle arti liberali. Nel *De educatione liberorum et eorum claris moribus*, la precettistica formula pedagogica non fa che esaltare i benefici di questo tipo di educazione morale e letteraria:

[...] i genitori prestino tutta la loro attenzione e si concentrino sull'istruzione dei figli. Infatti, se per amor loro si volgono con tanta cura ansiosa ad accumular ricchezze e ad aumentare il patrimonio, quanto più dovranno darsi da fare per lasciar loro i tesori delle lettere e delle arti liberali, di gran lunga più nobili e preziosi. Queste offrono sicura grazia di stabilità; quelle sono ingannevoli, temporanee, fugaci. Le lettere, inoltre, a qualunque età, sono fonte di svago e di conforto... così i genitori offriranno ai figli ricchezze non vane e fugaci, ma tali che nessun assalto della sorte possa portarle via; ricchezze dell'anima e dell'intelligenza che non vengono meno in nessun frangente e che durano senza limiti di tempo [...]⁷

Come abbiamo già evidenziato, la strategia formativa orientata a una formazione integrale dell'uomo, venne sperimentata nelle scuole degli umanisti attraverso un *curriculum studiorum* che ha visto come suo privilegiato destinatario l'aristocrazia. A rivelarlo sono le tracce scritte di questi eruditi che svilupparono modelli educativi trascritti in opere pensate appositamente per i figli delle classi alte. Sebbene anche la nobiltà medievale avesse goduto di una letteratura *de regimine*

⁶ Traduzione di E. Garin, vedi *Il pensiero pedagogico dello Umanesimo*, op. cit., p. 149.

⁷ Ivi, p. 181.

principum, nel Rinascimento la produzione degli intellettuali nutrì abbondantemente questa bibliografia; gran parte dell'educazione umanistica è stata concepita per la nobiltà e ad essa indirizzata, elemento questo che ha inciso notevolmente sull'imponenza e sulla longevità del sistema educativo umanistico.

L'impianto formativo inaugurato dall'Umanesimo, nelle sue peculiari forme e nei suoi contenuti, attraverserà epoche e si reincarnerà in altre formule, dalla *Ratio Studiorum* dei Gesuiti al Liceo classico di Giovanni Gentile. È interessante a tal proposito la rilevazione di Rico, che individua nel legame che l'umanesimo ha intessuto con il potere la causa vincente della sua strategia:

in una prospettiva ampia, sulla *longue durée*, il trionfo supremo dell'umanesimo per più di tre secoli consiste nell'aver gettato le basi di un sistema educativo su cui si formano le *élites europees* (facendovi accedere non pochi uomini di origini modeste) e tutte le grandi figure che diedero vita all'età moderna. Naturalmente queste basi potevano essere gettate solo da chi avesse in mano le leve del potere. [...] l'umanesimo attecchì fuori d'Italia non perché Livio e Cicerone venissero nelle mani di più lettori, (come in effetti fu), né perché un erudito dietro l'altro li andassero adottando fino a farli diventare un "canone" predominante (cosa che forse mai giunse a verificarsi), ma piuttosto perché riuscì a conquistarsi un numero notevole di padrini generosi nelle alte sfere. Furono soprattutto questi ultimi a creare un terreno fertile e a fornire i mezzi necessari affinché le proposte degli umanisti si concretizzassero in pratiche e istituzioni di ampia ripercussione sociale; furono sempre loro a definire le coordinate che assicurarono continuità, coerenza e futuro all'azione degli esperti. [...] fu l'*establishment*, l'aristocrazia, a prestargli l'appoggio decisivo⁸.

Tanto costante e influente il suo marchio, che nell'affermazione della modernità si rintraccia l'iniziazione culturale di tradizione umanistica, maestra, tra l'altro, di una delle forme tipiche dei rapporti tra i poteri politici moderni, nella tensione ad un sistema sociale più razionale: nel Cinquecento gli intellettuali italiani attivi all'interno delle corti fornirono il modello sul quale si costituì la diplomazia professionale, strumento fondamentale per l'organizzazione politica degli stati moderni⁹. Alla fine del XV secolo, un rinnovamento culturale invase e coinvolse l'Europa: i luoghi in cui si sviluppò questo nuovo fermento furono le nuove scuole di arti liberali, le cancellerie e le corti.

Le scuole dell'umanesimo forniscono un indirizzo generale e integrale per la formazione umana, ampia e onnicomprensiva, del gentiluomo e del cittadino nato in *città libera* come del principe, principali figure sociali del Rinascimento e destinatari di molte opere sull'educazione. Gli umanisti, nella volontà di offrire una visione alternativa dell'educazione rispetto a quella medievale, scrissero trattati pedagogici in cui esaltavano le promesse del nuovo curriculum di studi emergente, insieme all'ideologia e ai fini degli studi umanistici.

⁸ F. Rico, *Il sogno dell'Umanesimo*, Torino, Einaudi, 1998, pp. 64-65.

⁹ C. Vasoli, *La cultura delle corti*, Rocca San Casciano, Cappelli, 1980, pp. 74-75

2) Il modello formativo dell'*Institutio*

Un'esclusiva apertura al mondo e quello sguardo attento alle consuetudini sociali e alla vita mondana in tutte le sue dimensioni, connota le scuole umanistiche, rivelando una straordinaria attenzione verso tutti gli aspetti della vita umana, privata e sociale. Esse curano ed esaltano la trasversalità dell'educazione ovvero gli spazi e i tempi alternativi, come i salotti e le accademie, innescando un circolo virtuoso insegnamento/apprendimento che ha come fine il saper vivere moralmente e civilmente.

I modelli formativi degli umanisti consentirono la realizzazione di una specifica operazione educativa, nel delineare l'identità degli studenti e degli insegnanti all'interno di un sistema culturale emerso dettagliatamente dai tanti discorsi testuali. In effetti, una delle forme tipiche della produzione letteraria degli umanisti è il trattato, sotto forma propria o di dialogo. Secondo Burckhardt:

Il secolo, che usciva dal medioevo, avea bisogno di molte questioni d'indole morale e filosofica di un organo intermediario tra esso e l'antichità, e quest'ufficio se l'appropriarono ora gli scrittori di trattati e di dialoghi. Molte cose che in questi ci sembrano luoghi comuni, erano per essi e pei loro contemporanei un modo nuovo di guardare certi argomenti, sui quali nessuno, dall'antichità in poi, s'era mai pronunciato, e a cui essi non erano pervenuti senza sforzo¹⁰.

Tra Quattrocento e Cinquecento, la preoccupazione degli umanisti per l'educazione fece sì che essi dedicarono la propria scrittura alla compilazione di manuali pedagogici per la *institutio* del giovane nobile.

Che cos'è un'*institutio*? Questo termine si riferisce ad un archetipo formativo che, tra Quattrocento e Cinquecento, fa da calco per i processi culturali dell'Europa moderna, nelle dinamiche della trasmissione dei saperi; e al percorso formativo che ne deriva, il cui soggetto protagonista è, il più delle volte, un nobile rampollo, in possesso di un distintivo codice d'onore. All'interno di una cultura, quella umanistico-rinascimentale, che cercava di esser il più possibile normativa, le strutture formative divennero lo strumento di normalizzazione per eccellenza, e i ceti che avevano maggior rilevanza sociale vennero assunti come rappresentanti e propagatori del suo sistema.

¹⁰J. Burckhardt, *La civiltà del Rinascimento*, Firenze, Sansoni, 1972, p. 221.

La cultura umanistica richiama l'attenzione dell'uomo alla vita terrena, alla socialità, alla mondanità, alla conversazione e alle relazioni, al comportamento, tanto da riuscire ad alimentare una grande quantità di testi precettistici che intendono ammaestrare l'uomo, traendo linfa dai grandi modelli del pensiero pedagogico-politico classico, con esplicito richiamo a Cicerone, alla concezione platonica espressa ne la *Repubblica* e poi nel *Politico*, oltre che all'Aristotele della *Politica* e dell' *Etica Nicomachea*, per stilare i modelli di classificazione delle virtù principesche.

Una delle peculiarità della cultura umanistica è la sua singolare capacità di aver fuso in un'unica strategia le tensioni politiche, quelle morali e quelle culturali, raggruppando sotto lo stesso segno obiettivi di matrice diversa. Gli scritti degli umanisti rivelano una forte attenzione politica nel perseguire il benessere dello Stato attraverso la formazione del principe e delle *élites*. La formazione dell'uomo è parte costitutiva della filosofia umanistica e la sua centralità determina la nascita di quella precettistica comportamentale che riempirà lo scaffale di letteratura morale del Quattro-Cinquecento, dove si collocano anche *Il Cortegiano* di Baldassarre Castiglione (1528) e il *Galateo* di Della Casa (1558), insieme a *La civil conversazione* di Stefano Guazzo (1574). Un illustre predecessore è il Petrarca, con il *De remediis utriusque fortunae*, trattato morale dedicato ad Azzo da Correggio e composto intorno al 1354.

La scuola umanistica, rispetto agli altri modelli, spicca in particolare per il suo essere pedagogizzante, dovuto al legame diretto con la forma dell' *institutio* come parte integrante del suo stesso programma. Come sostiene Quondam:

l'intreccio biunivoco tra *litterae* e *mores* è la ragione per cui gli umanisti si fanno anche, e in molti casi, soprattutto, istitutori e pedagoghi di giovani rampolli di nobili famiglie, o fondano e gestiscono scuole, già dai tempi di Vittorino da Feltre¹¹.

La letteratura educativo-morale del Quattro-Cinquecento è frutto di questo interesse degli eruditi attorno al tema dell'educazione dell'uomo, affrontato con un approccio moralizzante che unisce *litterae* e *mores*, basato su un rapporto allievo-maestro che esaltava l'autoformazione dell'allievo. Per comprenderne sensibilmente i caratteri e le peculiarità, è necessario rovistare nella trattatistica di questo periodo: il mittente, il destinatario, la forma discorsiva, il contesto culturale e politico, gli obiettivi formativi, la formula pedagogica (prescrittiva e normativa), la figura del precettore, il suo essere funzionale e performativa, la strategia enciclopedica e precettistica.

Il Quattrocento italiano fu infatti una fucina di testi sulla nuova educazione: tutti i grandi umanisti sentirono la necessità di esprimersi sul tema della formazione umana, essa divenne il punto essenziale di ogni dottrina, e siccome ognuno di essi parlava dell'uomo e della sua formazione, tutti scrissero sull'educazione. E per tutto il Cinquecento gli intellettuali proposero dei modelli di matrice umanistica; incarnarono ed imposero un ideale culturale che poi per secoli ha costituito il

¹¹ A. Quondam, *Forma del vivere*, op. cit., p. 41.

naturale modello delle aristocrazie europee che presero parte alla vita dei più alti centri di potere: un ideale “formale”, velocemente tramutatosi in puro formalismo cerimoniale, corrispondente alla mera osservanza di regole e principi comportamentali codificati¹². Non a caso tra i capolavori letterari di questa epoca vi sono trattati etico-pedagogici come Il *Libro del Cortegiano*, esemplare supremo dei libri di formazione, perché di forma si parla e la forma s’insegna, una forma che corrisponde alle qualità e ai comportamenti:

voi adunque mi richiedete ch’io scriva qual sia, al parer mio, la forma di Cortegiana più conveniente a gentilhommo che viva in corte de’ principi, per la quale egli possa e sappia perfettamente loro servire in ogni cosa ragionevole, acquistandone da essi grazia e dagli altri laude; in somma, di che sorte debba esser colui, che meriti chiamarsi perfetto cortegiano, tanto che cosa alcuna non gli manchi¹³.

E ancora, tra i più fortunati testi di educazione del Cinquecento, il capolavoro per eccellenza sulle buone maniere non può che essere annoverato tra i libri di formazione, nella fattispecie di formazione retorica, in cui il comportamento si fa discorso, retorica sociale. Ma il *savoir faire* che esso insegna è manifestazione gestuale e comportamentale di un gentiluomo virtuoso che elargisce la nobiltà personale, l’appartenenza ad un rango sociale elevato, osservando quel che si deve

per potere in comunicando, ed in usando con le genti, essere costumato e piacevole e di bella maniera; il che nondimeno è o virtù o cosa molto a virtù somigliante: e, comeché l’esser liberale o costante o magnanimo sia per sé senza alcun fallo più laudabil cosa e maggiore che non l’essere avenente e costumato¹⁴.

Un’opera che pone l’accento sulla distinzione in base al comportamento, ai segni estetici che si fanno semiotica all’interno di un dizionario delle buone maniere connessa alla morale; intreccia la *regula universalissima* della grazia con la logica della prima impressione.

Ma per arrivare al 1528, quando con la suddetta opera del Della Casa venne a consolidarsi il paradigma della *civilitas* connesso a quello dei *boni mores*, bisogna attraversare tante pagine che hanno raccontato il progressivo costituirsi del *modus educandi* degli umanisti come scuola e come metodo, come filosofia e come strumento pedagogico, a partire proprio dai sostenitori degli *studia humanitatis*. E come spiegava Vergerio al piccolo Ubertino da Carrara: «Liberalia igitur studia vocamus quae sunt homine libero digna».

¹² C. Vasoli, *op. cit.*, p. 76.

¹³ *Il Cortegiano del conte Baldessar Castiglione. Novamente stampato et con somma diligentia revisto, con la sua tavola di nuovo aggiunta*. In Vinegia: appresso Gabriel Giolito de Ferrari e fratelli, 1551, c. 1.

¹⁴ *Il Galateo di Messer Giovanni Della casa overo Trattato de costumi e modi che si debbono tenere o schifare nella comune conversatione. Con l’aggiunta della tavola fatta nuovamente dal Lapino. Appresso l’oratione del medesimo M. Giovanni a Carlo Quinto Imperatore sopra la restituzione di Piacenza*. In Fiorenza appresso i Giunti, 1578, car. 4, 4 r.

L'ideale degli *studia humanitatis* si affermava per educare il libero cittadino alla vita civile, in un contesto politico che vedeva le Signorie trasformarsi in Principati con l'emergere della monarchia. Questo cambiamento politico comportò naturalmente una risposta da parte del mondo degli intellettuali, così gli umanisti non tardarono ad occuparsi con molta energia e dedizione della formazione del principe: una educazione che punta su una libera formazione dell'uomo, che si propone come scopo la liberazione dell'uomo e il suo potenziamento, si impianta, d'altra parte, su una fiducia profonda nella natura, nella costituzione originaria degli esseri. La letteratura educativa assorbiva dunque questa pre-occupazione politica e, dopo Salutati e Bruni, si declinò nella scrittura cortigiana concependo la forma dell'*institutio principis* (tra cui il *De principe* di Pontano, *Il Principe* di Niccolò Machiavelli (1513), il *De liberis recte instituendis* di Jacopo Sadoletto (1534).

Occuparsi della formazione dell'aristocrazia nascente comportava la necessità di trovare dei mezzi che non solo non inibissero, ma che invece stimolassero e fortificassero tutte le risorse che caratterizzano la vocazione umana in un'umana società permettendo davvero "la institutione di tutta la vita dell'uomo nato nobile e in città libera": su queste basi il complesso di forme in cui si concretò il rinnovamento educativo dell'umanesimo¹⁵. E con queste parole di Eugenio Garin possiamo facilmente addentrarci nelle pagine scritte da questi autori e approfondire una categoria discorsiva/letteraria, destinata al principe e allo stato nobiliare.

Questo scavo ci mette di fronte alla cospicua presenza del termine *institutione*¹⁶ nei titoli dei trattati che riempiono gli scaffali della biblioteca umanistica del Quattro Cinquecento. Sebbene questa categoria fosse nata in seno alla cultura antica e mediolatina, in riferimento a molteplici saperi e discipline, in quella umanistico-rinascimentale si ripropone con connotati diversi, affermando, tra l'altro, la tradizione ininterrotta della *paideia*. Per fare qualche esempio: il *De institutione principis christiani* di Erasmo da Rotterdam (1516); di Belisario Acquaviva, *De instituendis liberis principum* (1519); di Juan Luis Vives il *De institutione foeminae christiana* (1524); di Lodovico Dolce, *Dialogo della istituzione delle donne*, (1524); di Giasone de Nores, *Breve istituzione dell'ottima repubblica, raccolta in gran parte da tutta la filosofia di Aristotile, quasi come una certa introduzione dell'etica, politica ed economica*; di Fausto da Longiano, *L'istituzione del figliuolo di un Principe dai X anni sino a quelli della discrezione*, 1542; di Mambrino Roseo, *Istituzione del principe christiano* (1543) traduzione dallo spagnolo del gesuita Antonio de Guevara; di Giovanni Michele Bruto, *La Institutione di una fanciulla nata nobilmente* (1555); di Piero Belmonte Ariminese, *L'Istituzione della sposa*.

¹⁵ E. Garin, *L'educazione in Europa*, op. cit., p. 78.

¹⁶ Nelle sue varianti del latino e del volgare compare come istituzione, come *institutio* e ancora *institutione*.

E al di là delle ricorrenze del termine nei titoli di questi testi, ciò che identifica la tradizione di *institutio* degli umanisti è la sua opzione strategica originaria che, come Quondam rileva¹⁷, risale alla *paideia* greca e alla supremazia del *dialogos* maieutico e precettistico, e da luogo alla *ratio* delle scuole di molti ordini religiosi nella seconda metà del Cinquecento.

È inoltre l'obiettivo del discorso a connotare il genere dell'*institutio*, e questo lo si rintraccia già nelle tavole degli argomenti, laddove sono presenti, e nelle maglie del tessuto discorsivo: sono testi che hanno in comune il referente, la struttura argomentativa, la funzione pedagogica, l'oggetto dell'insegnamento offerto. Ciascuno di questi testi è un libro di formazione, diretto ad un giovane nobile (come si evince dalla dedicatoria iniziale), che lo invita a dedicarsi allo studio e alla pratica delle buone maniere, delle virtù, della morale, dell'economica, della politica e delle lettere, fino all'acquisizione di quella seconda natura, tutta culturale e classicistica, che farà di lui un gentiluomo distinto e ben distinguibile: «Gli umanisti vincono: così, parlando al cavaliere guerriero, persuadendolo a mutarsi in gentiluomo, a impegnarsi con studio e fatica per acquisire quella seconda natura (tutta culturale: classicistica) che possa renderlo conforme tra conformi»¹⁸.

Nella *ratio* e nella forma, le *institutiones* collocate sugli scaffali della Biblioteca moderna offrono tutte la stessa gamma circoscritta di macrocategorie strutturali; sono pensate per i figli dei nobili e per i futuri membri della classe dirigente; hanno alla radice la scuola degli umanisti, delle *humane litterae*, e s'innestano sul modello archetipico della *Institutio oratoria* di Quintiliano, concependo in anticipo la tipologia di studente a cui si rivolgono¹⁹.

Da Vergerio alla *Ratio Studiorum*, si assiste al proliferare di un genere di libretti scritti per fornire una *institutio* distintiva ed esclusiva ai giovani di nobile famiglia, destinati a far parte delle *élites*. L'orditura di questi trattati è organizzata in vista di un utilizzo immediato ovvero di una comprensione diretta che non implichi l'ausilio di maestri e istitutori, bensì di una consultazione autonoma che la madre e il padre, e il giovane stesso poi, possano farne, configurandosi anche come strumenti di autoformazione.

La classe dei testi di *institutio* abbraccia l'intera cultura di Antico regime, di quella età moderna che attraverso il mestiere degli umanisti ha messo al centro della scena politica, sociale ed economica la funzione dell'educazione, come strumento imprescindibile e principale. E non per questo solo quella prettamente culturale, sebbene questi testi siano a volte strutturati come ordinamenti formativi e piani di studio; il loro statuto non deve essere confinato al contesto della scuola, in

¹⁷ A. Quondam, *Forma del vivere*, op. cit., p. 200.

¹⁸ A. Quondam, «*Formare con parole*»: *L'institutio del moderno gentiluomo*, in «History of education & children's literature», vol. I, n. I, 2006, p. 28.

¹⁹ Ivi, pp. 26-27.

quanto la volontà e la necessità di insegnare regole, precetti, comportamenti, modi e forme si estende all'intera gamma di esperienze e contesti di vita fondamentali per l'identità del gentiluomo. Essa infatti pertiene all'intero universo culturale dell'"uomo moderno", quello che sperimenta il potere della civiltà e della civilizzazione, oltre al dovere di esprimere la propria appartenenza sociale.

Questa è la ragione per cui si tratta di testi che raccolgono insegnamenti circa la politica, l'economia, la conversazione, la vita coniugale, la vita familiare, la virtù, l'amicizia, e tanti altri importanti temi per insegnare a vivere moralmente e civilmente. E perché l'esortazione alla vita morale e civile risulti efficace, e quindi faccia presa sulla nobile famiglia e sul figlio, viene corredata di un'appetibile ricompensa, nella maggioranza dei casi consistente nella felicità suprema dell'uomo e nella sua perfezione. È proprio quella felicità terrena che il Piccolomini prospetta al piccolo Alessandro Colombini, e ancor prima a sua madre, una vita felice all'insegna dell'onore e della virtù: «dovend'io in quest'opra formare un huom felice, mostrandogli la via di venire a l'ultima sua perfettione, è forza che prima vi dimostri, al quanto in universale, qual sia questa felicità e da chi proceda, e in che consista»²⁰.

Nei testi d'*institutio* il letterato parla con il suo interlocutore in forma diretta, quasi epistolare; si rivolge al fanciullo (in alcuni casi alla madre o al padre) invitandolo alla conquista dell'*habitus*, attraverso lo studio, l'educazione, le buone maniere:

«Per laqual cosa (bellissima Madonna LAUDOMIA) amando io con tutto l'animo Alessandro figlio vostro, al cui battesimo, pochi mesi sono, sendo egli sostenuto in mio nome, fui testimon de la sua salute: mi è paruto far cosa degna de l'amor ch'io gli porto, e de la servitù ch'io tengho con voi, da che tanta vostra bellezza mi fe cognoscer la virtù vostra: a raccorre con ogni diligenza il succo di tutto quel che Platone e Aristotele han scritto di queste scientie, che morali si chiamano: ne le quali per assai buona parte del tempo esercitato mi sono: e quasi in modo d'introduction ridurlo, donde quasi da uno specchio, poss'egli d'anno in anno pigliar norma al'attioni sue: mostrandogli con somma facilità, minutamente di passo in passo, qual debbi esser la vita sua, quali essercitij, quali operationi, quali studij, quai modi di conversare, e finalmente qual debbi esser ogni gesto e parola sua, per potere ottenere con agevolezza, quella felicità che in questo mondo si puote havere».²¹

Il Piccolomini con la mappa del suo trattato fornisce al destinatario una scrupolosa ricetta pedagogica che contempla gli ingredienti del tipico *format* umanistico rinascimentale:

²⁰ *De la institutione di tutta la vita dell'homo nato nobile e in città libera. Libri X in lingua toscana dove peripateticamente e platonicamente intorno a le cose dell'Ethica, Iconomica e parte de la Politica è raccolta la somma di quanto principalmente può concorrere a la perfetta e felice vita di quello. Composti dal S. Alessandro Piccolomini, a beneficio del nobilissimo fanciullino Alessandro Colombini, pochi giorni innanzi nato; figlio de la immortale Mad. Laudomia Forteguerra. Al quale (havendolo egli sostenuto a battesimo) secondo l'usanza dei compari, dei detti Libri fa dono, Venetijs, per Hyeronimun Scotum, 1542, c. 4 r.*

²¹ *Ibid.*

dall'istruzione letteraria alle esercitazioni corporali, dalla divisione della Filosofia alle scienze morali, dalla dialettica alle virtù, dai costumi della nobiltà alla giustizia, dall'amicizia all'amore. Ed è questo del Piccolomini un trattato esemplare per poter rilevare i fattori costitutivi di questo genere letterario: è un'opera concepita con evidente scrupolosità, che presenta un assetto argomentativo molto ben strutturato nelle sue precise fasi formative, ognuna delle quali rappresenta un significativo e ben ragionato momento di formazione, supportato da tesi filosofiche che legittimano ed avvalorano le minuziose tabelle di marcia, le lezioni e i precetti consegnati al figlio di Laudomia Forteguerra.

3) Morale antica e moderna nei trattati

Tra le cose che distinguono la forma dell'*institutio* moderna vi è la proposta di un'educazione di stampo principalmente morale e civile, più che letteraria. O meglio, rispetto alle forme di *institutio* comparse nei secoli precedenti, quella pensata dagli eruditi del Quattrocento e del Cinquecento, si distingue per il suo essere in ogni caso un esempio di civilizzazione²², e per civilizzare si serve di una particolare filosofia morale, ad un tempo espressione di *paideia* e di *politeia*. I moralisti del Rinascimento sono intellettuali che elaborano la concezione dell'uomo nuovo, e lo fanno esaltando il compito della filosofia morale ed esigendo uno strumento efficace che altro non è se non pedagogia. Essi si fanno pedagogisti: nella riflessione sull'individuo e quindi sull'edificazione dell'uomo, nella riflessione sociale e quindi l'esaltazione del cittadino, dello Stato, della politica. La cultura umanistica sollecita le tendenze più nobili dell'uomo, e concepisce l'uomo come natura nobile alla quale convengono la dignità morale e la fama.

I libretti dei moralisti italiani che si prefiggono di educare la gioventù ad una forma del vivere distintiva, perché costumata e caratterizzante, si servono tutti delle stesse componenti strutturali per programmare e sviluppare quel sistema pedagogico che avrà tanto successo nella storia dell'educazione occidentale. Radunando le carte di quelli più influenti sulla costituzione del genere, distinguiamo gli elementi peculiari di questa tipologia discorsiva moralizzante: il sistema citazionale, che si nutre dei *loci communes* e attinge sempre agli autori classici; l'impianto argomentativo basato sul ricorso alla molteplicità delle fonti antiche, esibite e dissimulate; la delimitazione della filosofia morale in filosofia della prassi, tipicamente aristotelica, utile ad una vita vissuta virtuosamente e civilmente, una sapienza pratica e spendibile nell'esperienza quotidiana, attraverso comportamenti adeguati al mondo in cui si vive, e autodisciplinante perché

²² E per civilizzazione intendiamo quel processo di mutamento del comportamento e della sensibilità degli uomini in una precisa direzione che muove inevitabilmente da un modello educativo.

ben osservante delle regole e delle convenzioni; lo stile espositivo che si serve di dialoghi, aforismi, digressioni, novelle, ricordi. Con espressione cortigiana, diciamo che questa etica proposta si configura come sapienza civile di unirsi insieme nelle città e saper vivere moralmente.

Inoltre, convenendo con Amedeo Quondam, asseriamo che da Petrarca in poi la biblioteca morale di Antico regime insegna un'etica aristocratica, di conseguenza volutamente distintiva e specialistica.

Nella prima metà del Cinquecento venne pubblicata l'opera letteraria che s'impose come prototipo di tutta una serie di modelli letterari tra cui molto probabilmente la nuova *institutio* volgare. Il *Libro del Cortegiano* di Castiglione sembra possedere gli elementi che dalla sua uscita e per tutto il Cinquecento ritroviamo in tutta la sezione di libri scritti per l'educazione del nobile, che elargiscono un modello culturale imperniato sulle buone maniere, sugli studi liberali, sul costume aristocratico. Baldassarre è uno dei primi a tracciare un ritratto nitido del suo ascoltatore diretto, non lasciando spazio alcuno ad equivoci e anzi, sottolineando con chiarezza "la sua fisionomia":

voglio adunque che questo nostro cortegiano sia nato nobile e di generosa famiglia; perché molto men si disdice ad un ignobile mancar di far operazioni virtuose, che ad uno nobile, il qual se desvia dal camino dei suoi antecessori, macula il nome della famiglia e non solamente non acquista, ma perde il già acquistato; perché la nobiltà è quasi una chiara lampa, che manifesta e fa veder l'opere bone e le male ed accende e sprona alla virtù così col timor d'infamia, come ancor con la speranza di laude; e non scoprendo questo splendor di nobiltà l'opere degli ignobili, essi mancano dello stimolo e del timore di quella infamia, né par loro d'esser obligati passar più avanti di quello che fatto abbiano i suoi antecessori; ed ai nobili par biasimo non giunger almeno al termine da sui primi mostratogli²³.

Le *institutiones* che vengono scritte per i figli delle nobili famiglie, si propongono come uno strumento di supremo decoro per la nobiltà di questi giovani, prefigurando loro un percorso di formazione in assoluta sintonia con il loro essere distinti, e trascinandoli nella contea delle *humanae litterae* dove vigono le regole di una cultura che fa sistema.

Gli umanisti pensano di rivolgersi direttamente ad un destinatario nominato nel prologo del loro testo, e in forma quasi epistolare dialogano con questi esponendo loro, con estrema cura e minuzia, ogni passo di quel curriculum che vanno a proporre, in forma personalizzata, al futuro gentiluomo, principe o comunque uomo politico. Le motivazioni per accettare una tale proposta sono ben esposte da ciascun autore, ben argomentate e ornate di elogi e sollecitazioni; la modalità discorsiva e argomentativa è essa stessa formativa in quanto legata alla trasmissione di competenze retoriche e dialettiche; inoltre, il linguaggio è quasi sempre persuasivo perché finalizzato alla divulgazione di

²³ B. Castiglione, *Il libro del cortegiano*, Garzanti, Milano 2011, p. 39.

un prodotto culturale che deve prendere piede il più possibile e penetrare nel processo in-naturale di evoluzione individuale del nobile. Infatti diventare un *vir bonus dicendi peritus* ha un prezzo che corrisponde al tempo, all'energia e alla volontà impiegati nel mutare la propria natura assumendo le sembianze di un uomo ben costumato, morale e virtuoso. Le figure che ruotano attorno all'educazione del fanciullo in questione sono ogni volta le medesime, la balia, la nutrice, il precettore e i genitori naturalmente; gli insegnamenti offerti sono scanditi in fasi ben precise e legittimati dalle voci autentiche di fonti antiche, infatti alla base di ciascuno di questi testi vi sono autori greci, in particolare Platone e Aristotele, adottati come garanti di una *paideia* che rinasce per i nobili rampolli delle città italiane. Con questi trattati si fa largo una *magna moralia* frutto di una filosofia che molto spesso incrocia l'idealismo platonico e la vita pratica aristotelica, avendo come *Leitmotiv* la virtù e i suoi benefici per la vita umana.

Nel complesso bibliografico dell'Italia delle Cinquecentine, è molto facile dunque rilevare la densità di una tipologia libraria che diffonde il manifesto umanista dell'educazione, e lo fa su misura per ognuno dei destinatari prediletti, perché ogni educazione sia un dono individuale. Per fare solo alcuni esempi pertinenti: Leonardo Bruni dedica il *De studiis et litteris liber*, composto tra il 1422 e il 1429, «ad dominam Baptistam de Malatestis» moglie di Galeazzo; Enea Silvio Piccolomini indirizza a Ladislao re di Boemia l'epistola *De liberorum educatione*; Antonio de Ferrariis, il Galateo, dedica il *De educatione*, composto nel 1505, a Crisostomo Colonna, precettore di Ferrante d'Aragona duca di Calabria; il marchese Belisario Acquaviva dedica il *De instituendis liberis principum* al cardinale Francesco Remolins, reggente del Regno di Napoli tra il 1511 e il 1513; Erasmo da Rotterdam dedica, nel 1516, il *De institutione principis christiani* al giovane Carlo, futuro imperatore; Juan Luis Vives nel 1524 dedica il *De institutione foeminae christianae* a Caterina d'Aragona regina d'Inghilterra.

Per iniziare a sfogliare questi testi, partiamo dal trattato che secondo molti studiosi ha dato il via alla nuova tradizione dei discorsi di *institutio* della moderna pedagogia, diretta alla formazione del principe e della futura classe dirigente. L'archetipo testuale di questo genere è generalmente considerato essere il *De ingenuis moribus et liberalibus studiis adolescentiae*, scritto da Pier Paolo Vergerio, tra il 1400 e il 1402, per il figlio di Francesco Novello e di Taddea d'Este, Ubertino da Carrara. Un testo che tratta, appunto, dei nobili costumi e degli studi liberali convenienti ai giovani, rivelando per la prima volta tutti gli elementi necessari che poi ritroveremo nei trattati successivi afferenti a questa classe letteraria.

Per iniziare, è il problema dell'onomastica ad emergere nella dedicatoria ovvero l'attenzione alla scelta del nome da dare al figlio, un'esigenza che emerge in tutti i testi che prenderemo in esame: i

padri devono dare ai figliuoli un nome *honestus*, perché questo è il primo segno distintivo della loro appartenenza, punto di partenza per la formazione dell'identità culturale del nobile. Avviato alla buona educazione dalla tenera età, il giovane nobile è destinato ad un percorso di formazione basato sulla *virtus* e sull'*honestas*, che acquisterà con l'aiuto della guida di un esperto pedagogo.

Vergerio introduce dei principi pedagogici che diverranno i *topoi* della tradizione umanistica, di questi discorsi pedagogici che ci interessano qui. In particolare è la *virtus* il perno su cui vengono intessuti i dialoghi pedagogici degli umanisti con i giovani nobili: solo grazie ad un comportamento quotidianamente virtuoso l'uomo può contrastare la fortuna e vivere bene.

L'economia della virtù e dell'onore è uno dei capisaldi di questa tradizione pedagogica, lo ritroviamo puntualmente in tutti gli autori che s'inseriscono in questo filone. Chiara è l'esaltazione della *mediocritas*: l'educazione alla misura permea lo spirito e la condotta del giovane nobile e fa del "giusto mezzo" l'imprinting della sua forma funzionale²⁴. Il nobile, più di chiunque altro, deve dare un'evidente dimostrazione di questo *modus vivendi*, lo possiamo evidenziare con questo passo: «Quae cum in omnibus apte sedeant, tum vero in principibus et eorum liberis speciosa videntur et notantur in iis maxime, in quorum moribus atque omni vita facilitas quidem amari solet, gravitas vero laudari»²⁵.

La seconda parte, dedicata agli *studia liberalia*, o anche *bonae artes, praeclara studia, rectis studiis bonisque artibus*, le discipline più nobili che si possono insegnare, è chiaramente diretta alla nobiltà, all'uomo che libero e sciolto da vincoli di dipendenza, può dedicarsi alle pratiche della virtù e della sapienza, che elevano il corpo e l'animo alla perfezione e quindi conducano all'onore e alla gloria. Solo gli studi liberali danno valore e consistenza alla vita, che si praticano attraverso, *disciplina, doctrina e scientia*; Vergerio promuove questi studi cercando di convincere i genitori del fatto che nessun dono più grande possono fare ai propri figli di un'educazione nelle arti liberali. Ma a capo di tutta l'educazione c'è una necessità che da qui in poi andrà a caratterizzare la *ratio studiorum* umanista: essa esige un metodo di studio ordinato che abbracci l'intero sistema delle varie discipline, che consiste nel limitare una curiosità iperattiva, procedere per gradi e sistematicamente, distribuire razionalmente il tempo, concedere riposo e cambiare gli argomenti, stimolare la discussione e il colloquio, muovere il pensiero critico²⁶. Malgrado la mancanza di un piano di studio strutturato, l'aspetto importante è che vengono enumerate, secondo il loro valore educativo, tutte le discipline utili alla formazione del giovane e del cittadino richiamando i modelli

²⁴ A. Quondam, *Forma del vivere*, op. cit., pp. 311-312.

²⁵ *De ingenuis moribus et liberalibus studiis adolescentiae* (P. Vergerio), vedi E. Garin, *La educazione umanistica in Italia*, Bari-Roma, Laterza 1964.

²⁶ E. Garin, *L'educazione in Europa*, op. cit., p. 120.

di Sparta e di Roma, integrando le lettere, la scienza civile, la musica, la poesia, le scienze matematiche, le scienze naturali, l'astronomia. L'aspetto interessante che emerge è proprio la visione integrale del sapere e la relazione tra tutte le discipline che compongono lo scibile, la naturale interconnessione. Come tutti gli umanisti Vergerio nella volontà di formare l'uomo politico, il principe, concepisce la cultura e la vita cittadina all'interno di un legame indissolubile e ispirandosi alla vita civile di Firenze stila un modello educativo per i giovani figli delle nuove classi dirigenti.

Più in là, nel 1516 a Basilea, per Froben, apparve l'*Institutio principis christiani*, scritta da Erasmo da Rotterdam. Questo trattato si presenta come un libro di consigli, adunati in forma di aforismi per alleggerire la lettura; il suo ragionamento attinge al serbatoio del passato, rispolverando Platone, Aristotele, Seneca e Plutarco, e gravita attorno alle Leggi e alla Repubblica di Platone, con riferimenti alla Politica di Aristotele. Questa opera s'inserisce nella tradizione degli *specula principis* e propone un modello platonico di educazione politica che tiene ben distinte la condotta del *princeps* da quella del *vulgus*, perché la cosa fondamentale è l'educazione morale del principe dalle quale potrà discendere l'equilibrio di tutto il resto: «come se lo specchio riproducesse il proprio potere riflettente, estendendosi oltre la figura del sovrano e propagandosi, mediante la moltiplicazione di un *exemplum* morale, contagiando virtuosamente un'intera comunità sociale e politica»²⁷.

Ma se nel Quattrocento la nobiltà non era molto ricettiva alle lettere, l'iniziativa degli umanisti dovette fare i conti con questo aspetto, cercando una strategia culturale e sociale individuata nella lingua volgare. Nella seconda metà del Quattrocento infatti il volgare si diffonde come lingua letteraria e va ad affiancare la scrittura in latino. Lo stesso comparire della stampa fa sì che il libro s'imponga come strumento di formazione e, col crescere dell'alfabetizzazione, appaia sempre più facile da utilizzare autonomamente.

L'esigenza, al contempo pratica filosofica, di funzionali modelli culturali di riferimento, unita all'affermazione crescente del volgare e alla consapevolezza di rivolgersi a un pubblico più ampio, favoriscono la nascita e lo sviluppo della trattatistica sul comportamento civile. Nel primo Cinquecento, in particolare, come si può evincere entrando nella *Biblioteca dell'eloquenza* di Giusto Fontanini, furono dati alle stampe numerosissimi testi che affollano lo scaffale delle *Institutiones*. Il boom editoriale per il genere pedagogico-morale toccò l'apice nella metà del secolo; molti di questi libretti chiariscono già nel titolo il loro obiettivo, altri lo esprimono nella forma e nei contenuti. Della Biblioteca del Fontanini sono interessanti ai fini del nostro studio i due

²⁷ M. Giosi, *La tradizione degli specula principum e la Institutio principis christiani di Erasmo da Rotterdam*, in «Educazione. Giornale di pedagogia critica», vol. 5, n. 2, Roma, Anicia, 2016, pp. 1-37: p. 20.

capi, Morale e Civile, della classe di Filosofia²⁸. Si può notare dai titoli che questi trattati sono accomunati dalla trattazione di tematiche proprie dei grandi classici, come l'Etica di Aristotele, la filosofia di Plutarco, Senofonte, Epitteto, e riutilizzate per trattazioni manualistiche sul comportamento da tenere in varie condizioni sociali ed esistenziali. Per cui troviamo la precettistica per la vedova, quella per la sposa, quella per il padre di famiglia, quella per i figli ai quali vengono dirette esortazioni in forma di *Dialogo* o di *Ragionamento* o anche di *Ricordi*, volte al perseguimento di una condotta morale ben delineata che il più delle volte consiste nel modello virtuoso frutto della moderna rielaborazione delle virtù cardinali.

In questa classe di Filosofia Morale il Fontanini annovera anche il trattato di Alessandro Piccolomini, *La Institutione di tutta la vita de l'homo nato nobile e in città libera*, per accompagnare l'educazione e l'istruzione del piccolo Alessandro Colombini, figlio dell'omonimo padre e della letterata Laudomia Forteguerra, pubblicata da Ottaviano Scotto nel 1542.

²⁸ Alcuni dei titoli più significativi che incontriamo nel capo di Filosofia morale: *Ricordi* di Monsignor Saba da Castiglione, Cavalier Gerosolimitano, in Venezia per Paolo Gerardo 1560; *Il Diamerone* di Valerio Marcellino, *ove si mostra la morte non esser quel male, che il senso si persuade, con una lettera ovvero discorso intorno alla lingua volgare*, in Vinegia presso il Giolito 1565; *Le Azioni morali* del Conte Giulio Landi, in Vinegia presso i Gioliti 1564; *Avvertimenti morali* del Muzio, in Venezia per Val vassori 1571; *La Leonora, Ragionamento di Giuseppe Betussi sopra la vera bellezza*, in Lucca presso il Busdrago 1557; *Dell'educazione Cristiana de' figliuoli libri III*, di Silvio Antoniano (di poi Cardinale) a istanza del Cardinal di Santa Prassede Arcivescovo di Milano (San Carlo Borromeo), in Verona per Bastian delle donne 1584; *Dialogo del Matrimonio e della vita vedovile*, di Bernardo Trotti, in Torino presso il Bevilacqua 1580; *Della Bella donna di Federigo Luigini da Udine* (libro pubblicato da Girolamo Ruscelli) in Venezia per Plinio Pietrasanta 1554; *La Donna di Corte* di Lodovico Domenichi, in Lucca presso il Busdrago 1564; Lodovico Domenichi, *La Nobiltà delle donne*, in Vinegia pel Giolito 1554; *Dialogo della istituzione delle donne*, di Lodovico Dolce, in Vinegia presso il Giolito 1547; *I Ritratti* (di donne d'Italia), in Roma per Lodovico Arrighi 1524; *Epistola della vita che dee tenere una donna vedova*, di Giangiorgio Trissino, in Roma per Lodovico Vicentino 1524; *Gli Esempi della virtù delle donne del Gavalier Cornelio Lanci*, in Firenze per Francesco Tosi 1590; *Reggimento del Padre di famiglia* di Francesco Tommasi, in Firenze per Giorgio Marescotti 1580; *Degli Ufcj, e de costumi de' giovani*, libri IV, di Orazio Lombardelli, in Firenze presso il Marescotti 1585; Orazio Lombardelli, *Della Tranquillità dell'animo*, sopra il Dialogo di Florenzio Voluseno metafrase, in Siena per Luca Bonetti 1574; *Della vera Tranquillità dell'animo*, d'Isabella Sforza, in Venezia presso Aldo 1544; *Dialoghi dell'Amicizia* di Lionardo Salviati, in Firenze per li Giunti 1564; *Ragionamento di Annibal Guasco a Lavinia sua figliuola della maniera del governarsi ella in corte andandovi per Dama*, in Torino per li Bevilacqua 1586; *L'Istituzione della sposa del Cavalier Piero Belmonte Ariminese*, in Roma presso il Gigliotto 1587; *Gli Ornamenti della Gentildonna vedova di Giulio Cesare Gabei*, in Venezia per Cristoforo Zannetti 1574; *Dell'Ingratitudine, ragionamenti III*, di Giuseppe Orologi, in Venezia pel Giolito 1562; *Trattato della Vita sobria del magnifico M. Luigi Cornaro nobile Viniziano*, in Padova per Grazioso Percacino 1558; *L'Etica di Aristotile*, tradotta in volgar Fiorentino da Bernardo Segni, in Firenze per Lorenzo Torrentino 1550; *L'Etica di Aristotile a Nicomaco*, ridotta in modo di parafrase da Antonio Scaino con varie annotazioni sopra diversi dubbj, in Roma, per Giuseppe degli Angeli 1574; *L'Arte di corregger la vita umana*, scritta da Epitteto filosofo, comentata da Simplicio e tradotta da Matteo Franceschi Veneziano, in Venezia per Francesco Ziletti 1583; *La Morale Filosofia di Epitteto e di Aristotile con Plutarco dell'amor de' genitori verso i figliuoli*, di Greco ridotta in volgare da Giulio Ballino, in Venezia, pel Valvassori 1565; *Opere morali di Senofonte*, tradotte da Lodovico Domenichi, in Vinegia presso il Giolito 1567; *Opere morali di Plutarco* (il Convito de' VII savj, del lodare se stesso senza biasimo, e della garrulità) tradotte da Lodovico Domenichi, in Lucca per Vincenzio Busdrago 1560; *Apottemmi*, tradotti in lingua Toscana da Ciani Bernardo Gualandi, in Venezia presso il Giolito 1567; *Apottemmi*, raccolti da Erasmo, e tradotti dal Fausto da Longiano, in Venezia presso il Valgrisi 1546; *Il Lelio*, dialogo di Cicerone dell'Amicizia, tradotto in lingua Toscana da Orazio Cardaneto, in Fiorenza per Lorenzo Torrentino 1560.

Piccolomini spicca nella moltitudine bibliografica delle cinquecentine pedagogiche per la sua vivace attività di letterato e di professore di filosofia all'Accademia degli Infiammati di Padova²⁹, per l'architettura dell'opera stessa che presenta una tavola degli argomenti copiosa e consistente, per la sua caparbia intenzione umanistica che si concretizza in una sintesi pedagogica tra Aristotele e Platone scritta per «un uomo nato nobile e in città libera».

un'Opera Morale divisa in X Libri, dove era la somma di tutto quel che così Aristotele, come Platone, de la prima e seconda parte de le Morali, lungamente hanno scritto. [...] Nei quali X Libri, s'instituiva la vera, honorata, e felice vita d'un Gentilomo nato Nobile, e in Città libera, fin da'l principio de le sue fascie, istituendolo d'anno in anno in che essercitio, operatione, o scientia, e con che maniera por si debba di mano in mano³⁰.

È sicuramente un'opera paradigmatica rispetto alla categoria di *institutio* che stiamo analizzando, e se messa a confronto con altre opere simili — come faremo — si vedrà che in essa confluiscono alcuni orientamenti costitutivi del modello classicista, stilato per ottenere e procurare «la civile perfezione» dell'uomo nobile.

Per prima cosa, come ogni discorso etico che si rispetti, quello del Piccolomini verte attorno al raggiungimento della felicità: come ogni testo della biblioteca morale del Cinquecento, anche questa *Institutione* ha come *fil rouge* la felicità — civile, pratica, etica ed estetica — attorno alla quale gravitano le forme di comportamento, la creanza, la virtù, la perfezione, la disciplina, l'onore. E nel segno della felicità, Piccolomini raccoglie molte topiche classicistiche per fornire al neonato nobile tutto quanto conviene ad una «forma del vivere» virtuosa, morale e civile.

Il primo e fondamentale dispositivo per una vita nobile sono le virtù che si apprendono con le discipline morali: sin dal *prohemio* Piccolomini chiarisce a Madonna Laudomia la sua intenzione di far cosa buona «a raccorre con ogni diligenza il succo di tutto quel che Platone e Aristotele hanno scritto di queste scientie, che morali si chiamano»³¹. Il modello proposto dal professore senese è un esemplare pedagogico dell'Umanesimo civile, per il quale la politica, l'etica, l'economica, si esprimono in una correlazione organica sotto la stessa norma e sotto la stessa tensione moralizzante e civilizzante.

Se il Piccolomini intende «in quest'opra formare un'huom felice, mostrandogli la via di venire a l'ultima sua perfettione»³², è la *somma felicità*, come bene supremo, a declinare l'intero discorso morale. Si tratta di una felicità civile, come fine ultimo dell'uomo, aristotelicamente parlando, «così speculativa come pratica, che sia possibile di possedersi vivendo». Di questa nel primo libro egli

²⁹ L'Accademia degli Infiammati di Padova fu fondata nel 1540 da Leone Orsini, si proponeva di stabilire la vera e naturale idea di scrivere “compiutamente” in prosa e versi in volgare, su temi letterari e filosofici.

³⁰ *De la institutione di tutta la vita...*, *op. cit.*, Presentazione dell'editore (Ottaviano Scotto).

³¹ Ivi, Prohemio.

³² Ivi., c. 4r.

parla, chiarendo in che cosa essa consista ovvero in «operar secondo la virtù in vita perfetta», una vita terrena, civile e attiva, un modello classico e un ideale umanistico figlio del modello di educazione racchiuso nell'*Etica Nicomachea*.

Un uomo terreno, politico, sociale, civile e ben costumato è quello che il Piccolomini esalta ed è per questo uomo che scrive il suo trattato pedagogico, per indurlo a conseguire la virtù e la felicità: «Gli porrò dunque innanz'una via, che securamente lo guidi sì, che honoratissimo e felicissimo viva il corso de gli anni suoi»³³. La virtù non può svilupparsi senza l'ausilio della cultura e, a seguito di un preciso insegnamento, essa prelude ad una specifica forma umana che, per essere raggiunta, richiede una norma indispensabile al conseguimento della perfezione e dunque della felicità suprema. La *perfettione* è frutto dell'istruzione filosofica e di un'educazione che fornisce gli strumenti per vivere una felice vita terrena, perché la felicità è umana, terrena e civile. Una giusta educazione renderà l'uomo cosciente della sua condizione e gli farà comprendere che solo attraverso la partecipazione attiva al contesto etico, familiare e civile in cui vive potrà essere perfetto e felice³⁴. La felicità è il fine di tutte le azioni ed è pertanto qualcosa di perfetto e di autosufficiente: «questa tal'humana felicità, non consiste in altro che ne la propria operation de l'homo, secondo la virtù in vita perfetta»³⁵. Il discorso etico del trattato viene ad articolarsi tutto attorno al conseguimento della felicità umana; è il segreto per raggiungerla, il dono consegnato dal Piccolomini al fanciullo. Una vita che persegua l'onore è una vita all'insegna delle virtù, queste sono frutto delle morali discipline e «le honoratissime scientie donde s'impari la via de le virtù e de i buoni costumi, che ne guidino a la felicità che ne potria far beati»³⁶.

Ad emergere sono i più caratteristici paradigmi e capisaldi dell'etica classicistica: la virtù, la disciplina e l'autodisciplina, l'educazione precettistica, la figura della madre istitutrice, quella del *paterfamilias*, l'etica e la morale. Le scienze morali, e ciò che di esse hanno scritto Platone e Aristotele, sono il contenuto della pedagogia piccolominiana, sviluppata in un compendio didascalico che accompagna la formazione intera del ragazzo:

donde quasi da un specchio, poss'egli d'anno in anno pigliar norma all'attioni sue: mostrandogli con somma facilità, minutamente di passo in passo, qual debbi esser la vita sua, quali essercitij, quali operationi, quali studij, quai modi di conversare, e finalmente qual debbi esser ogni gesto e parola sua, per potere ottenere con agevolezza quella felicità che in questo mondo si pote havere³⁷.

³³ Ivi., c. 6v.

³⁴ B. Castelli Guidi, «Educare ad essere "anticamente moderno"», in G. Patrizi, A. Quondam (a cura di), *Educare il corpo educare la parola nella trattatistica del Rinascimento*, Roma, Bulzoni, 1998. p. 169.

³⁵ *De la Institutione ...*, op. cit., c. 8r.

³⁶ Ivi., c. 2v.

³⁷ Ivi., c. 4r.

A questo punto possiamo evidenziare un aspetto fondamentale della categoria discorsiva dell'*institutio*, che ci offre l'opera del senese erudito: il paradigma dell'etica delle virtù, dispiegato nella forma del vivere dell'uomo nobile e ben costumato, tutta elaborata attorno al centrale ruolo della virtù morale che caratterizza e distingue, che procura onore e determina una certa pertinenza relazionale, sociale, culturale. Una virtù moderna che comprende sia gli «affetti intrinseci» che le «operazioni di fuori», si connette direttamente con la mondanità dell'uomo, e si declina in urbanità, affabilità, verecondia, verità, che l'esperienza umanistica ha inaugurato e propagato nei suoi modelli, dal *De sermone* di Pontano al *Cortegiano* di Castiglione³⁸.

Dunque, Piccolomini elabora, nei *mores* e nelle *litterae*, un'etica riservata all'uomo nobile, sollecitandolo alla conquista della civile perfezione per mezzo della virtù, assicurandogli la felicità terrena nella pratica mondana.

4) *Perfettione, virtù e disciplina* nelle lettere dedicatorie

Nella dedicatoria premessa al trattato di *institutio*, quasi sempre l'erudito moralista si lascia andare ad una copiosa lode del principe, nella quale ne esalta le qualità, ne sottolinea la nobile discendenza, esprime stima verso la sua famiglia e ripone fiducia nelle capacità naturali del prediletto o della prediletta, affinché egli/ella possa, con disciplina, studio e diligenza, applicarsi al miglioramento di queste fino al raggiungimento della *perfettione humana*. All'interno di questi paratesti possiamo rintracciare già le categorie dominanti e i nuclei tematici che accomunano i trattati di questa classe da noi presa in esame; inoltre la stessa forma discorsiva rivela, nelle analogie, le tendenze culturali che, dalla seconda parte del Quattrocento e per tutto il Cinquecento, hanno nutrito le riflessioni morali attorno all'educazione del principe.

Restringiamo ulteriormente la classe dell'*institutio* e compiamo un *focus* su alcuni testi che hanno come elementi strutturali delle loro argomentazioni gli stessi cardini teorici: l'istituzione, la morale, la felicità, l'uomo nobile, la donna nobile, la città libera, le virtù.

Per iniziare, leggiamo nella dedica di un'opera scritta da Francesco Patrizi per i figli del nobile Antonio Massimi e tradotta da Giovanni Fabrini nel 1545, *De i discorsi sopra alle cose appartenenti ad una città libera, e famiglia nobile*:

venutomi volontà di scrivere qualche cosa ai vostri carissimi figliuoli, messer Domenico e messer Horatio, del vivere

³⁸ A. Quondam, *Forma del vivere*, op. cit., pp. 106-110.

morale, politico e iconomico mi ristrinsi tutto in me [...], pensai di non poter far meglio che di confortare il vostro capo, cioè dare a vostri figliuoli quei precetti, che gli potessero condurre in questa vita alla vera e perfetta eccellenza humana [...] di qui impareranno la mansuetudine, la fortezza, la clementia, la temperanza, la liberalità, la parsimonia, come e se, e la loro famiglia habbino a governare, ad esser gratiosi, come co loro cittadini habbino a vivere, e finalmente tutte le cose che s'aspettano ad un vero cittadino; quando la signoria vostra harà ben gustata l'opera, non giudichi ch'ella sia tale, che ella possa mettere i vostri figliuoli in quella via, che gli conduca a quella grandezza, in questa vita, ch'alloro s'aspetta³⁹.

La stessa tipologia discorsiva viene concepita anche per educare la nobil donna, e in questo caso la lode assume toni più esasperati apparendo come un ostentato panegirico, nell'esaltazione di pregi e meriti della fanciulla, insieme al costante richiamo a Dio, nel riconoscimento della fortuna da ella posseduta e nelle esortazioni al conseguimento delle virtù. Questo è quanto riscontriamo nella epistola dedicatoria de *La institutione di una fanciulla nata nobilmente*, di Giovanni Michele Bruto, del 1555, a Marietta Catanea figlia di Silvestro Cataneo:

a quella bellezza di spirito e a quella generosità che havete dalla natura, aggiugnendo noi la cura e lo studio, dobbiamo sperare noi che i frutti della vostra virtù e pervenghano piuttosto a maturità, e siano di maggior soavità e di maggior dolcezza, che per aventura (essendo lasciati inculti) non si dè credere che fussero stati in alcun tempo giamai. [...] Molti doni havete voi a riconoscere da Dio che a molti sono negati; fra quali voi e già cominciate ad essere tuttavia e serete sempre per lo più innanzi illustre. Perciochè egli vi diede l'animo ornato di tutte le più belle e più rare gratie, e dalla natura più sovente molto che non vorremmo a noi avara de suoi ricchi doni; [...] havete avuto gratia e beltà pari, e vi ha data la fortuna nobiltà finalmente tale, che accompagnata da quelle belle virtù che si veggono risplender nel vostro animo, vi farano nella vostra più matura età, raro esempio fra le illustri e famose donne del nostro secolo, di tutto quel bene che si può possedere da noi. Fortunata sete voi nel vero alla quale è piaciuto a Dio far così largo dono delle sue gratie. Con quanto maggior studio e con quanta maggior cautezza derremo noi di conservarvi que beni nell'acquisto de quali è posta tutta la humana felicità, nella perdita la infelicità tutta e la miseria? [...] e come dagli alberi si attendono que frutti che per occolto istinto e per loro natia natura, si crede che debbano produrre; così da voi si attendono tutte quelle belle virtuose operationi che sogliono partorire le virtù che sono inferte nel vostro animo. La speranza che s'ha di voi è tanta che per molto che cresciate in virtù, in prudenza, in accortezza, in modestia, in vera bontà, non mai a pieno tuttavia si renderà il mondo soddisfatto di voi, che più sempre del vostro valore si prometterà⁴⁰.

Altro esempio d'istituzione dedicata alla donna è il *Dialogo della institutione delle donne* di Lodovico Dolce: «nel quale egli, seguitando in ciò il costume delle Api, ha raccolto da molti Philosophi gli ammaestramenti, che appartengono alla buona et virtuosa vita, che dè tenere una

³⁹ *De i discorsi del reverendo Monsignor Francesco Patritij, senese vescovo gaietano, sopra a le cose appartenenti ad una città libera, e famiglia nobile, tradotti in lingua toscana da Giovanni Fabrini fiorentino [...] libri nove*, Venezia 1545, c. 3-5.

⁴⁰ [Giovanni Michele Bruto], *La institutione di una fanciulla nata nobilmente, L'institution d'une fille de noble maison*, Anvers, chez Iheran Bellere, 1555 (dedica iniziale: *Alla gentile et valerosa fanciulla Madama Marietta Catanea*).

Donna in qualunque stato, che può cadere»⁴¹. In questo caso l'autore, per introdurre il lettore nelle pagine dell'opera, sottolineando l'importanza della disciplina morale, esordisce con una dichiarazione circa la superiorità maschile rispetto a quella femminile:

Quantunque, Illustre Signora, l'huomo sia di tanta maravigliosa Eccellenza, che da Greci picciolo Mondo fu detto: nondimeno s'egli l'intelletto con le buone discipline delle virtù di continuo non va coltivando, di nobile et di gentile, divien rozo et vile, di maniera, che poco si può dire differente da gli altri animali, che sono privi della ragione. Il che se avviene all'huomo, alla donna è da conchiudere, che avvenga parimente, et in parte molto più, per essere il sesso femminile non così forte, come è quello de gli huomini.

Publicato nel 1545 presso Gabriel Giolito de Ferrari in Venezia, è dedicato alla «Illustre» Violante da San Giorgio, «in cui tutte le più belle et eccellenti virtù, che si possono desiderare, in saggia e valorosa Donna, tengono il loro principato», si configura come un inno alle «virtù» e ai «costumi lodevoli», strumenti indispensabili per il conseguimento della «perfettione». Attraverso l'esempio della sua interlocutrice, il Dolce scrive per le donne «honesti et santi ammaestramenti»: «et le Vergini impareranno da v. s. la purità, le Maritate la fede, et le Vedove la tolleranza et la castità».

Andando avanti e attraversando tutte le stanze della biblioteca morale delle cinquecentine, è inevitabile imbattersi nelle pagine antiche, e rilevare, quanto proprio la macrotradizione degli *specula principum* abbia offerto al genere letterario/didattico delle *institutiones* alcune prerogative necessarie per potersi sviluppare. Nei modelli classici della *Ciropedia* di Senofonte, nelle orazioni di Isocrate a Nicocle ed Evagora, nel *De clementia* di Seneca a Nerone, viene innestato il modello del principe ideale e stilato il suo *modus educandi*, che in seguito, assumerà altri connotati filtrati anche dall'etica cristiana. Sulla scia di Erasmo, emergono trattati che creano un connubio indissolubile tra morale, politica e devozione cristiana.

Esemplare a tal proposito l'*Institutione del prencipe christiano*, traduzione in volgare italiano di Mambrino Roseo dell'opera in lingua spagnola di Antonio de Guevara. L'autore apre la sua lettera al Cardinale Rodolfo Pio da Carpi con una riflessione che chiarisce l'intento dell'opera: «tutta la vera armonia di questo organo di Republica, a me pare nella prudenza del Prencipe consistere, percioché sia la Republica pacifica, sieno i Popoli ubbidienti sia il Prencipe amorevole a vasalli, non havendo egli prudenza in sé non li potrà giamai ben governare i sudditi». Anche qui un encomio della prudenza, come virtù indispensabile al principe cristiano: «Il vero bersaglio è sforzarsi conseguire da Iddio la sapienza dalla quale poi la prudenza proviene». E solo con la devozione, con il «timor di Dio» l'uomo acquista sapienza e di seguito virtù.

⁴¹ *Dialogo di M. Lodovico Dolce, della institutione delle donne, da lui stesso in questa quarta impressione riveduto, e di più utili cose ampliato, & con la tavola di cose più degne di memoria*, in Vinegia, appresso Gabriel Giolito De Ferrari, c. 3.

Di questi testi d'*institutio* si nutrivano la cultura pedagogica del Cinquecento italiano e tra tanti, la *Institutione* del nostro senese ottenne un ragguardevole riscontro. Il modello di educazione che emerge dai suoi dieci libri è esemplare dell'età rinascimentale, sia sotto il profilo strutturale che su quello contenutistico-argomentativo: si tratta di un corposo testo che percorre tutta la vita del nobile educando, dalla nascita sino all'età adulta, accompagnandolo, con un equipaggiamento scolastico corredato di minuziose regole morali, nelle più disparate scelte di vita alle quali dovrà far fronte, attingendo alle più importanti teorie filosofiche, di etica, di politica e di economica del pensiero antico occidentale. Il fanciullo, avvezzo dai primi anni di vita al "timor di Dio" e all'ossequiosa riconoscenza per la madre e il padre, viene nutrito con le norme del codice aristotelico e plasmato come eccelso gentiluomo della Rinascenza, tirato su con *litterae* e *mores* per sapere e per saper vivere.

Le virtù sono la principale fonte di nutrimento per questo nobile uomo moderno: la classificazione aristotelica viene riproposta a partire dalla medesima costituzione dell'anima al cui interno si collocano le virtù dell'irascibile e quelle del concupiscibile, tutte preposte a svolgere una determinata funzione. Trapelano tenui rappresentazioni dell'infanzia e della fanciullezza (nobili) che abbiamo deciso di raccogliere, stimolando curiosità pertinenti ad una lettura pedagogica e ad un'analisi capillare, tese a rilevare quanti più elementi disponibili sul testo che abbiano valenze affini ai nostri propositi di ricerca. Una considerevole pedanteria declinata nella formula manualistica in cui l'opera consiste, emerge dal lessico utilizzato, dalla ridondanza di alcuni *pattern* concettuali tipicamente umanistico-rinascimentali, dalle figure coinvolte per la strutturazione del processo educativo, dal cospicuo spazio riservato alla dimensione etica tale da risultare un saggio di filosofia morale. Ma è certo che per tutti questi elementi peculiari si tratta di un testo paradigmatico della pedagogia del Cinquecento.

L'assetto argomentativo dell'opera che sorprende il lettore per la sua formulazione enciclopedica, esaudiente e prolissa, meticolosa quanto serve, abbondante nella spiegazione degli ammaestramenti, centrata sulla disciplina e sull'insegnamento di un sistema normativo autodisciplinante.

II

L'huomo nato nobile:

ideali formativi dell'aristocrazia rinascimentale

Per cominciare la nostra dissertazione sulla formazione del nobile proposta nell'*Institutione* di cui ci stiamo occupando, citiamo un passo del breve saggio scritto da Elena De Vecchi, sulla vita e sull'opera di Alessandro Piccolomini:

Scrivere precetti per l'uomo nato nobile non era novità e ciò era naturale, perché anche allora, come in tutti iempi, la letteratura era in correlazione alla forma di Governo nella cui orbita essa era destinata a svolgersi. [...] Dunque il fatto della Signoria, sostituitosi al fatto del Comune insieme ai nuovi orizzonti e ideali, doveva portare nuovi elementi nella letteratura. Nella Signoria un'aristocrazia è la classe politica. Ma a quali norme deve attenersi l'uomo di corte? [...] Con fine intuito pedagogico egli prescrive l'insegnamento che deve essere impartito al bambino nato nobile, né alcun precetto trascura che possa esser giovevole, per quanto in piccola misura, al suo bene fisico e morale. Continuando l'indirizzo già affermatosi nella scuola pedagogica di Vittorino de' Rambaldoni da Feltre, egli vuole che l'educazione del corpo vada di pari passo con quella dello spirito: che gli esercizi ginnastici sieno intercalati agli studi più severi, e le punizioni violente soppresse. Solo la ragione e il retto discernimento devono essere la norma e il freno del giovane¹.

Il trattato di Alessandro Piccolomini è stato concepito per il “nobilissimo fanciullino Alessandro Colombini”, e proprio la nobiltà del suo destinatario viene assunta come elemento strutturante dell'intero trattato e del *curriculum studiorum* predisposto per la sua formazione morale, civile e letteraria. L'autore ci tiene a evidenziare già nel titolo che si tratta di una *institutione* dedicata, non ad un uomo qualunque, bensì ad un nobile. Ma al di là di una pura questione di sangue e discendenza, chi è il nobile per Piccolomini?

La domanda non è affatto superflua in quanto sul concetto di nobiltà, tra alto Medioevo e Rinascimento, fino a tutto il Cinquecento, si sono accavallati i più disparati pareri di letterati e filosofi, di giuristi ed umanisti, tanto da inaugurare nel Quattrocento una vera e propria polemica sulla nobiltà, proseguita per secoli. Il tutto molto probabilmente innescato dal *De nobilitate* scritto da Poggio Bracciolini nel 1440, che oltre ad essere un testo critico verso le aristocrazie delle città

¹ E. De Vecchi, *Alessandro Piccolomini*, Siena, Lazzeri, 1935, p. 16.

italiane e dei popoli stranieri, salvando la sola Firenze, diffuse la tesi secondo la quale la vera nobiltà deriva esclusivamente dalla virtù e non dall'antichità della stirpe e dalla ricchezza².

Il dibattito sulla nobiltà fu alimentato nel Quattrocento soprattutto dai fatti sociali e politici che si verificarono in concomitanza con la celere espansione della repubblica fiorentina, di fronte alla quale risultava indispensabile una ridefinizione del concetto di nobiltà, che non ignorasse, tra l'altro, l'emergere di una nuova classe di burocrati di professione³. Tra gli umanisti che si espressero vivacemente in merito all'argomento, è utile ricordare Coluccio Salutati che col suo *De nobilitate legum et medicinae*, scritto nel 1400, trattò il tema «quid sit nobilitas» e la riteneva «qualitas [...] bonum aliquod excellens denotans»⁴. La spiegazione della nobiltà che Salutati dava è riassumibile così: «Unde et inolevit illos appellare nobiles, qui maiorum suorum claritate conspicui sunt; non quidem antiquitate sanguinis, quoniam omnes unico descendimus ab Adam, sed antiqua dominatione familie, que suum nomen, virtute progenitorum, fama, gloria, potentia, dignitatibus, divitiis et clientelis diu famosum potuit conservare»⁵. Certo non poteva mancare il richiamo alla virtù: «vera tamen nobilitas, non in cognitione vel sanguine, sed in virtutibus est», sebbene egli sottolineasse che questa non può determinare la nobiltà né tantomeno equivale ad essa, ma è una *dispositio naturae* inerente all'oggetto, non una *qualitas* riconoscibile da alcuni segni, nell'ottica di una nobiltà virtuosa che comunque è sempre subordinata alla nobiltà naturale e innata⁶.

Per cui si è sviluppato l'uso di chiamare nobili coloro che sono ragguardevoli per la rinomanza dei loro antenati; non certo per l'antichità di sangue, perché tutti discendiamo da unico progenitore, ma per antico dominio della famiglia, che poté a lungo conservare il proprio nome grazie alla virtù dei progenitori, alla fama, alla gloria, alla potenza, alle cariche, alle ricchezze e alle clientele — «la vera nobiltà tuttavia non consiste nell'essere noto o nel sangue, ma nelle virtù» — «perché se fosse virtuoso sarebbe nobile, non plebeo»⁷.

Alla formazione di un concetto di nobiltà contribuì moltissimo, nel Quattrocento, l'ideale della gloria come piena realizzazione delle capacità umane, che costituisce una concezione tipica della cultura umanistica: un modello di vita contrassegnato dall'esercizio eroico della virtù, che in particolare con alcuni testi dell'Umanesimo civile si fa strada fino a tessere la sensibilità, la cultura e il pensiero dei ceti colti cittadini, che contribuirono a costituire un'ideologia politica di carattere

² C. Finzi, *La polemica sulla nobiltà nell'Italia del Quattrocento*, in «Cuadernos de Filología Clásica. Estudios Latinos» 30.2 (2010), pp. 341-380.

³ C. Donati, *L'idea di nobiltà in Italia*, Bari-Roma, Laterza, 1995, p. 9.

⁴ C. Salutati, *De nobilitate legum et medicinae. De verecundia*, a cura di E. Garin, Firenze, 1947, p. 8.

⁵ Ivi, p. 35.

⁶ C. Donati, *op. cit.* p. 10.

⁷ C. Salutati, *Epistolario*, a cura di F. Novati, Roma 1891, vol. III, pp. 644-653.

elitario⁸. A cominciare dallo stesso Salutati, nell'*Epistolario*, poc'anzi citato, il quale esalta l'amore degli antichi per la gloria identificata nella notorietà, e che costituiva la motivazione principale delle loro azioni, un modo fondamentale di essere, qualcosa di profondamente congiunto alla loro *natura* e ai loro *mores*, che poi si traduceva in amor di gloria e in aspirazione alle cariche pubbliche e al potere⁹. Ma sostanzialmente, la gloria che essi amavano e lodavano non era che *umbra e imago* della virtù, senza la quale diveniva inconsistente e fugace.

Un altro fondamentale testo pedagogico del Quattrocento, di cui abbiamo già parlato, il *De ingenuis moribus* di Vergerio, delinea il progetto educativo impostato nei termini di una sistematica ricerca dell'eccellenza e della gloria, al primo posto nella ricerca di un'anima liberale, portata alla realizzazione di grandi imprese. Qui l'imitazione del grand'uomo è il criterio pedagogico fondante, il presupposto della gloria trova applicazione in ambito educativo nel modello grandioso dell'uomo famoso che funge da stimolo e da prototipo per l'eccezionalità e l'eroico.

L'elogio della buona educazione fatto da Vergerio offre di conseguenza indirette indicazioni sul destinatario sociale della sua opera pedagogica, è soprattutto ai figli dei nobili che si rivolge, affermando che per mezzo di questa buona educazione «i nuovi nati potranno agevolmente rendere chiaro l'oscuro casato della famiglia, ed illustrare la povertà del luogo natale». Per il nobile, una buona e compiuta educazione viene posta nei termini di dovere imprescindibile da Vergerio; il nobile, per via del prestigio familiare di cui gode, deve assumere un forte autocontrollo, alto livello di consapevolezza comportamentale e di adeguamento a determinati modelli¹⁰. L'importanza dell'educazione è continuamente messa al centro da Vergerio e collegata agli *studia humanitatis* e alle arti liberali:

i genitori non possono procurare ai figliuoli né ricchezza, né più sicuro patrimonio per vivere, dell'ammastrarli nelle arti liberali e nelle oneste discipline. Sarà per mezzo di tali arti liberali e discipline che i nuovi nati potranno agevolmente rendere chiaro l'oscuro casato della famiglia, ed illustrare la povertà del luogo natale¹¹.

Il problema educativo è fondamentale per lo status del nobile, il fatto che egli operi in posizione privilegiata all'interno di molteplici aggregati sociali, assegna una fortissima rilevanza sociale alla sua azione e fa del suo operare un esempio pubblico e perennemente esposto.

⁸ Cfr. C. Varotti, *Gloria e ambizione politica nel Rinascimento*, Milano, Mondadori, 1998.

⁹ Ivi, pp. 138-142.

¹⁰ Ivi, pp. 147,148.

¹¹ E. Garin, *Educazione umanistica in Italia*, op. cit., p. 59.

E se agli uomini tutti, e ai genitori in ispecie, conviene studiare il modo migliore di educare i figli, perché questi vengano su degni di genitori dabbene, pure tale dovere incombe soprattutto alle persone di condizione più elevata, di cui non resta nascosta né una parola, né un atto. I figli dei nobili devono essere istruiti nelle arti più eccellenti, per dimostrare che sono degni della fortuna che godono e dell'eccelsa condizione in cui nacquero, poiché è giusto che, chi vuole avere per sé la somma delle cose tutte, sia anche capace di amministrarle, non essendovi giustificazione più certa del governare, e più salda, del fatto che il sovrano venga universalmente stimato degno di avere il governo¹².

Il destinatario del *De ingenuis moribus*, si muove su uno sfondo determinato dalla responsabilità diretta di governo e dall'attività pubblica, e in questo contesto il mito della gloria assume una forte importanza, in quanto le dinamiche della grandezza si fondano sul presupposto di una concezione di vita fortemente agonica, nella gara per ottenere il plauso:

la condizione più importante di un ingegno liberale consiste nello svegliarsi e nell'accendersi all'amore della lode e della gloria, donde scaturiscono una tal quale invidia generosa e una gara, ma senz'odio, per ottenere il plauso e la virtù. Siccome poi il bene stesso della virtù e lo splendore dell'onestà non possono essere compresi da una mente priva d'esperienza, [...]; così è necessario usare un altro mezzo, e cioè allettare l'animo a fare ogni cosa migliore con lo stimolo della lode e della gloria¹³.

Un trattato poco convenzionale rispetto alle tesi umanistiche sulla nobiltà è il dialogo *De vera nobilitate* di Bartolomeo Sacchi, detto il Platina¹⁴, i cui interlocutori sono il Platina stesso e l'arcivescovo di Trani Giovanni Orsini. Per il Platina al primo posto per un uomo nobile vi è la giustizia «sine qua nihil potest esse laudabile», e il nodo del suo dialogo è quella pagina nella quale egli, dopo aver mostrato i mali delle ricchezze, le quali non vengono quasi mai incanalate verso una «giusta» liberalità, si chiede se alle ricchezze accompagnate spesso dal vizio, la povertà possa accompagnarsi alla virtù:

cum divitiae fortunae bonae sint, non est cur eas cum nobilitate coniungas, quae tota in virtute fundata est. Quanquam haud scio quid in paupertate sit, quod ita eam aspernere¹⁵.

Tutto il discorso tende a contrapporre la liberalità del danaro alla liberalità di quei beni che anche il povero può elargire; la povertà viene definita eticamente e socialmente come quel giusto mezzo lontano dalla miseria quanto dalla dovizia; la *beneficentia*, che consiste nella generosità di un bene

¹² *Ibidem*.

¹³ *Ivi*, p. 63.

¹⁴ La datazione di questo trattato è incerta, compresa tra il 1471 e il 1478.

¹⁵ F. Tateo, *Tradizione e realtà nell'umanesimo italiano*, Roma, Dedalo, 1967, p. 394.

inestinguibile, viene esaltata al di sopra della liberalità, soggetta alle vicissitudini dei beni caduchi¹⁶.

Questo trattato anticipava motivi che nel primo Cinquecento avrebbero ottenuto grande successo letterario, uno di questi è il fatto che sebbene continuasse ad esser promossa la consonanza tra nobiltà e virtù, o tra *dignitas* antica e *nobilitas* moderna, la polemica contemplerà sempre anche l'elemento religioso ovvero prenderà in considerazione il possibile legame tra nobiltà mondana e precetti evangelici. Ma soprattutto, quello che questo dialogo introduceva è l'interesse pedagogico rispetto al puro dibattito che infatti ad un certo punto tende a dissolversi in quel mero dibattere sulla natura e gli aspetti della nobiltà, per diventare una guida sul buon comportamento del nobile¹⁷.

Progressivamente si verificò una convergenza di tipo formale e sostanziale che condusse gli umanisti a scegliere sempre di più, rispetto ad altre forme letterarie, il manuale o libro di consigli e precetti; ciò denotava una necessità di uniformare, catalogare e inquadrare il comportamento del nobile, insegnandogli precisi e ben strutturati comportamenti e principi morali, e non solo¹⁸.

In questa direzione, uno dei più rilevanti tentativi di conciliare gli ideali elitario-aristocratici con i valori civili è rappresentato dal trattato di Matteo Palmieri, *Della vita civile*. Il progetto educativo presentato qui dal Palmieri ha come destinatario il membro di una grande famiglia, un giovane di alto ceto sociale che senza dubbi farà parte della futura classe dirigente, un futuro uomo di stato. Anche Palmieri sfoggia i classici *topoi* della tradizione umanistica per stilare quel modello pedagogico volto a fare del giovane fiorentino distinto, un virtuoso che nella virtù personale messa in atto guardi sempre al bene comune della città che rappresenta:

Voi secondo che io intendo di continuo dovete attendere a informare l'animo d'abito vero di compiuta virtù; io quanto posso vi conforto che seguitiate, acciocché ne segua ornamento a voi, utile a vostri, e, quando che sia ne possa ricevere la patria frutto¹⁹.

Nella virtù l'uomo nobile porta a compimento la sua nobiltà, che già dalla nascita gli viene riconosciuta ma che nelle buone azioni, durante le fasi della sua vita, dovrà conquistarsi. Come in tanti altri modelli educativi proposti dagli umanisti, anche in Palmieri incontriamo il rifiuto delle punizioni corporali che rendono gli animi servili e l'esaltazione delle ammonizioni e dell'esortazione a seguire l'esempio dei grandi maestri:

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ C. Donati, *op. cit.*, p. 16.

¹⁸ *Ivi*, p. 17.

¹⁹ *Libro della vita civile composta da Mattheo Palmieri, cittadino fiorentino*, In Firenze: per li heredi di Philipppo di Giunta, 1529, c.9r-10.

Se io ragionassi de figliuoli non atti ad eccellente virtù, ma che seguissero arti meccaniche e servili, forse io direi che alle volte bisognasse picchiarli. Quegli che hanno il padre ed il maestro disposti e solleciti a fargli buoni non mi piace abbino busse, prima, perché pare cosa non benigna, ma piuttosto contro natura ed atta a fare gli animi servi, ed alle volte poi, cresciuti, se lo reputano ad ingiuria, onde se ne scema l'affezione del naturale amore. Oltre a questo, all'animo bene disposto solo le riprensioni basteranno, purchè la diligenza paterna sia continua a non lo lasciare trascorrere in luogo onde con fatica abbia a ritrarre. L'ammonizioni sono varie, come ragioni atte alla età, esempi d'altri, lodare i buoni che conosce, vituperare i tristi; commendarlo se fa bene e mandarlo innanzi a quegli con chi conversa se è fa male, sgridando e posporlo; [...]: le battiture fanno solo un breve dolore, poi n'hanno poco ricordo, e stimano essere in tutto pagati del commesso errore, onde, dimenticando quello agevolmente, cadono nell'altro, credendo che non ne vadi altro che busse, dove il tenergli in più lunga riprensione fa che egli esaminino meglio il commesso errore, e stimino doversene guardare, non per paura del dolore delle busse, ma per fuggire l'errore; e gli animi ne sdegnano meno contro a chi gli castiga, perché non pare gli percuotino per odio, anzi gli ammoniscano per fargli buoni²⁰.

In un tipo di educazione repressiva Palmieri scorge il rischio di de-formare la natura nobile dell'uomo per generare un carattere incline alla sottomissione, piuttosto che una viva coscienza atta a coltivare un *habitus* idoneo a far parte della classe dirigente. Ovviamente, essendo in piena temperie rinascimentale, la disciplina e l'autocontrollo orchestrano comunque ogni programma educativo proposto, e anche in questo caso, malgrado gli accenti di morbidezza riscontrati nella parte più prettamente accessoria dell'educazione, la proposta del Palmieri fa leva sull'instaurazione di dinamiche di autocontrollo che sono alla base della convivenza civile, che poggia su una imprescindibile consapevolezza sociale strettamente connessa ad un'aspirazione a primeggiare e a distinguersi. Lo stimolo verso l'eccellenza deve fungere da motivo principale per l'educazione del giovane e l'autore lo spiega servendosi di un esempio assai singolare:

il nibbio di topi e lucertole nutrice i figliuoli al nido: eglino cresciuti, rapaci ed a maggiore preda potenti, sempre procacciando il medesimo cibo col quale si sono allevati e cresciuti. L'aquila va cacciando, piglia selvaggiume ed uccelli grossi, e di qu'egli pasce gl'impotenti figliuoli, onde eglino poi, fatti potenti e levati dal nido. Valentemente combattono, per acquistare il glorioso cibo che aveano gustato nuovamente usciti dall'uovo²¹.

Matteo Palmieri nel suo equilibrio tra virtù attiva e contemplativa, nel definire l'ideale della vita civile identifica il bene con la società, con la carità, vincolo d'amore e vita nel consorzio umano²². Di conseguenza l'azione veramente umana, veramente virtuosa, è quella rivolta al bene comune, ma artefice di tali azioni può essere solo l'uomo che tale bene impara a perseguire, e che impara a

²⁰ Ivi, c. 34-35.

²¹ Ivi, c. 38.

²² E. Garin, *L'Umanesimo italiano*, op. cit., p. 81.

compiere azioni ottime per provvedere alla salute della patria, per conservare la città e mantenere l'unione e la concordia sociale²³. In Palmieri l'etica ciceroniana si congiunge con Platone ed Aristotele, e pone al centro l'esaltazione dell'opera umana, del suo successo, della sua fecondità, della virtù congiunta all'utilità: «la vera lode di ciascuna virtù è posta nell'operare; è all'operazione non si viene senza le facultà atte a quella»²⁴. È con questi presupposti che si delinea *l'optimo cittadino*, il *civis*, sostanzialmente un uomo che sa coniugare, nel raggiungimento del bene supremo, la vita civile e la gloria personale, coltivando le virtù fondamentali a nutrire la sua anima, la temperanza, la prudenza, la forza e la giustizia²⁵.

L'educazione rinascimentale inculcava nei giovani della classe dirigente e nelle figure che attorno ad essi ruotavano, principi di morale civile, atteggiamenti morali ed esempi di vita che miravano a persuadere la volontà dell'uomo a scegliere il bene, a migliorare se stessi e il mondo, a porre le basi per un universo civile e razionale²⁶. Il Rinascimento, più di ogni altra cosa, crebbe nell'idea che la cultura potesse divenire «forma del vivere», educando il comportamento e le parole dell'uomo sociale e correggendo l'imperfezione della sua natura animalesca. L'esempio letterario che meglio rivela tale fede rinascimentale nel potere della civilizzazione – come abbiamo già evidenziato nel capitolo precedente - è il modello del *Cortegiano* forgiato da Castiglione, che divenne esempio per eccellenza della legittimazione estetica e sociale della morale.

L'opera di Castiglione si pone come compito la descrizione del perfetto cortigiano, nella cui figura ideale si ritrovano i tratti dell'*homo universalis* del Rinascimento; la sua *regula universalissima*, consiste nel far apparire ogni azione del vivere sociale, frutto di riflessione attenta e misurata, come spontanea e immediata, priva di fatica e di controllo. La «regula universalissima» della grazia e della convenienza, regola per definizione e costituzione, aristocratica, permette infatti di ridefinire in modo 'onorevole' - e dunque nobile - le legittimazioni antiche e le autolegittimazioni nuove: la corte si delinea come il luogo degli 'aristoi', dei migliori, per virtù innanzitutto veri nobili²⁷.

Il Mozzarelli avanza l'ipotesi che nelle piccole corti e nei testi di precettistica sul comportamento si elabori nel Cinquecento un modello di regolazione della convivenza che sarà ripreso in tutt'Europa, e che, sempre in questi luoghi, si ridisegni un rapporto tra ceti dominanti e principe oltre l'esperienza e l'ideologia feudale e cavalleresca in grado di legittimare ed ordinare, una accanto

²³ Ivi, p. 82.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ M. Palmieri, *op. cit.*, c. 32 v.

²⁶ P. F. Grendler, *La scuola nel Rinascimento italiano*, Roma-Bari, Laterza, 1991, p. 439.

²⁷ C. Mozzarelli, *Principe, corte e governo tra 500 e 700*, «L'Ecole française de Rome», vol. 82, n. 1, p. 373.

all'altra, le nobiltà feudali e quelle cittadine²⁸. Ciò che ci preme sottolineare per comprendere la funzionalità della trattatistica di questa epoca è il fatto che la letteratura pedagogica rinascimentale ha come comune denominatore il fatto che privilegia la dinamica dei rapporti interpersonali ovvero colloca ogni questione nella concretezza delle situazioni quotidiane, esprimendo in regole comportamentali anche complesse problematiche filosofiche. I trattati del cinquecento sul comportamento, venivano percepiti dal lettore dell'epoca come manuali d'uso, strumenti operativi di ridefinizione di sé all'interno del proprio contesto socio-culturale²⁹.

La grande nobiltà di sangue attende alla costruzione dell'ideologia nobiliare e i letterati forniscono uno strumento per collegare la precettistica al divenire storico. Questi libri sono degli «strumenti di orientamento»³⁰, strumenti efficaci concepiti in perfetta continuità con la realtà, per agire secondo un'economia mondana adatta al proprio ruolo sociale. La trattatistica sul comportamento del nobile sembrerebbe rispondere alle esigenze di una *élite* che cerca di definirsi attraverso la definizione di un'immagine coerente e universale di sé: in Italia si era formata precocemente una società nobiliare che cercava equilibrio e identità nelle sue corti, data la disorganicità della situazione politica e la conseguente eterogeneità della classe dirigente che fa fatica a percepire l'esistenza di un'identità comune³¹. A questa criticità porrà rimedio, in un arco di tempo abbastanza dilatato, la trattatistica sul comportamento, fungendo da strumento unico per concepire consapevolmente una comune identità nobiliare e fornendo un unico modello per cucirsi addosso un distinto *habitus* sociale³². Si diffondeva col tempo una più complessa concezione dell'aristocrazia, grazie alla quale alla nobiltà di sangue si affiancava la necessità di acquisire precise attitudini intellettuali, per mezzo di un idoneo iter educativo e di un ininterrotto percorso di perfezionamento interiore³³. Ad inizio Cinquecento la nobiltà stava prendendo coscienza di questa necessità di autocostruzione, e alla secolare *dignitas* militare si affiancava una funzionale dignità intellettuale; le *renovatio* di questa classe passava attraverso il libro, ed esso si lega alla formazione dell'identità nobiliare in quanto ne accompagna il cammino personale e privato, ne scandisce il continuo iter di perfezionamento³⁴.

²⁸ Ivi, p. 374.

²⁹ «Like a classical oration, a Renaissance literary work was often addressed to a specific, closely studied audience and intended to persuade its listeners to a particular line of action». V. Cox, *The Renaissance dialogue. Literary dialogue in its social and political contexts, Castiglione to Galileo*, Cambridge University Press 1992, p. 35.

³⁰ A. Quondam, «"Mercanzia d'onore" / "Mercanzia d'utile". Produzione libraria e lavoro intellettuale a Venezia nel Cinquecento», in A. Petrucci (a cura di), *Libri, editori e pubblico nell'Europa moderna. Guida storica e critica*, Roma-Bari, Laterza, 1977, p. 85.

³¹ S. Lorenzetti, *Musica e identità nobiliare nell'Italia del Rinascimento*, Firenze, Olschki, 2003, pp. 8-9.

³² Ivi, p. 9.

³³ *Ibidem*.

³⁴ Ivi, p. 10.

1) Educare alla civile perfezione

La coscienza, la volontà, la dignità dell'uomo discendono inevitabilmente da quel valore etico che lo determina e lo caratterizza come cifra morale di una particolare umanità. Questa dominante etica esprime in *nuce* la ricchezza di una personalità e delle sue virtù. Da qui, lo sguardo sensibile dell'uomo sull'esistenza e sulla vita, facendosi padrone della sua stessa virtù, sa cogliere l'orizzonte della libertà, della responsabilità e del dovere; la sua virtù accorda l'intera esistenza in un unico tema, in una visione del mondo, e lo dispone al bene, al giusto, al bello.

Una riflessione sui valori morali promossi dall'Umanesimo può aiutare a scoprire e curare quel sentire umano che poggia su basi culturali piuttosto che naturali: l'educazione, la disciplina fanno sì che l'uomo s'impegni attivamente a promuovere per se stesso e per gli altri quelle virtù morali e intellettuali che ci ha insegnato la filosofia antica e che poi quella umanistica ci ha riproposto con le sue valide rivisitazioni. Il modello educativo proposto da Alessandro Piccolomini, nel manuale di educazione "tratto dalle viscere di Aristotele e di Platone"³⁵, riassume in modo originale il tentativo di una rinnovata elaborazione e volgarizzazione del problema morale nel Cinquecento. Il sottotitolo dell'opera specifica chiaramente la coesistenza del sistema aristotelico con quello platonico, e probabilmente esprime il tentativo di far aderire i due sistemi filosofici in un programma educativo organico: «Libri X in lingua toscana, dove e peripateticamente e platonicamente, intorno alle cose dell'etica, iconomica e parte della politica, è raccolta la somma di quanto principalmente può concorrere alla perfetta e felice vita di quello [l'uomo nato nobile]».

La necessità d'insegnare una «forma del vivere» apparve primaria al Piccolomini, nostalgico di quelle città in cui i legislatori diffondevano saggezza e prudenza tra i cittadini, coscienti del fatto che solo il prudente è legge a se stesso e compie il bene senza l'intervento di leggi esteriori. Egli individua nell'uomo il microcosmo del sistema economico e sociale in cui vive; la gestione della vita politica dipende strettamente dall'educazione etica e familiare dei suoi cittadini³⁶. La partecipazione attiva al contesto etico, familiare e civile in cui vive, è il presupposto per la felicità terrena, ragion per cui l'uomo deve essere educato alla *civilitas*: la pedagogia qui è insegnamento all'attiva partecipazione alla vita civile. Alla base della sua filosofia dell'educazione, vi è uno dei

³⁵ È facile rintracciare nei libri dell'*institutione* una predilezione per l'insegnamento aristotelico rispetto a quello platonico, in vista del raggiungimento della felicità terrena, civile e pratica, conseguibile per mezzo dell'esercizio delle virtù: «per esser mio intendimento in questi libri di procedere più peripateticamente che secondo la via di Platone quantunque nelle cose morali, quanto alle cose istesse, non sia molta differenza tra loro» c. 85. Il limite più grosso che Piccolomini incontra nella filosofia platonica è dato dalla collocazione dei valori e della felicità fuori dalla storia, anche se la paziente conquista del bene promossa da Platone viene comunque integrata al corso aristotelico, in vista dell'obiettivo supremo: il conseguimento della felicità e della perfezione nella vita terrena.

³⁶ Cfr., B. Castelli Guidi, «Educare a essere anticamente moderno», in *Educare il corpo, educare la parola nella trattatistica del Rinascimento*, Roma, Bulzoni, 1998.

tratti peculiari di quell'ispirazione intellettuale che ha nutrito la pedagogia politica degli umanisti, l'aristotelismo. Infatti egli rielabora attraverso prestiti e sottrazioni, la filosofia di Aristotele, e adatta i precetti aristotelici alla specifica situazione civile, la città libera.

Alessandro Piccolomini con l'*Institutione* elabora un programma formativo su misura per «l'uomo nato nobile», per accompagnarlo dalle fasce fino al matrimonio, in ogni segmento della sua formazione; per condurlo a conseguire la «civile perfezione» attraverso un *curriculum* pensato nei minimi dettagli. Questa *institutio* appare come una sorta di enciclopedia del paradigma pedagogico umanistico e classicistico, ed è un manuale che vuole insegnare al nobile l'economia di una felicità etica ed estetica, per mezzo della virtù e di una forma del vivere, come di una norma, adeguate al suo status.

Piccolomini ha raccolto in dieci libri «tutto quello che all'onorata vita» dell'«uomo nato nobile appartenga»; lo strumento primario per una vita sotto il segno dell'onore sono le discipline morali: *Etica, Iconomica e Politica*³⁷. Quanto conviene ad una vita che persegua l'onore nella «forma del vivere», le virtù e i buoni costumi, l'onore di un uomo «nato nobile» è oggetto dei discorsi morali dell'*institutione* del nobile³⁸. La nobiltà esige una forma e una norma del vivere distinte, e Piccolomini le sviluppa attraverso un meticoloso percorso curricolare.

Di quale nobiltà parla Piccolomini? Nobiltà personale, frutto di virtù, oppure nobiltà di sangue, data dal lignaggio e da ereditate ricchezze? Per comprenderlo analiticamente ci sembra utile partire da alcune osservazioni preliminari sullo stesso destinatario della sua opera, per poi risalire alle caratteristiche dell'uomo che Piccolomini elegge come interlocutore dei suoi discorsi morali, politici e pedagogici. L'*Institutione* fu scritta come dono di battesimo per Alessandro Colombini: terzo figlio, unico maschio, nato nel 1539, dal matrimonio tra Giulio Colombini - figlio di Alessandro Colombini - e Laudomia Forteguerra, celebre letterata senese, alla quale il Piccolomini dedicò precedentemente la sua *Raffaella, dialogo sopra la creanza delle donne*. E a dire il vero, la *Institutione* che il letterato volle comporre per omaggiare il nascituro dal sangue nobile in sede di battesimo assume come primo interlocutore proprio Madonna Laudomia³⁹, tant'è che le ricorrenze del nome di lei sono notevoli, pari a quelle del figliolo, il neonato Alessandro, il quale beneficiò della trasmissione del nome, acquisendo quello del nonno paterno.

Per comprendere qual è la materia della nobiltà di cui parla Piccolomini e quali le maniere ad essa

³⁷ A. Quondam, *Forma del vivere*, op. cit., p. 102.

³⁸ Ivi, p. 103.

³⁹ Piccolomini nei primi due libri dell'opera dialoga esclusivamente con la Forteguerra, dal terzo libro in poi si rivolge invece direttamente ad Alessandro: «la prima institutione dei primi vostri dieci anni, alla bellissima vostra madre nei due libri precedenti mi sono ingegnato di dimostrare; e per questa ragion medesima nella institutione di quel che segue a voi stesso rivolgerommi». (*De la institutione.*, c. 37, 37r).

richieste, iniziamo dalle prime carte del libro e da quanto in esso l'editore Ottaviano Scotto, scrive riguardo l'opera stessa:

in questi Libri s'instituisce, principalmente persona, non in maggior grado nata, che di nobilissima civiltà, non per questo, si ha da stimar, che le Scintie, e massime le Morali, insieme con l'operar virtuosamente, non si richiedi tanto più alle persone Illust. et Invitte, quanto che queste debbon'esser essemplio a gli altri⁴⁰.

Ma è necessario esaminare il lessico dell'autore e lo sviluppo dei temi principali che in questo trattato compie attorno al concetto di nobiltà. Sin dal *prohemio* si comprende quanto centrale sia il paradigma della nobiltà nella composizione dell'intero programma di formazione, dunque nella scelta delle discipline da proporre e nei precetti: egli per introdurre il discorso sulla scienza civile, quella che l'uomo nobile deve apprendere, parla dei diversi fini che le arti o scienze considerano, e giunge alla conclusione che il fine più degno è preso in considerazione dall'arte che tra tutte le altre è la più nobile, e questa è la scienza civile⁴¹. Cosa concorre a rendere un'arte o una scienza superiore alle altre? Il fatto che questa scienza, servendosi delle altre, minori, fornisca precetti sul giusto modo di operare e abbia come fine il vero fine dell'uomo.

Piccolomini specifica sempre che egli si occupa esclusivamente «dell'homo come homo, però ch'altrimenti non lo considero in questi libri»⁴². E cosa sia il sommo bene dell'uomo è facile intuire già nel *prohemio*, dove l'accademico senese rivela l'intenzione profonda racchiusa nell'opera: «dovend'io in quest'opra formare un'huom felice, mostrandogli la via di venire a l'ultima sua perfettione»²⁰. La *somma felicità* sulla quale l'autore inizia a riflettere prende l'avvio dal XXXI Canto del *Paradiso* di Dante (proprio il canto che parla della felicità), per poi lasciarsi ispirare dal commento fatto al canto da Laudomia. Si tratta di una felicità civile, come fine ultimo dell'uomo, aristotelicamente parlando, «così speculativa come pratica, che sia possibile di possedersi vivendo». Di questa nel primo libro egli parla, chiarendo in che cosa essa consista, ovvero in «operar secondo la virtù in vita perfetta», una vita terrena, civile e attiva, un modello classico e un ideale umanistico, figlio del modello di educazione racchiuso nell'*Etica Nicomachea*.

Ritorna l'aggettivo “nobile” nella spiegazione di questa felicità umana:

la felicità consista in qualche operatione che da più nobile habito derivando, di tutte l'altre sia più degna e di pregio. La quale essere non può sennò quella che da l'habito de la virtù dipende⁴³.

⁴⁰ *De la institutione...*, op. cit., Presentazione di Ottaviano Scotto.

⁴¹ *Ivi*, c. 6v.

⁴² *Ibidem*

⁴³ *Ivi*, c. 8v.

La felicità, bene supremo dell'uomo, è dono di Dio ma è operazione dell'uomo, ovvero frutto del suo operare, e viene concessa all'uomo che dalla nascita vive compiendo azioni virtuose, alle quali consegue l'acquisizione di un abito virtuoso.

si come egli è nobilissimo di tutti i doni, così anchora da nobilissima causa proceda, la quale è esso Iddio grandissimo. Conciò sia che donandoci Iddio altri doni manco nobili, [...], molto più è da dire che ci doni quel che sopra tutti gli altri n'è caro e pregiato⁴⁴.

Per Piccolomini il nobile senese deve essere educato all'attiva partecipazione alla vita civile, alla perfezione che, attraverso l'istruzione filosofica, determina la stessa nobiltà dell'uomo. Questo è il messaggio principale che egli rivolge alla nobildonna alla quale indirizza la lettera dedicatoria, datata gennaio 1540. Un uomo terreno, politico, sociale, civile e ben costumato è quello che il Piccolomini esalta, ed è per questo uomo che scrive il suo trattato pedagogico, per indurlo a conseguire la virtù e la felicità: «Gli porrò dunque innanz'una via, che securamente lo guidi sì, che honoratissimo e felicissimo viva il corso de gli anni suoi»⁴⁵.

La virtù non può svilupparsi senza l'ausilio della cultura e, a seguito di un preciso insegnamento, essa prelude ad una specifica forma umana che, per essere raggiunta, richiede una norma indispensabile al conseguimento della perfezione e dunque della felicità suprema. La *perfettione* è frutto dell'istruzione filosofica e di un'educazione che fornisce gli strumenti per vivere una felice vita terrena. Una giusta educazione renderà l'uomo cosciente della sua condizione e gli farà comprendere che solo attraverso la partecipazione attiva al contesto etico, familiare e civile in cui vive potrà essere perfetto e felice⁴⁶. La felicità è il fine di tutte le azioni, ma coincide anche con l'agire stesso: «questa tal'humana felicità, non consiste in altro che ne la propria operation de l'homo, secondo la virtù in vita perfetta»⁴⁷.

Nel secondo Libro, quando l'autore senese introduce la figura del Precettore nel sentiero pedagogico disegnato per il piccolo nobile, si lascia andare ad alcune considerazioni che rivelano molto bene quale sia il concetto di nobiltà al quale egli si appella: nel trattare dei buoni costumi che il fanciullo dovrà apprendere, viene sottolineata l'importanza delle amicizie e delle compagnie, e in questo il ruolo del precettore che dovrà guidarlo nella città affinché impari a rispettare gli uomini vecchi e onorati e in qualche modo dello stesso sangue loro.

⁴⁴ Ivi, c. 9r.

⁴⁵ Ivi, c. 6v.

⁴⁶ B. Castelli Guidi, *op. cit.*, p. 169.

⁴⁷ *De la institutione ...*, cit., c. 8r.

2) Nobiltà e virtù

Il concetto di nobiltà che viene a imporsi nel Rinascimento italiano, com'è facile immaginare, è anch'esso una ripresa di quello greco e di quello romano, ed emerge dalla tanto dibattuta concezione che vede i beni esteriori subordinati alla virtù e che pone nelle virtù la chiave della nobiltà. Il termine *nobiltà*, nel senso morale e politico che si afferma tra Quattro e Cinquecento, trae linfa da una categoria etica che ha attraversato la cultura occidentale, indicata col termine *megalopsychia* (grandezza d'animo/magnanimità). Nell'*Etica Nicomachea* Aristotele parla dell'uomo magnifico e della magnificenza, per indicare colui che conosce la maniera conveniente di spendere in grande:

le grandi spese si addicono a chi possiede tali mezzi, sia perché se li è procurati lui stesso, sia perché gli vengono dagli antenati, sia perché li prende dagli amici, e anche ai nobili, alla gente famosa e a persone simili⁴⁸.

Questa qualità spicca ed è riconoscibile nell'agire quotidiano, infatti l'uomo magnifico dimostra la sua magnificenza nelle spese che fa:

Tra le spese private essa si mostra in quelle che avvengono una sola volta, come per esempio un matrimonio e cerimonie simili, o nelle occasioni che interessano tutta la città, o le persone importanti, come l'accogliere gli ospiti stranieri e il congedarsi da loro, e quindi il fare e il contraccambiare doni. Infatti il magnifico non spende per sé, ma per il bene comune, e i suoi doni hanno qualcosa di simile alle scelte votive. [...] la caratteristica dell'uomo magnifico è agire con magnificenza in qualunque genere di cosa faccia e secondo quanto merita la spesa⁴⁹.

Un'altra caratteristica del magnifico è la fierezza, che ha rapporto con le cose grandi, e ne è dotato colui che si ritiene degno di grandi cose, e lo è, si stima secondo il suo valore ed è dunque virtuoso. Qui subentra un'altra categoria fondamentale dell'uomo virtuoso ovvero l'onore, infatti l'uomo fiero ha il comportamento più opportuno rispetto all'onore e al disonore, egli si preoccupa dell'onore e si ritiene degno di onore:

⁴⁸ Aristotele, *Etica Nicomachea*, Roma-Bari, Laterza, 1999, 1122 b 30.

⁴⁹ Ivi, 1123 a.

L'uomo fiero, dato che è degno dei più grandi beni, verrà a essere un uomo superiore, infatti migliore è l'uomo, più grandi sono i beni di cui è degno, e l'uomo superiore è degno dei beni più grandi. [...] E si può pensare che sia dotato di fierezza chi è grande in ciascuna virtù. [...] l'onore è premio alla virtù e viene attribuito ai buoni⁵⁰.

Aristotele stabilisce una connessione tra aristocrazia e virtù completa che costituisce il filo rosso che lega la trattazione dell'aristocrazia con quella della migliore costituzione in assoluto. Aristotele sembra suggerire che l'uno e i pochi che sono al governo nel regno e nell'aristocrazia sono effettivamente i migliori che raggiungono la perfezione in ogni virtù:

nascendo la generosità da l'escellentia de le virtù proprie, ne segue che molti saranno nobili per esser nati di sangue nobile; nondimeno digenerando da i maggior loro, generosi dir non potransi, anzi piuttosto distruttori de la nobiltà chiamaransi. Per la qual cosa, si come pare che la nobiltà porti seco obbligo di virtù, così anchora, quei che mancan' a cotal'obbligo, e non havendo l'occhio a la virtù de gli avi loro, e poco conto de l'honor facendo, ne le braccia de i vitij e bruttissimi costumi, raccogliaransi; molto più vituperosi e degni di biasmo si renderanno, che se ignobili nati fossero, non averrebbe⁵¹.

La nobiltà è considerata da Aristotele in tre modi, un primo vede la nobiltà come bene naturale, perché i figli sono generati dai padri, cosicché essendo nobile il padre il figlio lo è di conseguenza; l'altro modo vede la nobiltà come generata dai beni dell'animo o dai beni di fortuna, quindi o per causa di operazioni virtuose ed opere egregie, oppure per il caso e la fortuna; il terzo modo vede la nobiltà essenzialmente legata alla fortuna e per questo annovera la nobiltà di sangue tra i beni da essa determinati⁵².

Mettendo a confronto le opere aristoteliche con l'Institutione di Piccolomini, ci accorgiamo che le sue riflessioni sul senso della nobiltà sono il più delle volte legate a quanto Aristotele afferma nella *Politica*, nell'*Etica Nicomachea* e nella *Retorica*. Tra l'altro, di quest'ultima opera il Piccolomini ha scritto una *Copiosissima parafrase*, che viene ripresa in diverse sue parti, per compiere la trattazione del tema della nobiltà nell'*Institutione*, al Libro sesto, in cui l'autore, al capitolo 14, discute *De la Nobiltà, in che consista, e quai proprietà sieno in essa*. E rivolgendosi al suo nobile interlocutore, qui vuole spiegare quanto pertiene a “*quei costumi e proprietà che si portan seco il più de le volte, alcuni beni di fortuna: che sien per esservi quelle cose che de le proprietà e costumi de l'età detto habbiamo*”. Dunque, annoverando la Nobiltà tra i beni di fortuna (insieme alle ricchezze e alla potenza dei grandi), spiega in cosa essa consiste per mezzo di una distinzione tra nobiltà pubblica e nobiltà privata. La nobiltà pubblica è quella legata alla “città nobile”:

⁵⁰ Ivi, 1123 b.

⁵¹ *Ibidem*.

⁵² *Copiosissima parafrase di M. Alessandro Piccolomini, nel primo libro della Retorica d'Aristotele : con la tavola de i capi in quella contenuti, dalli argomenti de i quali potrà il lettore ageuolmente conoscere quanto utile, & necessaria lettione se gli appresenti*. In Venetia, per Giovanni Varisco e compagni, 1565, c. 201.

la nobiltà pubblica, o veramente una città nobile si deve dir quella non che per la fertilità del paese, e bontà d'aere, o simili altre eccellentie del sito, felice chiamar si possa, le quai conditioni più utile che nobile la rendano: ma quella solamente si debba dire, i cui cittadini per molto tempo addietro discesi, non forestieri ma propri di tal città sien stati sempre; che per non haver'altro vocabulo più nostro, Indigeni gli chiamaremo⁵³.

Il concetto di nobiltà per Piccolomini, come per altri letterati del Cinquecento, passa inevitabilmente attraverso il concepimento della città ideale, di conseguenza dell'uomo che può governarla:

a poter chiamare una città nobile è necessario che l'abbia hauto nascimento e nutrimento di mano in mano. Secondo la natura, per esser le cose quando hanno la loro disposition naturale più perfette e più nobili, che quando fuor de la lor natura si trovano⁵⁴.

Rifacendosi ad Aristotele, indica i presupposti per la formazione di una città nobile:

Onde vuole Aristotel chel nascimento naturale d'una città, s'intenda quando i figli e i nepoti in una casa moltiplicano, in maniera, che non vi si potendo più accomodare, sia necessario che a guisa d'Api, alcuna parte di quelli in altra casa a la prima vicini riparandosi, venghino a poco a poco a far una raccolta di case che vico si chiama. Et occorrendo col tempo che parimente, per la necessità di molte cose, che a la moltiplicata moltitudine fan di mestieri, un sol vico non sia bastante, de la constitution di più vici bisogno sia. Queste tale adunanze di vici finalmente la città ne componghano. La qual non è altro, sennò un'adunanza di più vici che bastanti sieno a defenderla bisognando da estranei che l'assalissero, e sostentarla commodamente, secondo le diverse bisogne che tutto'l giorno n'accascano. Questa dunque continua successione di homini, da un medesimo fonte discesa, senza che tra essi alcuna persona forestiera o inquilina habbia luogho, si può domandar secondo la natura; e questa è quella che fa nobile una città⁵⁵.

Per collocare il tema nella realtà storica si rifà all'esempio dei «Signori Venetiani»:

Nobili soliam chiamar'anchora quelle Città nelle quali i Cittadini, per fin da una certa quantità di tempo, innanzi al quale memoria d'alcuna cosa di dette Città non si habbia; sieno discesi da antecessori indigeni e proprij. E questa quantità di tempo, quantunque per diverse occasioni che n'accascano, non sia in ogni Città una medesima, per trovarsi più viva la memoria in questa che in quella; nondimeno par che comunemente, da un mille quattrocento o cinque cento anni indietro, antiquissima la memoria, et a la nobiltà bastantissima dir si possa; non trovandosi per historie o annali che da un tal tempo in poi, sien venuti i cittadini d'altronde improprij, e in tal città forestieri: il che, come ho

⁵³ *Della institutione morale di m. Alessandro Piccolomini libri XII: ne' quali egli leuando le cose souerchie & aggiugnendo molte importanti, ha emendato & a miglior forma & ordine ridotto tutto quello, che già scrisse in sua giouanezza della Institutione dell'huomo nobile.* In Venetia: appresso Giordano Ziletti, 1560, c. 124.

⁵⁴ *Ivi*, c. 129r.

⁵⁵ *Ibidem*.

detto, ignobile una città ne può rendere. Onde prudentissimamente i Signori Venetiani, havendo più che ad altro l'occhio, che la nobiltà vada facendosi più chiara di mano in mano; con grandissima difficoltà, anzi quasi impossibilità, son constantissimi a non donare le nobili famiglie loro, el titolo del Gentil'homo ad alcuno⁵⁶.

La nobiltà privata nasce dalla famiglia che, sebbene autonoma nella sua essenza, è legata a quella della città:

La qual d'altronde nasce, che da propria, legittima, e indigena successione di sangue così da homini come da Donne. Onde s'ingannan coloro, che prendendo in consorte Donne ignobili, si credan di generar figli nobili; essendo molto diverso il legittimo dal nobile. Da questa indigena adunque e antiqua successione di sangue, le famiglie nobili si pon chiamare. Aggiugnendo a questo, che tra gli antiqui d'una famiglia si sien trovate persone in qualche honoratissimo essercitio, o scientia, illustri e famose⁵⁷.

Alla nobiltà è strettamente legato l'onore, in quanto con la sua stessa nobiltà eredita una parte di quell'onore che durante la sua vita dovrà coltivare e accrescere continuamente.

Che cosa sia nobiltà, dico, che i più de le volte, i nobili sono ambiziosi, e superbi: concio sia che coloro che hanno al quanto breve parte, di una cosa desiderabile, e cara, sempre s'ingegnan con qualche aggiugnimento farla maggiore. Come si vede che alcuni, come cominciano ad avere acquistato alcune poche ricchezze, con gran cupidità cresce in essi l'amore di farle maggiori. Onde il nobile portandosi seco nascendo quella parte d'honore che la nobiltà stessa gli dona, per essere (come ho detto la nostra nobiltà honor de i nostri maggiori, e conseguentemente di noi che siam parte di quelli) ne segue che il nobile, quello istesso honore, che dal sangue gli è dato, cercherà sempre di far maggiore⁵⁸.

Il nobile deve apprezzare chi non è pari a lui, in quanto la stessa nobiltà discende da chi nobile non era:

È proprio parimente de i Nobili, il disprezzare e non tener conto di coloro che son simili a i maggior loro: il che benché in prima fronte paia incredibile, nondimeno è pur vero. Concio sa che i Nobili dispregiando come suoi contrarij gli ignobili, venghano a dispregiar quegli che son simili ai maggior loro; essendo che i primi capi de la lor Nobiltà, da i quali tutto'l suo sangue è disceso, furono ignobili; dovendo haver'ogni nobiltà, principio da chi nobile non sia⁵⁹.

Per concludere sulla nobiltà, Piccolomini insiste sul comportamento virtuoso che deve tenere il nobile e nel raccomandargli di fuggire il vizio e il disprezzo dell'onore, sottolinea quanto necessario

⁵⁶ Ivi, c. 129.

⁵⁷ *Ibidem*.

⁵⁸ Ivi, c. 129r., 130.

⁵⁹ Ivi, 130.

sia per lui dare il buon esempio e nutrire per sempre quella porzione di nobiltà connaturata che ha ereditato, dedicandosi a coltivare le virtù e a vivere nel segno dell'onore.

E tanto più al nobile, il vizio e'l dispiacer de l'honore si disconviene, quanto che è più credibile, e per questo quasi aspettar si suole, che da i buoni naschino i buoni. Il che quando non accade, par che ingannati restando gli homini, con grande indignatione, soglian sì brutta machia mostrare a dito. E in vero, fa gran torto a la natura e a se stesso colui che senza sua fatigha, nascendo honorato, non si sforzi havendo sì gran principio, di farlo sempre con ogni diligentia maggiore⁶⁰.

3) L'educazione dell'uomo nobile

Nel primo Libro Piccolomini presenta l'oggetto del suo intero discorso pedagogico ovvero il bene supremo, la felicità pratica e civile, e ne rivela l'essenza dicendo che «questa tal'humana felicità, non consiste in altro che ne la propria operation de l'homo, secondo la virtù in vita perfetta»⁶¹.

Il programma formativo piccolominiano è innervato della filosofia della virtù aristotelica: egli compie la medesima classificazione delle virtù proposta da Aristotele e presenta le virtù necessarie all'uomo nobile. Le virtù si dividono in intellettuali e morali. Le virtù che risiedono nell'intelletto sono la prudenza, l'arte (nell'intelletto pratico); l'intelligenza, la sapienza e la scienza (nell'intelletto speculativo)⁶². Le virtù morali sono undici, quattro si trovano nell'appetito irascibile, la Magnificenza, la Fortezza, la Mansuetudine e la magnanimità; sei si trovano nel concupiscibile e sono la temperanza, la liberalità, la desiderativa dell'onore, l'affabilità, la verità, l'urbanità; la giustizia si trova nella volontà⁶³.

Parlando «de l'education de i fanciulli fino al terzo anno» Piccolomini riprende l'Aristotele della Politica per asserire che «la vera educatione di un fanciullo fino al terzo anno, in tre cose consiste, in convenevol nutrimento, in esercitatione, e nel tollerare di qualche cosa difficile secondo che quell'età ne comporta»⁶⁴. Dal terzo al quinto anno «nel qual tempo comincia a pigliar vigor l'intelletto», il compito della madre, affinché non apprenda nessun costume servile, è per primo allontanarli dalla nutrice. Poi, siccome è questo il momento in cui i fanciulli devono iniziare ad apprendere la propria lingua, «devendo insieme nella lor città conversare, è necessaria una patria favella»: le madri in questo momento della crescita dei figli devono prestare attenzione al loro apprendimento linguistico, eliminando le eventuali imperfezioni lessicali che si sono generate nel

⁶⁰ *Ibidem*.

⁶¹ Ivi, C. 8.

⁶² Ivi, C. 14 r.

⁶³ *Ibidem*.

⁶⁴ Ivi, c. 19.

contatto con la nutrice, e favorendo una lingua dolce, pura, «da quella del volgo lontana». Questi due anni sono quelli in cui «la virtù crescitiva, più che in altro tempo fa sforzo», quindi i fanciulli devono esser tenuti lontani dalla pigrizia e dall'ozio, e invece stimolati ad esercitarsi in qualche piacevole gioco. Già a questa Piccolomini introduce la parità di status sociale precisando: «sieno tai giochi e solazi non lontani dagli occhi della madre fatti, e con fanciulli non solo pari di età, ma di ugual nobiltà e con simile educatione allevati»⁶⁵. E come se non bastasse a rendere chiaro il concetto, sempre rivolgendosi alla nobile Forteguerra, egli prosegue con questo discorso sull'importanza che costituisce per la formazione del figlio l'elemento delle “frequenzioni tra pari”, per estenderlo, preventivamente, alle tappe successive della vita del giovane e per avvertire la madre del pericolo che corre il fanciullo che mischiandosi coi figli di famiglie non nobili apprenda ignobili costumi e comportamenti servili, rischiando che si radichino per sempre in lui, senza possibilità di poterli estirpare neppure con l'aiuto del miglior precettore: «e soprattutto non intervinghin e non si meschin tra loro né servi, né schiavi, né altre persone vili, che non è al mondo la più dannosa institution di fanciulli che quella di coloro, che tra le burle e le novelle, e i gesti dei servi nodriti son stati. Per niente tal cosa (Mad. Laudomia) non comportate, acciò che alcuni vilissimi concetti e ignobili costumi, e gesti non degni si radichino nella tenera mente del figlio vostro, che poi con la disciplina dei più prudenti precettori, che trovar si possono, non sia possibile di sradicargli»⁶⁶. Per semplificare il messaggio pedagogico, conclude così: «Siavi dunque detto hora per sempre che non solo in questi due anni de quali al presente ragiono, ma in qual si voglia età, non è da lasciar conversar mai vostro figlio tra persone di sangue servile o in altra maniera vili e volgari»⁶⁷.

Questi passi sono fondamentali per comprendere quanto centrale fosse per il autore la distinzione tra classi sociali, sin dalla primissima infanzia, per una buona riuscita dell'educazione; i primi anni di vita, sostiene il senese, sono quelli in cui ogni precetto, ogni regola, ogni principio, ogni esempio, ogni legge, ogni sentimento, ogni insegnamento se ben coltivato, resterà impresso per sempre; ragion per cui questa è anche l'età in cui si devono gettare le fondamenta della fede divina. Tra i particolari educativi di questa fase, si sofferma sull'importanza che rivestono le favole nella formazione d'idee e principi che restano indelebili, affinché le madri facciano molta attenzione nella scelta e che abbiano cura a non raccontar mai favole nelle quali si attribuiscono vizi a persone distinte e degne di reverenza, dove qualche Dio o eroe viene calato nei panni di un adultero o di un ladro, o di un traditore, bugiardo o omicida. Ma al contrario, i fanciulli in queste novelle devono potersi formare alla verità, virtù che tra tutte è quella che nei teneri animi dei fanciulli si deve cercar

⁶⁵ Ivi, c. 21r.

⁶⁶ Ivi, c. 22.

⁶⁷ *Ibidem*.

di radicare con ogni sforzo. Che queste novelle narrate ai fanciulli possano offrire il buon esempio di onorate imprese, che potranno in futuro adottare loro stessi; che esse descrivano colui che compie un atto liberale, come magnanimo, giusto, temperato, forte e mansueto, e per questo amico di Dio; che siano piacevoli e divertenti così che nel dilettere il fanciullo lo persuadano al ben fare e alle azioni virtuose.

Dal quinto al decimo anno «i fanciulli a tre cose debbono applicar l'animo, a la institution morale, a la litteral disciplina, e a qualche esercizio della persona».

Al quinto anno di vita, subentra una figura fondamentale nella cultura pedagogica del Rinascimento, il precettore. Il suo compito è occuparsi «della disciplina delle lettere e della institution dei buon costumi»: riguardo la parte dei costumi «che egli stesso sia quello che nelle parole e nei gesti, ponga innanzi ai fanciulli l'esempio dei buon costumi, e di poi, che con ogni avvertenza provvegga che d'altronde prender non possin costume alcuno, che ai suoi non si assomigli»⁶⁸. Il precettore deve configurarsi, agli occhi del fanciullo che guida, come l'esempio dell'uomo virtuoso e il discepolo deve dai suoi gesti e dai suoi comportamenti trarre spunto per coltivare le azioni virtuose che metterà in pratica durante la sua vita adulta.

Il precettore deve stare ben attento a preservare in ogni ambito che gli compete la nobiltà del fanciullo, tra le tante cose dovrà prestare molta attenzione alle relazioni sociali che inizieranno a questa età, «discorrendo i modi e la institution degli altri fanciulli della città, che ne la nobiltà del sangue ai suoi sieno uguali, fra tutti poi ne elegga uno o due»⁶⁹.

Dal quinto al decimo anno «l'offitio del precettore» riguarderà «l'institution della grammatica e humane lettere»: Piccolomini precisa che «essendo venuto un fanciullo al quinto anno, debba il precettore prima ad ogni altra litteral disciplina, applicarlo ad apprendere la lingua latina e la greca»⁷⁰. Lo studio delle lettere fino al decimo anno in tre cose consiste ovvero «nell'acquisto dello stile, nella cognition delle historie, e intendimento di favole»: per le storie dei greci gli autori sono Plutarco, Polibio, Senofonte e Tucidide; per le storie dei latini Plutarco, Livio, Cesare Salustio, Suetonio, Eusebio. Piccolomini riguardo la poetica delle lingue classiche, prevede che il precettore insegni al ragazzo solo a conoscerla, senza pretendere che sappia usarle per scrivere versi: «non giudicando io che oggi debbi un nobile spirito compor latinamente e poeticamente»⁷¹.

⁶⁸ Ivi, c. 26 r.

⁶⁹ Ivi, 28, r.

⁷⁰ Ivi, c. 30 r.

⁷¹ Ivi, c. 33.

Per concludere con questa fase, siccome una delle virtù morali richieste all'uomo nobile è la fortezza, non poteva mancare nel *curriculum studiorum* una parte dedicata agli esercizi corporali, «per fare insieme il corpo più sano e più agile, e tor le membra dalla pigrizia e dall'otio»: il correre, il saltare e la lotta sono gli esercizi più consoni a questa età, perché oltre a giovare alla salute del corpo recano benefici anche ad altre operazioni lodevoli e virtuose.

Dal terzo libro in poi Piccolomini cambia interlocutore, infatti se fino a quel momento si era rivolto alla madre, adesso dialoga direttamente con Alessandro. Dai dieci ai diciotto anni il nobile deve affrontare la parte più corposa e importante della sua *institutio*. Inizia qui il discorso sulla Filosofia e la classificazione di questa disciplina che è fondamentale per la riuscita dell'educazione nobile. Essa si divide in Speculativa e Pratica; quella speculativa si divide a sua volta in naturale, divina e matematica; quella pratica in etica, economica e politica: queste parti della filosofia son quelle che concorrono alla perfezione dell'uomo. A questo punto si può vedere come il percorso formativo del giovane nobile sia ben strutturato sulla base dell'ordine di priorità che le scienze rivestono nell'insegnamento proposto: prima tra tutte, si deve apprendere la dialettica, seguono la retorica e la poetica, illustrate prima in universale e poi in particolare, con grande cura rispetto ai loro autori di riferimento.

Una volta poste le basi razionali all'intelletto, si procede con le matematiche, in una prospettiva pedagogica assolutamente olistica dove le discipline si nutrono l'una dell'altra e son tutte intrecciate tra loro; dove le scienze morali e quelle naturali si influenzano reciprocamente. Dopodiché, le prime scienze a dover essere apprese sono le morali, in ordine Etica, Economica e Politica; per prima l'Etica «siccome gli homini particolari, secondo le lor repubbliche e le lor case precedano».

E «siccome non tutte le discipline si convenghano ad homo nobile nato in città libera, ma quelle solamente per le quali, e a noi stessi, e alla città nostra, utili e honorati esser possiamo» è essenziale anche una formazione musicale, essendo la musica disciplina «honoratissima» che gli antichi collocarono tra le liberali discipline, «come utilissima a far rettamente l'otio» portatrice di «diletto e recreation di mente». Questa disciplina porge ornamento ai costumi e giovamento alla disposizione dell'animo rispetto alle operazioni virtuose: per esser l'harmonie musicali simili alle virtù morali, [...] i rithmi e le melodie in alcune determinate proportioni musicali de le voci consistano. [...] onde ne segue che per assuefarsi a cotai melodie musicali, viene ad assuefarsi l'homo agli affetti ben proportionati, de l'appetito, da la qual proportione e mediocrità le virtù finalmente si generano». Ai fanciulli nobili viene prescritto di esercitarsi, come già Pitagora e Platone volevano, in quel tipo di musica che ordina le concupiscenze, le ire e le invidie. Se la musica è necessario

ornamento del gentiluomo, lo strumento che usa per far musica è due volte ornamento, divenendo complemento della persona che deve felicemente interagire con la fisicità dell'individuo. Ed è così che, facendo una disamina di tutti gli strumenti e ribadendo il tradizionale divieto ad utilizzare strumenti a fiato, perché fiaccano il petto e deformano il volto, interrompendo il circolo della grazia, imprescindibile cornice dell'agire cortigiano, «strumenti vili e volgari, i quali nell'uso di essi rendin qualche parte della persona vilmente storta o a qualche virtuosa operation disfatta», e serbando una riserva per «arpe, tricordi, cetere, ribichini e simili», elegge a strumenti nobili solo la viola, il liuto e il clavicembalo⁷².

Le pagine di questo trattato sono intrise di un forte spirito religioso, la fede dell'umanista devoto si respira in ogni raccomandazione che indirizza al suo pupillo; il timor di Dio è, insieme al rispetto per la madre e il padre, un precetto fondamentale per l'uomo virtuoso e ben costumato. E da qui si può procedere all'apprendimento delle virtù. Come abbiamo già anticipato, Piccolomini riprendendo, con qualche variazione discorsiva, la classificazione aristotelica delle virtù, fornisce al giovinetto da educare un prospetto di dodici virtù (undici morali e la giustizia) che, con grande diligenza, dovrà impegnarsi ad apprendere e a mettere in pratica, «essendo che non per il sapere e speculare che cosa sia la virtù, ma per operar secondo quella, l'huomo virtuoso si deve chiamare»⁷³. Dunque le virtù si acquistano per mezzo di dottrina ma soprattutto mettendo in atto comportamenti e azioni che fanno guadagnare virtù a chi le mette in opera. Per far sì che l'uomo operi virtuosamente devono sussistere due condizioni, ovvero che queste operazioni siano fatte secondo ragione e che siano sempre commensurate da un mezzo che sia tra la mancanza e il superfluo di quegli affetti intorno ai quali le virtù consistono. Le raccomandazioni di Piccolomini prefigurano un bambino che grazie alle sollecitazioni di una madre intelligente e saggia, «per la ottima educatione e onoratissima consuetudine», possa attuare dai primissimi anni di vita comportamenti fertili nel senso delle virtù, e che assuefacendosi a questi e provando piacere nel comportarsi in modo giusto, assimilerà un abito virtuoso con estrema facilità durante la sua crescita. Un aspetto importante che emerge spesso dai discorsi dell'autore è la necessità che il ragazzo, che virtuoso e onorato diventi, abbia perfetta coscienza di ciò che fa e di ciò che è, e attraverso questa si autogoverni.

Che cos'è la virtù? La virtù è «un abito con elettione, il quale in un mezzo consiste rispetto a noi, secondo che da dritta ragione sarà giudicato»; la virtù è un atteggiamento medio che si trova tra due estremi che in modo opposto valutano lo stesso problema (per esempio rispetto al problema della

⁷² Per avere un quadro ampio del posto che la musica occupava nella formazione del nobile in epoca Rinascimentale rimando a S. Lorenzetti, *Musica e identità nobiliare nell'Italia del Rinascimento*, op. cit.

⁷³ Ivi, c. 63.

morte e alla paura che genera, la Timidezza è un eccesso in negativo e l'Audacia è l'eccesso in positivo, mentre la Fortezza rappresenta l'atteggiamento virtuoso)⁷⁴. La virtù è in pieno potere dell'uomo e se ci sono «consultatione, elettione e voluntà» nessuno può negare all'uomo la possibilità di essere virtuoso: le operazioni che generano virtù fanno capo alla decisione umana, e da noi stessi deriva l'esser buoni o non buoni. Arrivato al diciottesimo anno di vita, l'adolescente è pronto per affrontare il segmento più importante della sua formazione, l'*institutio* nelle «scienze morali e virtuose operationi»: il repertorio delle virtù, completamente mutuato da Aristotele, comprende sia «gli affetti intrinseci» (i tribunali della coscienza e l'interiorità) che «le operazioni di fuori» (le pratiche relazionali), tutte guidate dalla retta ragione «che tutto ordina e regge» (l'*orthos logos* aristotelico).

Dunque se, prima per consuetudine e poi per elezione, il giovane nobile impara a conoscere che cosa sia veramente la virtù, da dove deriva, quante siano le virtù e a conformarsi al costume da esse prodotto, dal diciottesimo al ventiduesimo anno deve dedicare tutte le sue energie alle scienze morali in modo che le operazioni virtuose che ha fatto già sue possano esser conosciute come tali.

Una volta che Piccolomini analizza meticolosamente ciascuna virtù, siamo in grado di tracciare l'identikit del nobile che si formerà tra le pagine di questo trattato. Egli sarà forte, perché in grado di sostenere e di assalire i pericoli nel modo, nel tempo e nel luogo più opportuno, «sempre procurando che il ben che può seguir dalla morte che ne venisse, sia di maggior momento che il ben della propria vita non era, siccome è la salute della patria e la constantia della fede, le quai due cose di gran lungi in dignità alla propria vita precedano»; Temperante, perché sa regolare e frenare i piaceri tendenti al vizio e i dolori che dal senso del gusto e del tatto derivano, «per regolar le diletationi e le contristationi che dal senso venghan del gusto e del tatto, è trovata la temperanza»; Liberale, quindi né prodigo, né avaro, bensì mediocre nel desiderio di possedere ricchezze, «il qual non dissipando il suo patrimonio e donando a chi non conviensi, ma con retto giuditio, secondo il tempo, il luogho e la qualità delle persone e simili altre avvertenze, donando fa altrui parte delle sue rendite [...] agli altri giovando diverrà amatissimo e desideratissimo da tutta la città sua»⁷⁵; Magnifico, perché spendendo fa cose grandi e soprattutto per necessità e circostanze pubbliche e per incarichi e dignità ricevuti dalla Repubblica, «come sarieno accettationi di magistrati, accoglimenti d'Imperatori, Re, principi e simili; donationi e presenti che a singularissimi signori far si debbino; Ambasciarie, edification di Templi, di portici di teatri, apparati di pubbliche feste o

⁷⁴ Ivi, c. 69.

⁷⁵ Su questa virtù Piccolomini insiste particolarmente rivolgendo un invito esplicito al giovane Alessandro: «per la qual cosa (Alessandro mio amatissimo) con tutto l'animo vi essorto ad abbracciare questa virtù della Liberalità, per la quale honorato, amato e desiderato comunemente nella Città vostra ne diverrete». c. 91 r.

commedie, e simili altre occorrentie donde l'honore e il decoro della Repubblica si appartenga di conservare»⁷⁶; Magnanimo, perché pone l'honore tra i beni esterni come bene supremo essendo egli virtuoso e moderato nel ricevere gli onori che gli spettano, modesto e temperato nell'acquisto dei beni di fortuna: «Opera dunque il magnanimo virtuosamente, e di queste operazioni cognoscendo che meritamente i maggiori honori gli si debbano, in questo s'acqueta e si gode, poco curando quel che si credino gli altri, havendo sempre l'ochio alla verità della cosa, poco all'opinion del vulgho guardando, il qual'appresso di lui in consideration non è mai»; desideroso di onore; Mansueto, capace di gestire l'ira; Affabile, cosicché sapendo conversare con gli altri, con sincerità e non con adulazione, farà in modo di esser da tutti stimato e desiderato; Sincero e verace, accordando sempre le azioni e le parole, affermando le cose che sono e negando quelle che non sono; guardandosi di non dir bugia per onore, per utile, per se stesso: «Qual più honorata e desiderata parte in un Gentil'homo può immaginarsi che l'esser per la virtù della verità, così creduto da tutti che un oraculo si ricevin le sue parole?»; Urbano, perché sa utilizzare motti arguti, ingegnosi e pieni di divertimento in ogni circostanza, «avertendo sempre di non far'atto o parola che impudica o poco onesta n'appaja, per esser tal'inhonestà cosa indegnissima de l'homo civile».

È importante mettere in rilievo un aspetto che funge da collante in tutto il programma delle virtù prescritto al giovane, «il desio d'honore». Questa virtù, della quale si sente parlare in ciascuno dei dieci libri del trattato, rispetto ai due estremi che sono l'ambizione e il «disprezzamento d'honore», è quella che conviene all'uomo civile, e deve orchestrare l'intero arcipelago delle virtù assunte dall'uomo, in un unico orizzonte pratico tracciato dall'etica autonormativa, dalla prassi *domi e foris*: «L'honore è quel solo che tra tutti i beni esterni, alla virtù si conviene».

Nel libro sesto parlando della nobiltà Piccolomini torna diverse volte sull'importanza che l'onore ha per il mantenimento di questo status, e quanto le virtù siano tanto più necessarie per questo uomo: «si come pare che la nobiltà porti seco obligho di virtù, così anchora quei che mancan'a cotal obligo, e non avendo l'occhio alla virtù degli avi loro, e poco conto dell'honor facendo, nelle

⁷⁶ Parlando della Magnificenza è facile individuare diretti riferimenti alla nobiltà, alla ricchezza e al potere dell'uomo Magnifico: «Debba dunque il vero Magnifico quando gli occorre occasion di fare operation di Magnificenza, considerar molto bene l'esser delle facultà sue, la qualità dell'occasione, e la cosa istessa finalmente che far si debba: e proportionando ogni cosa insieme, debba far l'operation sue con quella grandezza e con quella sontuosità e larghezza di dispendio che si convenga. Havendo sempre più riguardo alla perfettion della cosa che alla spesa che vi si faccia, procurando più alla bellezza e grandezza di quella cosa che si fa, che a cercar con che manco spesa far si possa. Onde ne segue, che coloro che in povertà sono, non può lor'occorrer di esser effettivamente magnifici, ma solo in habito» c. 92 r. Piccolomini offre anche un esempio reale di questo uomo Magnifico: «De la qual preclarissima virtù veder in Siena per un essemplio possiamo il nobilissimo M. Mandoli de' Piccolomini, a cui tra l'altre sue virtù è molto propria questa della Magnificenza» c. 93 r.

braccia dei vitij e bruttissimi costumi, raccoglieranzi; molto più vituperosi, e degni di biasmo si renderanno, che se ignobili nati fossero non avrebbe»⁷⁷.

La capacità di autogestirsi e di comportarsi in modo adeguato in ogni situazione deve fare i conti con gli affetti che determinano, nelle varie occasioni, la fragilità della vita umana, e che l'uomo virtuoso deve fronteggiare quotidianamente, e in base alle circostanze seguire o fuggire. Per un uomo illustre, è fondamentale conoscere ogni principio che regola le relazioni sociali e dovendo egli rapportarsi a molte persone, è utile che sappia distinguere le persone biasimevoli da quelle pregevoli, e saperne leggere le caratteristiche interiori per poter calibrare la conversazione e l'atteggiamento sulla base di questi ovvero l'ira, il timore, l'ardire, la confidenza, la verecondia, la gratitudine, la misericordia, l'indignazione, l'invidia⁷⁸.

Tra tutte le virtù, la Giustizia occupa un posto speciale: è diversa dalle altre perché considera ciò che l'uomo opera in modo estrinseco, e perché rispetto alle altre, che sono il punto giusto tra due vizi o eccessi, la giustizia richiede un altro tipo di mediocrità, quella che guida l'uomo ad operare con decisione in modo giusto. La prima parte della giustizia è quella universale, osservativa delle leggi; perfettissima in quanto raccoglie tutte le altre virtù, consistendo nell'osservazione delle leggi ed essendo le virtù leggi a se stesse. Leggiamo che «questa giustitia conservativa delle leggi, non sia una virtù particolare distinta dalle altre, anzi contenga in sé tutte quelle. Conciò sia che se colui che è osservator delle leggi, debba osservar tutte quelle secondo che occorre, e già abbiam detto che le leggi son poste intorno alla materia di ciascheduna virtù, ne segue che l'osservation delle leggi debbi non solo intorno ad una virtù, ma intorno a tutte operare. E così e resta che questa virtù contenga in sé tutte le altre, per la qual cosa perfettissima e splendidissima virtù dir si debba»⁷⁹.

Proseguendo Piccolomini espone tutte le grandezze di questa virtù perché Alessandro possa comprenderne l'importanza di farla sua: «è virtù eccellentissima che colui che la possiede, non verso di sé solo, ma verso anchor degli altri (il che dell'altre virtù non avviene), usar la debba. [...] colui che è quel giusto che osservator delle leggi si chiami, principalmente è forza che la medesima intentione che il legislatore ebbe in por la leggie, egli l'abbia in servarla, tal che non sol verso di se stesso, ma anchor verso degli altri, habbia in sé tal virtù collocata»⁸⁰. Se la giustizia osservativa consiste intorno a tutta la materia morale di ogni virtù, e considera ogni cosa rispetto al bene comune di tutto lo Stato, la giustizia particolare consiste intorno a determinata materia di questo o di quello e porta l'uomo a desiderare sempre non più del dovuto rispetto al bene di alcune persone

⁷⁷ Ivi, c. 130.

⁷⁸ Ivi, c. 108-123r.

⁷⁹ Ivi, c. 136-136r.

⁸⁰ Ivi, c. 136r.

particolari. Questa giustizia particolare «è un abito per il quale può l'uomo operare in maniera che havendo l'occhio a una dovuta equalità, più non cerchi dei beni di fortuna di quel che debbansi»; e si divide in distributiva e commutativa.

La giustizia perché sussista nell'uomo presuppone che questi conosca le leggi legate alle varie circostanze e che possa decidere volontariamente rispetto a queste, operando giustamente. Da ciò si deduce che il giusto è colui che agisce giustamente solo a causa della sua volontà, senza subire imposizioni, obblighi e costrizioni. Va da sé che, discorrendo della materia della giustizia si giunge a considerare una nobilissima virtù in essa contenuta, l'equità o anche ragionevolezza, in base alla quale si devono considerare, interpretare e moderare le leggi positive, «secondo che quelle essendo poste rispetto a quel che per il più dovrebbe accascare, nondimeno in qualche spetial caso osservar non si debbano [...], ma emendare, moderare e regolare la rigidezza di quelle secondo alcune circostanze che di rado n'accascano, le quali il legislator non poté provvedere abbastanza»⁸¹.

E perché il giovane nobile possa aver piena padronanza di questa preziosa virtù, il Piccolomini non si risparmia nel prescrivergli indicazioni circa il modo di studiare le leggi affinché possa esercitarsi «nelle elegantissime pandette di tutto il corpo civile, o ver la maggior parte, senza più specular la particolarità dei casi che accascar possino»⁸².

L'altro capitolo delle virtù riguarda quelle intellettuali ovvero la scienza, l'intelligenza, la sapienza, l'arte e la prudenza. Quest'ultima, da Aristotele considerata retta e regolata ragione delle cose non fattibili ma agibili, svolge un ruolo preminente nella configurazione della personalità virtuosa, in quanto consiste nel saper scegliere tutte le cose che sono ragionevoli e utili a vivere bene e alla felicità dell'uomo, calibrando per ciascuna virtù le azioni virtuose e determinando il mezzo degli affetti che riguardano le virtù cosicché possano scegliere le cose buone e giuste per il bene personale, della famiglia e della Repubblica.

La prudenza è una virtù civile sulla quale molti umanisti hanno insistito per la sua valenza pubblico-politica; già in Aristotele veniva eletta come prima virtù del politico, capacità di vedere le cose buone per sé e per gli altri uomini. Attraverso la prudenza si determina in che modo operare per ciascuna virtù, infatti Piccolomini sostiene che le operazioni virtuose sono frutto della prudenza oltre che della virtù stessa. Ogni perfetta operazione morale è data se ci sono due presupposti fondamentali ovvero buona intenzione verso il fine per il quale si agisce, e la capacità di consultare e giudicare ciò che sta attorno al perseguimento di tale fine. Da qui è facile dedurre che nessuna

⁸¹ Ivi, c. 149, 149r.

⁸² Ivi, c. 151.

virtù morale sussiste senza la prudenza, essa viene definita «retta e regolata ragione che l'appetito regge e governa»⁸³.

La virtù aristotelica che conduce alla felicità attraverso la ricerca del bene e del piacere moderato, sembra coincidere proprio con la saggezza ovvero un'abitudine, una disposizione stabile dell'uomo ragionevole che governa il suo appetito; e questa per essere davvero completa deve essere volontaria, seguire la scelta o la preferenza che risultano dalla deliberazione. Nel VI libro dell'*Etica nicomachea*, vediamo che la prudenza, o saggezza, è virtù che appartiene a colui che sa deliberare su ciò che è bene e utile per lui, in ciò che lo è per la vita buona in generale; colui che sa cogliere sia ciò che è bene per se stesso sia ciò che è bene per l'uomo⁸⁴. Questa caratteristica è propria di chi governa la propria casa e degli uomini politici, spiega Aristotele, di coloro che deliberano bene, la cui deliberazione corrisponde alla correttezza utile per il fine. Se la prudenza riguarda ciò che è giusto, buono e nobile per una persona, le azioni compiute saranno altrettanto giuste, buone e nobili. La felicità dell'uomo è di natura attiva, nasce dalla perfezione e dalla facoltà razionale manifestata nella virtù della prudenza⁸⁵.

⁸³ C. 157 r.

⁸⁴ Aristotele, *Etica nicomachea*, op. cit., 1140a 25.

⁸⁵ Nell'edizione del 1560 (citiamo dalla ristampa del 1583), Piccolomini scrive: «fa di mestieri che nasca dalla eccellente et nobile virtù, che nell'huomo come huomo, et non come solo intelletto si ritrovi, et tale è la prudentia» (*Della institutione morale*, Libro II, cap. V, «Qual sia la propria felicità de l'huomo», Venetia 1583).

III

In città libera:

la città come *domus* delle virtù civili

Abbiamo visto che, in cima al pensiero piccolominiano, come per altri umanisti, sta la preoccupazione per l'uomo, *magnum miraculum* della rinascenza, un essere razionale finito la cui appartenenza alla natura e alla società diviene certezza di libertà. È, infatti, contemporaneamente nella natura e in comunità che egli può formarsi perseguendo la felicità; nella città e nella vita attiva risiede il seme della sua completezza.

Questa è anche la ragione per cui sulla scena umanistico-rinascimentale la città terrena acquisì nuova legittimazione, quando gli umanisti italiani costruirono attorno all'uomo una *domus* teorica, tracciando i contorni culturali di una città terrena a lui conforme, fatta di formazione umana, legami sociali e *civil conversazione*¹. L'uomo, radicato nella natura e nella società, da questa sua condizione può trarre le possibilità della propria realizzazione, attraverso una vita attiva e partecipativa. Come scrive Piccolomini, uomo significa "animale civile e comunicativo". Ed è proprio questa sua condizione *civile, amicabile, benefica, conversativa* ciò che la formazione deve curare e piegare verso una forma del vivere civile, aperta alla politica, all'economia e alla socialità. La felicità dell'uomo non è ultraterrena bensì riscontrabile ed esperibile vivendo; non è instabile e provvisoria, la fortuna non può influenzarla perché la sua saldezza può solo essere ornata dai benefici della fortuna ma mai esserne condizionata.

Per spiegarlo sinteticamente Piccolomini utilizza la metafora del cubo che rappresenta l'uomo felice, "Semper iactatus semper erectus"²: «la felicità [...] rende l' homo stabile e saldo a guisa di un corpo cubico o ver quadrato si come è un dado, tal che ovunque la fortuna lo volgha, sempre con una medesima saldezza sta in piedi, constantissimo e veramente immutabile»³.

Prende quindi le distanze da quei filosofi tra cui Solone, i quali esaltano la vita contemplativa e «che considerando a quante avversitadi e miserie sia sottoposta la vita de l' homo e quando di giorno in giorno vada scherzando la fortuna, hora alzandolo al cielo, hora deprimendolo al basso, secondo

¹ Cfr. F. Mattei, *Persona. Adnotationes in lemma*, Roma, Anicia, 2015, p. 128.

² M. Bregoli-Russo, *Il Canto XVII del Paradiso e i commentatori del Cinquecento*, in «Italice», Vol. 70, No. 1, Spring 1993, pp. 60-68.

³ A. Piccolomini, *De la institutione...*, cit., c. 11.

che più le aggrada, di maniera che nissuna quanto si voglia felicità, si può sperare che stabil duri per lungo tempo, giudicarono che sia impossibile che fin che l'huomo vive felice chiamar si possa già mai»⁴.

E vediamo a fondo perché la logica piccolominiana si articola tutta attorno al concetto di felicità terrena e civile, “*che a noi si conviene mentre che homini e non angeli siamo*”, e come da una filosofia della felicità possa discendere una filosofia morale e politica accordate da una imprescindibile scienza civile il cui interesse supremo è il fine più alto per l'uomo. La scienza civile di cui ci parla Piccolomini, sorregge tutte le altre scienze e si serve di quelle fornendo precetti e leggi sul loro procedimento:

Sendo dunque la civile scientia tale, che di tutte l'altre arti e scientie che in una città sono si serve, e a quelle da precetti e pon leggi, ordinando ella quali scientie dentro ad una città stimar si debbino, e quai tor via, servendosi dell'arte militare de la facultà oratoria, de l'Iconomica e consequentemente di ogni altra arte men degna, per accrescimento del pubblico bene, in favore del quale in una bene instituita repubblica ogni cosa disponi, ne segue che cotale scientia civile, sia sopra tutte l'altre principale e di pregio, e consequentemente sia quella che l'ultimo bene e vero fin de l'homo come homo consideri⁵.

Spiega il peripatetico senese in che modo da questa felicità dipende il destino di uno Stato e della libertà dei cittadini: l'uomo virtuoso, guidato dalla sua prudenza diventando legge a se stesso non ha bisogno di altre leggi, ma perché ciò avvenga è necessario che la felicità, e tutte le virtù della sua contea, si dispieghino secondo volontà e diletto.

Confesso ben che da santissime leggi e prudentissimamente costituite, si potria di felice vita trar la prima occasione, quando i signor de le città loro procurassero con ottime constitutioni, che i suoi cittadini che capi di famiglia sono, con l'osservanza di dette constitutioni, nutrissero e instituissero i figli loro, per fin che a gli anni di più fermo intelletto arrivati, havendo già fatto habito nelle virtù e nei buon costumi, potesser con somma gloria della loro patria e di se stessi, menar felici quel tempo che anchor ne resta⁶.

La felicità è l'ultimo fine umano e l'uomo che vive secondo virtù sarà stabilmente felice perché dalla fortuna non si aspetterà né il bene né il male, ma il suo equilibrio sarà tutto nella sua virtuosa opera. Partendo dall'uomo virtuoso e dalla sua educazione sin dalla primissima infanzia, Piccolomini prospetta un panorama sociale e politico in perfetta corrispondenza con l'essenza di

⁴Ivi, c. 10, 10 r.

⁵ Ivi, c. 6.

⁶ Ivi., c. 3.

questi, perché solo uomini virtuosi possono fare un grande governo e in assoluta coerenza con la giustizia, la prudenza, la fermezza, la temperanza, la magnificenza e altre nobili virtù apprese.

È facile comprendere che l'ideale di città a cui egli guarda è quello della *polis* greca, tanto che la Repubblica platonica sembra essere il modello della "città libera" in cui colloca il suo "uomo nobile" quando parla di «molte ben guidate repubbliche antiche, come de i Persi, di Creta, di Sparta e d'Athene, ed altri ben governati regni e cittadi»⁷. E continuando a discorrere di «sì ben guidate repubbliche», Piccolomini sottolinea un aspetto centrale nella loro costituzione che dovrebbe ispirare quelle dei suoi tempi, ovvero il fatto che quelle non a larghezza di dominio attendevan principalmente (essendo che nel dominar se stessi si fan gli huomini felici, e non nel vincer l'altrui) ma nel render buoni e prudenti i lor cittadini, eran'intenti Legislatori e tenevano l'occhio i magistrati la notte e'l giorno»⁸. Questo spiega come in quelle città «per esser l'homo mentre che gli è homo era naturalmente animal civile e atto alla compagnia, tra tutte le altre scientie le discipline morali erano in pregio»⁹.

In quelle fin quasi dalle fascie i lor figli i padri nodrivano; in quelle vigorando con l'intelletto venivan crescendo di giorno in giorno, tal che sapendo ciascheduno quai devono esser l'attioni e gli offitij de l'homo verso del grande Iddio, verso del padre e de la madre sua, verso de la consorte, dei figli, degli amici, dei servi, e in che maniera si debbi vivere tra i cittadini nel foro, nel Senato, o in qual si sia altro luogo dove uopo faccia di conversare, e secondo tali officij operando venivano a far sì che la città loro ad una celeste repubblica assomigliavano¹⁰.

La necessità pedagogica più forte che avverte Piccolomini è quella di dare una risposta funzionale al bisogno di educazione civile dell'uomo, e a questa egli fa fronte per mezzo di una scienza civile che costituisce l'organo vitale di tutta l'*institutione*. È ben evidente che lo fa attingendo dalle pagine aristoteliche della *Politica*, un trattato di scienza politica che comprende anche quanto detto nell'*Etica Nicomachea*, nella quale Aristotele muove dalla definizione della politica come scienza o arte dell'azione umana. Le azioni hanno dei fini il cui presupposto è un sommo bene¹¹. La scienza che esplora il sommo bene e si occupa dell'azione umana sotto l'aspetto del suo raggiungimento è un'arte maestra, e tale è la scienza della politica¹². Per questa ragione si dice che il *telos* della scienza politica è il bene dell'uomo.

⁷ *Ibidem*.

⁸ *Ibidem*.

⁹ Ivi, c. 3 v.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ Aristotele, *Etica Nicomachea*, cit., I,1094a, 5.

¹² Ivi, I 1094a, 25.

Infatti la “scienza politica” è la scienza del bene umano perché, sebbene l'*eudaimonia* sia per la *polis* e per l'uomo il bene supremo, il bene della *polis* è più grande e più perfetto nel senso che il suo *telos* è più comprensivo. In altri termini, il bene dell'uomo deve essere lo stesso della *polis*. Del resto le virtù etiche – giustizia, temperanza, coraggio, generosità, magnificenza e mansuetudine – sono certamente desiderabili per l'uomo, ma devono essergli inculcate attraverso processi che dipendono per la loro efficacia da un ambiente istituzionale adatto che sarà l'arte del legislatore a creare. In questo senso, scopo principale della scienza politica è determinare un certo carattere nei cittadini, cioè renderli buoni e capaci di nobili azioni realizzando la vita buona e perfetta¹³.

1) In tempo di Repubblica

La città libera nella quale le osservazioni e le speranze di Piccolomini si muovono è Siena, ed è questa città che egli vuole portare ad uno stato di elevata nobiltà attraverso l'opera degli uomini che vi abitano. Ed ecco che quando dice “per esser voi Alessandro, nato in città libera”, sottolinea il carattere politico delle Siena che fu una repubblica sino al 1555 quando si avviò verso il suo declino, fino al 1559 quando con il Trattato di Cateau Cambrésis tutto il territorio repubblicano venne consegnato a Cosimo de Medici.

Tra gli anni Trenta e Quaranta del Cinquecento, il problema della nobiltà appare necessariamente connesso a quello della forma di governo, è anch'esso un problema politico. Siena rappresentò una sorta di cartina di tornasole per verificare gli atteggiamenti e gli umori di tanti politici e letterati italiani sui temi attuali e caldi del governo di una repubblica, del rapporto tra popolo e plebe, della nobiltà¹⁴. Per entrare nel merito delle vicende della città di Siena, vediamo che essa fino al 1555 rimase un focolaio di disordini e di fazioni civili, rappresentò il simbolo della resistenza di un'antica e complessa forma di governo comunale contro l'assimilazione entro i nuovi modelli che s'andavano imponendo in tutta Italia.

Gli intellettuali riflettevano su quale potesse essere la forma di governo migliore, e molti come il Tolomei auspicavano il governo dei pochi e la conseguente esclusione della plebe dal gioco politico, quindi una separazione di quest'ultima dai gentiluomini e dai cittadini reggenti; l'elezione di una Balia di cinquanta uomini, perché, a suo parere, in ogni repubblica e in ogni stato sono pochi

¹³ Ivi, I 1099b, 5.

¹⁴ Cfr. A. D'Addario, *Il problema senese nella storia italiana della prima metà del cinquecento*, Firenze, Le Monnier, 1958.

i cittadini che governano, perché tutti i governi sono dominati da una ristretta oligarchia; questo avrebbe eliminato il disordine sociale e politico vigente¹⁵.

Chi guardava con sfavore alla fine dell'antico regime di libere repubbliche e piccoli principati, e soprattutto nutriva odio per l'egemonia spagnola, mostrava simpatia per la conservazione della *libertas* senese¹⁶. Non pochi la consideravano uno scandalo; tra questi Girolamo Muzio nel 1547 scriveva che la fazione dominante allora nella città aveva armato e dato autorità alla plebe per stabilire la sua tirannia e fare il suo interesse; e siccome di questa autorità ormai si erano impossessati, le cose andavano allo sfacelo¹⁷.

L'*Institutione* viene scritta assumendo come scenografia socio-politica e storica la città di Siena e il suo difficile governo, e qui il Piccolomini traccia le linee del cammino di costruzione del gentiluomo e del sapere che egli deve apprendere, in funzione del governo della famiglia e, soprattutto, della sua patria. E se il destinatario ideale di questa trattazione è, in filigrana, il nobile senese, lo si comprende ancor meglio dal *Discorso fatto in tempo di Repubblica per le veglianti discordie de' suoi cittadini*, redatto giusto un anno dopo. In questo breve scritto, innanzi allo spettacolo di Siena aggredita da forze esterne, Piccolomini denuncia la divisione dei suoi concittadini come il primo male tra tutti, causa della degenerazione del suo governo, e parla loro della possibile conservazione e accrescimento dello stato senese, tirando ovviamente anche qui in ballo la già citata felicità civile.

Scrivendo Piccolomini che il nobile uomo nato in una libera città ha il dovere di ricercare costantemente il bene comune, e per dimostrare in che modo deve farlo compie per primo una dissertazione sull'Unione civile. Questa viene illustrata nella sua genesi aristotelica e in una rappresentazione della città attraverso le mura, che le adunanze degli uomini hanno ricercato per la loro conservazione. Le mura, di due tipi, quelle di pietra e quelle metaforiche, garanzia dell'ordine civico, costituite dalle leggi comunitarie; le prime devono essere difese con i soldati, le seconde preservate con la virtù e con l'impegno di chi persegue il bene civile.

che due sorti di mura in prima per la conservazione delle loro adunanze si ricercavano, l'una d'attorno alle case, che non sol da gli assalti de le fiere, ma ancora da gli oltraggi e nimicitia de gli homini, che già era come ho detto venuta al mondo, gli defendessero; l'altre mura poi facevan di mestier di dentro, e queste non di pietra o di sasso come le prime, ma tanto più forti quanto più pericolosi sono i disordin dentro, che i nemici di fuori non saran mai. Queste seconde mura furono le leggi prudentemente costituite le quali contra l'insidie e la malitia dei cittadini non buoni, fortificasser

¹⁵ C. Donati, op. cit., pp. 52, 53.

¹⁶ Ivi, p. 53.

¹⁷ Ivi, p. 54.

le città loro, e perché tai mura, così le prime, come le seconde indarno fabbricariensi, se alcun non fusse poi che le custodisse; di qui è che all'une e all'altre, le lor custodie trovarono; a quelle di fuori huomini fidelissimi e della lor persona valorosi ordinarono; a quelle di dentro poi, homini non del corpo no, forti e valenti, ma de la mente invitti e sinceri costituirono, né altri furon questi che i principi e i magistrati, che non altrimenti con la lor prudentia le mura legali invitte e immaculate servassero, che i soldati le mura di pietra notte e giorno contro ogni offesa conservano¹⁸.

E gli uomini che compongono una comunità vengono suddivisi in quattro classi, quelli che governano la città, quelli che la difendono con le armi, quelli che vivono per le arti meccaniche e liberali e quelli che si occupano della vita economica:

Laonde in quattro sorte d'homini diviser le Città loro: i primi eran quelli, che fabricatori de le lor Città, e consequentemente patroni di quelle nei Principati, o ver nei Magistrati trovandoli governavano: i secondi eran poi quei che a i Magistrati e ai Signori obedendo, il carico havean di defender con l'Armi e le città contra quelli, o che di fuori nemici venissero, o che di dentro turbatori de la quiete, e nemici de le leggi surgessero. Dell'altre due sorti d'homini, l'una in quelle arti che dentro al corpo de le Città, o honorate, o necessarie al comodo dei Cittadini esser debbano si dividea. E l'altra poi fuori importantissima a tutto quel che appartiene al vitto e all'entrate, e emolumenti così dei particolari, come del Pubblico insieme attendeva. Da le quali quattro sorti d'homini quando sien, come debbon essere, insieme accolte, si producono e si compongono quelle misture perfettissime, che più al Celeste che al mortale appressandoli, Città beate meritamente pon domandarli¹⁹.

Dalle tipologie di cittadini passa ad elencare i modelli di Stato possibili ovvero il principato, l'oligarchia e la repubblica, rinnovando, come altri umanisti, il pensiero greco-latino della *polis*, e giungendo ad una razionale predilezione per il governo repubblicano. Infatti, la gerarchizzazione delle forme di governo, di origine classica, è ispirata al ragionamento aristotelico e compie un elogio della monarchia spiegando che il potere monarchico può essere considerato come il riflesso terrestre del potere divino, ma nella realtà le forme di potere tendono a deteriorarsi, così la gerarchizzazione delle forme istituzionali corrotte si presenta in un ordine inverso rispetto a quello dei buoni governi. In questo breve trattato si riscontra la medesima operazione argomentativa messa nero su bianco nella *Institutione*, quella del confronto fra tre diversi tipi di governo che porta a sancire la superiorità della repubblica, in quanto difficile da corrompersi per la comunione del reggimento in cui consiste e comunque, in ipotesi di corruzione, pronta a degenerare in Stato popolare, il meno dannoso fra tutti perché facilmente correggibile in stato regio oppure in oligarchia. Successivamente un esame della storia di Siena mette in luce le caratteristiche che l'hanno portata in passato verso il successo, ma anche quelle che ne hanno determinato il

¹⁸ *Discorso fatto in tempo di repubblica da m. Alessandro Piccolomini di Siena per le veglianti discordie de' suoi cittadini il 1543, appresso Gio. Paolo Giovannelli e figlio, stampatori dell'almo studio, Pisa 1765, c. 9-10.*

¹⁹ *Ivi*, c. 10-11.

progressivo declino. E leggiamo che l'elemento del popolo senese che ha maggiormente favorito lo sviluppo e il benessere collettivo, permettendo alla città di essere una grande e felice repubblica, è stata la concordia, che ha preservato la città da ogni possibile disordine. E per contro, la discordia, "*distruggitrice certissima d'ogni Repubblica*", ha portato alla degenerazione di Siena:

l'odio civil fu quello che quasi venen mortifero entrò nell'intime viscere di quella terra, che scorrendo per ogni vena, e ogni giorno pur rendendola manco valida e manco sana, a morte certa un giorno la condurrà, se mentre che a tempo così appropriato rimedio non provvediamo²⁰.

Piccolomini invita dunque i suoi concittadini alla concordia, perché Siena, "*patrona liberissima di se stessa, che al pristino suo valor ritornar la potrebbe un giorno*", si è ritrovata debole e afflitta solo per causa della divisione interna, la discordia che ha poi generato le sconfitte degli eserciti, le carestie e le altre miserie. Una città nobile è tale solo se in essa vige la concordia tra i cittadini, perché è l'intelletto umano che la governa e solo la ragionevolezza che la guida verso l'ordine può conservarla a lungo. E qui porta gli esempi delle antiche repubbliche di Atene e di Roma:

Ah Nobilissima Città Senese apri una volta gli occhi, e poi che'l Cielo al presente, così bel principio di vita ti ha dato in mano, sappil guidare al fine. Ponetevi tutti dinanzi agli occhi la felicità che sareste per havere, se quella Siena la sua pristina dignità, l'autorità, le ricchezze, e la fama, che ell'ebbe un tempo, riguadagnasse²¹.

E qui si tocca il punto nevralgico di tutto il discorso sulla città libera che si dispiega nelle diverse scritture di questo umanista:

Abbracciate insieme la libertà vostra, la qual tanto diligentemente sol'Iddio vi ha immaculatissima conservata: in beneficio de la quale unite le vostre alme insieme, ché altro laccio invitta e inviolabil non la può rendere, che il nodo de i vostri cori. Quattro cose, Signori miei, son quelle che conservano una Città ne la propria libertà sua: la sapienza, la possanza, la bontà e la buona fortuna di coloro che governano²².

L'antica libertà di Siena ha origini nell'epoca della Repubblica romana, prima della dittatura di Giulio Cesare; un'epoca durante la quale Siena viveva felice e libera, amministrata da "tre prudenti ottimati". Ma in seguito, quando passò ad essere una repubblica, iniziò per lei una sorta di secolo d'oro. La repubblica è per Piccolomini sinonimo di libertà, sebbene questa forma di governo non sia sempre accompagnata dalla felicità dei cittadini, perché la felicità in una repubblica è raggiunta quando regna la concordia, regina delle repubbliche, nervo degli stati, base di tutti i governi e reale strumento dell'opera di Dio supremo, nel quale la logica dell'autore è considerata come il termine ultimo della gerarchizzazione sociale²³. Per fornire un'immagine efficace del suo pensiero circa il benessere della città, Piccolomini usa la metafora del corpo umano che, composto da tutti i suoi

²⁰ Ivi, c. 34.

²¹ Ivi, c. 42.

²² Ivi, c. 46.

²³ « [...] la Concordia, Regina delle Republiche, nervo degli Stati, base d'ogni governo, e vero instrumento de la fabrica del sommo Iddio». Ivi. p. 18.

organi, vive in salute se ciascuno di essi funziona bene e se tutti lavorano insieme al funzionamento generale dell'intero organismo.

L'inettitudine del popolo rispetto alla ricerca di una concordia salda e stabile viene additata come il male che nei secoli ha portato alla decadenza della città, una tenia che conduce all'autodistruzione. Sebbene queste pagine siano state scritte dieci anni prima che la storia di Siena come libera repubblica volgesse al termine, il Piccolomini, in modo quasi profetico, anticipa con la sua saggezza il manifestarsi degli eventi catastrofici e senza esitazione parla chiaro ai senesi di quello che a suo giudizio è stata da sempre la criticità politica e sociale della sua città. Sottolinea l'inadeguatezza dei senesi anche nei momenti di maggior splendore politico, in cui le divisioni e gli odi hanno prevalso come nei momenti di pericolo, sfuggiti solo per uno sprazzo di orgoglio e senso di unione, eppure presto divorati dal settarismo.

Per conservare la propria libertà, uno Stato, secondo Piccolomini ha bisogno di saggezza, di potenza, di bontà e della buona fortuna di quelli che governano. La libertà di Siena è legata all'integrità della città come corpo, quindi la fine della libertà si traduce nelle divisioni interne che sono occasione propizie per i nemici della città, i quali cercano di ostacolare la sua libertà.

Nel contesto conflittuale della penisola italiana, la libertà di Siena necessita della salvaguardia dalla protezione divina, il «meraviglioso favor del cielo» che impedisce ai nemici esterni di entrare in possesso della città e violare la sua libertà. La protezione della Vergine ha protetto finora la libertà dei senesi, come nella battaglia di Montaperti e ancora in quella di Porta Camollia, giorno in cui la concordia del popolo senese si è unita sotto le bandiere della Vergine, ha dato nuova origine a questa repubblica. Grazie alla protezione della Vergine secondo Piccolomini i senesi sarebbero potuti tornare all'età d'oro attraverso una rinascita che attraverso Carlo V sarebbe stata possibile: inviato dalla Vergine al fine di salvare la libertà di Siena, riformare le sue istituzioni e ridarle la sua felicità originaria²⁴.

La proposta politica piccolominiana ha quindi basi legali e giuridiche: per tutelare il bene politico è

²⁴ Interessante a tal proposito un'opera teatrale di Piccolomini dal titolo *L'amor costante*, scritta proprio per omaggiare Carlo V in visita a Siena nel 1536. Carlo V, che si trovava in Italia già da un anno, dalla clamorosa vittoria nella battaglia di Tunisi contro le truppe del Sultano Orham I nell'aprile del 1536, sulla via del ritorno verso il Sacro Romano Impero fece sosta a Roma per conferire con il nuovo Papa, Paolo III Farnese, e tra le varie tappe scelse anche Siena. Siccome le sorti della città erano strettamente legate al potere imperiale, la Balìa in previsione dell'arrivo di Carlo V e dei relativi festeggiamenti, aveva commissionato all'Accademia degli Intronati la messa in scena di una commedia che avrebbe fatto parte delle celebrazioni in onore dell'Imperatore. Per questo tema rimando a L. Riccò, *La "miniera" accademica. Pedagogia, editoria, palcoscenico nella Siena del Cinquecento*, Roma, Bulzoni, 2002; D. Seragnoli, *Il teatro a Siena nel Cinquecento. "Progetto" e "modello" drammaturgico nell'Accademia degli Intronati*, Roma, Bulzoni, 1980.

necessaria la via di una mediazione tra le parti costitutive della città, corrispondente ad una buona costituzione in grado di durare nel tempo. Le divergenze che insorgono fra le diverse classi all'interno della *polis* non devono pregiudicare l'equilibrio e il benessere interno, e perché ciò si verifichi, è necessario eliminare gli estremi che nella società politica portano alla sovversione, rafforzare la classe media e favorire una costituzione "mediana".

È chiaro dunque che la miglior comunità politica è quella che si fonda sulla classe media e che le città che sono in queste condizioni possono avere una buona costituzione, quelle, dico, in cui la classe media è più numerosa e più potente delle due estreme o almeno di una di esse. Essa infatti, legandosi all'una o all'altra, farà pendere la bilancia e impedirà che uno degli estremi contrari raggiunga un potere eccessivo²⁵.

La forma intermedia è la sola lontana dal pericolo delle rivolte, dove la classe media è numerosa raramente avvengono sedizioni e lotte tra i cittadini. Le democrazie sono più sicure e più longeve delle oligarchie, in esse gli appartenenti al ceto medio sono numerosi e partecipano agli onori più che nelle oligarchie, invece quando viene a mancare il ceto medio e i poveri prevalgono per la loro consistenza numerica la vita politica si corrompe e le città cadono facilmente in rovina²⁶.

2) Una città virtuosa

Nella descrizione che compie il nostro senese circa le virtù che compongono il repertorio proposto all'uomo nobile, ciascuna di esse si accorda razionalmente al modello filosofico disegnato, e contribuisce a tracciare le rette che definiscono il migliore spazio socio politico tra tutti quelli possibili. Trattandosi di una forma di governo giusta, la giustizia è virtù rispetto a cui Piccolomini compie numerose riflessioni in relazione al progetto della città libera, in quanto essa riguarda ciò che estrinsecamente è opera dell'uomo e rispetto alle altre virtù che si trovano in mezzo a due abiti viziosi, la mediocrità della giustizia ha differente natura.

La Giustizia è un abito secondo il quale l'uomo diviene atto e inclinato ad agire con intenzione giusta; si divide in due parti, ovvero quella osservativa delle leggi e quella distributiva. Riprendendo il Platone delle *Leggi* e l'Aristotele della *Politica*, Piccolomini spiega come ogni legge si costituisce per la conservazione di una Civiltà, e siccome ogni governo ha un fine diverso, diversi saranno i fini a cui i Legislatori dovranno guardare:

ne i governi lodevoli e desiderabili, come son prima la Monarchia e di poi gli Ottimati, quello stesso bene che è comunemente bene in tai governi, altro non guardan coloro che governano, e conseguentemente i lor legislatori, senno

²⁵ Aristotele, *Politica*, Milano, Bur, 2002, IV, 11 1296 a.

²⁶ *Ibidem*.

di far leggi che possin far ciaschedun di tal Repubblica, virtuoso e felice e conseguentemente tutta la città felice e beata²⁷.

La prospettiva politica delineata si erge sulla corrispondenza tra uomo virtuoso e governo giusto, da qui la coerenza e l'equilibrio delle parti non può che innescare un circolo virtuoso in quanto l'uomo virtuoso è anche virtuoso cittadino, e lo stato giusto saprà riconoscere e premiare le azioni buone come saprà punire quelle cattive:

Ne i quai lodati governi, uno stesso insieme, e cittadino buono e uomo buono può chiamarsi, che ne gli altri governi non così assolutamente avviene. Essendo dunque questo verissimo, debba no i legislatori rispetto a ciascheduna virtù e buon costume, e lodevole operatione, porre cautissime leggi, per le quali a chi ben operi premio, e a chi male gastigo secondo la qualità del male o del bene, si prometta²⁸.

La funzione del Legislatore deve favorire azioni e comportamenti pregevoli in perfetta consonanza con gli obiettivi del reggimento e in vista di un continuo miglioramento della civiltà:

Debba dunque il legislatore in qual si voglia virtù e buon'attione, per il contrario in ogni vituperosa e vitiosa operatione, prudentemente speculando e prevedendo, dar leggi per le quali si infiammano gli huomini ad ogni virtù, e fuggir debbino, o per bontà o per temenza, ogni vitio e attione che brutta sia. Al che in questa guisa si venga a conservar la città loro, per la salute della quale, oltre la necessità della custodia per diffenderla, e oltre la copia de l'arti per sostentarla, la virtù dei cittadini sopra ogni cosa è importantissima. La qual virtù, oltre la felicità che, nella pace per cui principalmente si costituisca la città, seco ne porta, nella guerra è anchora singularissima difenditrice, nascendo la virtù dei cittadini, l'amore e la concordia tra quelli, la qual concordia rende inespugnabile ogni governo²⁹.

Siccome le leggi sono poste attorno alla materia di ciascuna virtù, l'osservatore delle leggi deve necessariamente operare attorno a tutte le virtù, quindi compiere azioni che mettano in pratica tutta la gamma delle virtù, e ciò spiega il perché la scienza civile o morale della quale tanto discute l'autore, avendo come interesse supremo il bene ultimo dell'uomo, non può che abbracciare tutte le virtù che ad essa sottostanno.

La giustizia osservativa è una virtù posseduta da colui che conosce tutte le virtù, e sa usarla per sé e per gli altri. Oltre ad una giustizia universale ve n'è una particolare che si divide in distributiva e commutativa: la prima è una mediocrità, ovvero una proporzione giustamente considerata, tra un eccesso e l'altro delle cose pubbliche che si devono distribuire; la seconda invece riguarda quel giusto mezzo tra la perdita e l'acquisto che gli uomini negli scambi, nelle conversazioni e in altre

²⁷ *De la institutione...*, op. cit., c. 152.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ *Ivi*, c. 153.

operazioni devono ricercare, in modo che ottengano non più del dovuto e di quanto loro si conviene. Entrambe sono fondamentali per la conservazione della città, e riguardo la commutativa Piccolomini si sofferma a spiegare quanto sia importante dare a ciascuno ciò che merita con le dovute distinzioni e quindi riconoscere il valore di ciò che si riceve per poter contraccambiare.

necessarissima cosa è che in una città l'uno l'altro aiutando, e secondo la qualità di ciascuno, facendo beneficij e rendendone, donando e accettando e con altri simili officij da la parte di chi riceve e chi dia, si vada la città conservando. La qual conservation non accaderia se alcuni fosser quelli che sempre dessero e non mai ricevessero, e per il contrario alcuni altri sempre riceventi e datori non già mai. La onde senza cagione antiquamente nel mezzo delle città edificar solevasi un tempio dedicato alle Gratie: acciocchè ciascun havesse dinanzi agli occhij quanto ben fatto sia, ricordarsi dei beneficij che si ricevano e secondo le proprie forze remunerargli ogni giorno. Conciò sia che con questa sola via si possa mentenere una città la qual altrimenti tosto corromperebbesi³⁰.

Il senso profondo delle parole espresse in queste considerazioni è che se in una città ben guidata gli uomini fossero pieni della virtù data dalla giustizia, il lavoro dei giudici sarebbe superfluo in quanto il lavoro di questi consiste nel far osservare le leggi a coloro che non le osservano e di disporre le dovute punizioni per il benessere della città.

E passando a discutere nel particolare di ciò che garantisce l'ordine e la giustizia, Piccolomini cita Aristotele e la sua classificazione delle leggi civili, perché senza di esse una città non può essere ben costituita. Queste si dividono in leggi naturali, quelle che per istinto di natura gli uomini sono pronti ad osservare, e in leggi positive ovvero introdotte dagli uomini stessi per disciplinare la propria città e ad ogni occorrenza istituite per conservare la civiltà e l'ordine della città.

In ogni ben amministrata Repubblica, si trovano di più sorti leggi, le quali tutte pigliando il nome dalle città dove si osservano, civili si chiamano. Alcune di queste son naturali, e queste son quelle che dalla natura l'huomo, o in quanto animale o in quanto huomo, è obbligato di fare; alcun'altre son poi positive, e queste son quelle che fondate sopra le naturali qual si voglia città, particolarmente dai legislatori di quelle si ponghano, e tutto'l giorno secondo il bisogno s'accrescano³¹.

Le leggi positive si dividono in due classi, alcune, dette canoniche, istituite per onorare Dio, fondate su quelle naturali e divine, altre invece, civili, sono poste in vista del mantenimento e del benessere della città. E sotto le leggi della natura, sottolinea il senese, si ritrova anche quella nobilissima virtù, parte della Giustizia, detta equità o ragionevolezza, grazie alla quale gli uomini ragionevoli istituiscono leggi positive laddove mancano. L'equità è virtù indispensabile ai giuristi, la cui

³⁰ Ivi, c. 158, 158 r.

³¹ Ivi, c. 164.

professione, se fatta a dovere, in quanto parte della filosofia morale, sarebbe assai lodevole, e vita onoratissima sarebbe quella di coloro che fatti interpreti della mente di Dio, della natura e dei legislatori, disponendo questa in modo adatto in basi ai casi particolari, delle varie circostanze, fanno mantenere e conservare nelle città quella comune utilità che i costitutori delle leggi considerano. Da questa utilità, come da una radice, sorge la felicità degli uomini, che consiste solo nell'operare secondo virtù. Questa nobilissima facoltà legale è parte della filosofia morale che ha come interesse il bene comune e la realizzazione del giusto.

Dovendo istituire il giovane Alessandro affinché possa vivere felice, Piccolomini passa a descrivere gli abiti intellettuali necessari per la perfezione dell'intelletto speculativo (scienza, intelligenza e sapienza) e di quello pratico (arte e prudenza). Tutte queste facoltà sono necessarie da parte dell'uomo nobile al mantenimento della sua città, e tutte contribuiscono alla sua salute civile.

Mi soffermo qui sulla prudenza, virtù rinascimentale per eccellenza, definita da Aristotele come retta e regolata ragione delle cose non fattibili ma agibili, cioè che restano nella perfezione di chi opera. La prudenza, che è una virtù se riferita alla vita privata, concerne anche la *polis*. Vi è una prudenza intesa come scienza legislativa o scienza nomotetica che crea la costituzione; e vi è una prudenza che riguarda le azioni particolari di natura deliberativa, giudiziale e amministrativa³². Piccolomini parla della prudenza in questi termini:

l'ufficio del prudente è di saper ben consultare e eleggere tutte quelle cose che ragionevoli e utili a ben vivere, e alla felice vita de l'huomo, regolando in ciascheduna virtù le operationi che virtuose chiamar si debbano, e determinando il mezzo de gli affetti, intorno ai quali le virtù si ritrovino. Di maniera che coloro prudenti saranno, che consultandosi sapran conoscere quelle cose che a se stessi e alle famiglie loro, finalmente alla lor Repubblica, buone veramente stimar potransi.

La prudenza si costituisce di tre parti ovvero "la buona consultatione, il buon giuditio e la buona sentenza", per mezzo delle quali si producono le operazioni. La prudenza è quella per la quale in ciascuna virtù si determina il modo in cui devono consistere, così le operazioni di ciascuna virtù derivano oltre che da ogni specifica virtù, anche dalla prudenza.

Il sistema delle virtù si riflette sul sistema sociale o meglio, le virtù si mettono in pratica nell'ambito delle relazioni umane e determinano relazioni sociali e politiche che disegnano culture e governi, cosicché amicizia, amore e famiglia rappresentano delle cellule del buon governo. E infatti uno dei temi fondamentali qui è quello dell'amicizia, in quanto essa è indispensabile alla felice vita dell'uomo, e a tal riguardo scrive Piccolomini che essendo cosa tanto perfetta e necessaria per la

³² Aristotele, *Etica Nicomachea*, op. cit., IV 7-8 (1141b, 23-28).

felice vita dell'huomo: «*gran mancamento sarebbe se in questa institution che io fabbrico in questi libri, alcune poche cose al manco non ne dicessemo, e maggiormente essendo ella in sussidio e sustentamento dell'humana vita, dalla natura ordinata*».

don celeste, dono incomparabile, per l'assenza, ogni perfettion nostra imperfettissima si può dire. Conciò sia che levando l'amicitia del mondo, né alcuna città, né alcuna casa potrà mai durar longo tempo. Questa è quella gemma che Iddio grandissimo n'ha dato al mondo, acciò che gli huomini legandola nell'oro delle virtù, quelle faccia più ricche, più pregiate, e più nobili. Conciò sia che a quella perfettion a cui le virtù per se stesse guidar non potrebbonci, in compagnia di questa amicitia, agevolmente condur tosto ci possano³³.

L'amicizia come per Aristotele, ha un ruolo molto importante in funzione della giustizia:

La qual'amicitia Aristotele vuole che più necessaria in una città sia che la Giustitia non è. Conciòsiaché dove che si trova l'amicitia, esser non può che non vi sia la giustitia, dove che per il contrario dove è la giustitia può ben'esser che l'amicitia non si ritrovi³⁴.

L'amicizia ha in sé tutto quanto può rendere la vita umana potenzialmente felice e perfetta. Nel secondo libro della Retorica Aristotele sostiene che l'operazione dell'amicizia è l'amare e amare altro non è che volere e desiderare bene a quella cosa che si ama, dunque l'amicizia è benevolenza, quella che sussiste tra la cosa amata e l'amante, quindi ricambiata, scambievole.

L'amicizia può essere onesta, utile o dilettevole: quella onesta è basata sulla virtù e fa sì che le persone che si amano desiderano l'uno il bene dell'altro; quella utile è basata sul fatto che entrambi possano trarre qualcosa di utile dall'altro; quella dilettevole invece vede gli amici legati da un rapporto basato sul diletto reciproco. Tra queste solo in quella onesta l'amante vuole il bene dell'amato e non il suo, e questa, poggiando su fondamenti solidi, amando l'uno la virtù dell'altro, è destinata a durare a lungo. L'amicizia è nelle sue dinamiche e peculiarità cellula di una forma di governo particolare:

siccome sei son le maniere dei governi di una città, tre buone e tre ree, così altrettante possan'essere l'amicitie in una casa tra buone e ree. Sono i governi buoni la monarchia aver principato regio, il governo delli ottimati, cioè buoni, e quel che domandan repubblica. Ai quali governi, tre altri son contrarij: alla monarchia, che è il miglior di tutti, s'oppon la tirannide; al governo degli ottimati è contraria l'administration dei pochi ricchi e potenti, i quali non per la lor virtù

³³ *De la institutione...*, op. cit., 179 r.

³⁴ *Ibidem*.

ma per la lor possanza son temuti e serviti; alla repubblica finalmente, la qual comunemente i poveri e i ricchi, i buoni e i rei considera, s'oppon lo stato popolare, il qual solamente i vili, poveri e bassi innalza e honora³⁵.

Le relazioni familiari nello specifico sono una rappresentazione embrionale di quanto avviene in una forma di governo:

A questi governi s'assomigliano quei reggimenti che in una casa si trovano, concio sia che'l reggimento del padre sopra'l figliolo, al regio governo si rassomiglia, se già corrompendosi alla tirannide non s'avvicina, come tra i persi adiviene; il principato poi del marito alla moglie, al governo dei buoni raguagliar puossi, se già per l'insolentia del marito allo stato dei pochi non si fa simile; finalmente lo stato della repubblica, a quel dei fratelli si mostra simile, se già in simile al popolare corrompendosi non si volgesse. Tra'l patrone e il servo poi, quello stato che tirannide è detto si rassomiglia, essendo i servi per l'util del patrone, e non per quel di se stessi governati e retti dal padron loro³⁶.

Il parallelo che Piccolomini traccia tra le forme di relazione familiare e quelle civili, sono una corrispondenza che nel sistema filosofico proposto, una sintesi tra le idee platoniche e quelle aristoteliche, struttura l'intera città, la *polis*, dalla sua cellula, l'uomo, fino ai sistemi politici.

Piccolomini riporta in breve anche la concezione di Platone sull'amicizia ovvero *“un'honesta convenienza di perpetuo volere tra due, o tre al più, il cui fine è una comunicanza over union di più vite”*.

Nel decimo e ultimo libro del trattato, dopo aver parlato nel nono dell'amore, il percorso formativo del nobile giunge a compimento con l'ultimo tassello della sua realizzazione, la scelta della giusta consorte e il matrimonio: qui l'autore spiega al piccolo Alessandro l'importanza della vita coniugale per la vita personale e per il benessere dell'intera comunità, infatti:

è per utilità della repubblica e per giovamento e sostenimento di se stesso, e finalente per obbligo della natura, l'huomo è tenuto al dovuto tempo di tuor consorte³⁷.

Nel discorso che viene a dispiegare in queste ultime carte, le parti più interessanti in relazione al nostro approfondimento sul tema della città, è sicuramente quello che riguarda il rapporto tra i due coniugi e soprattutto del marito verso la moglie. Anche qui le analogie tra dinamiche familiari, stili comportamentali e sistemi politici vengono a strutturare il discorso che si configura ad un tempo come tesi sulla vita familiare e come filosofia politica; infatti, scandagliando i diversi assetti amministrativi, Piccolomini illustra al giovane Alessandro quale tra questi risulta essere il migliore

³⁵ Ivi, c 189 r.

³⁶ Ivi c 189 r., 190.

³⁷ Ivi, c. 243.

e come vi sia una diretta corrispondenza tra le une e le altre. Perno di tutto l'assetto familiare è il padre, è dal suo ruolo e dalla sua capacità di gestire la relazione con la consorte che dipende l'equilibrio interno alla famiglia:

Essendo che per esser l'huomo da la natura più robusto, più valido e atto a diffendersi da ogni dispregio, che la donna non è, fabricato che per tal cagione egli debbi esser quello che'l vero temon di tutta la sua casa, sopra tutti gli altri habbia da governare³⁸.

La maggior forza e possanza dell'uomo rispetto alla donna, di certo non lo legittima ad assumere un comportamento tirannico nei confronti della donna e dei suoi figli.

sopra tutte l'altre cose ha da considerare che il reggimento che debba havere il marito verso la moglie, non al dominio tirannico, non al popolare, non a quel dei pochi, ma a quel degli ottimati vuol'Aristotele che s'assomigli. Onde conosca bene che non serva né suddita gli debba esser la moglie sua, ma più tosto compagna, salvo che quanto la sua virilità (per dir così) di maggioranza gli de portare³⁹.

Ciò non toglie che egli debba sempre conservare la sua autorevolezza ben salda affinché il rispetto della consorte nei suoi riguardi non venga mai a mancare:

egli sempre vegha in ogni atto e parola di conservarsi una certa autorità da cui nasca nella donna un non so che di reverenza e rispetto, che sempre conservando in essa il rossor della verecundia, riguardevol la renda del suo marito, acciò che tutte l'ammonitioni e l'esortationi, ch'egli secondo che occorre le debba fare, non sieno da lei come per burla e cosa leggiera sprezzate, o in puoco conto tenute. Cosa certo pestilentissima, dovendo (com'ho detto) esser l'huomo il temone e'l fren di tutta la casa. Ma avvertisca egli bene che tal'autorità e gravità che debba sempre risplendere in lui, non sia però tal che più tosto severità, o rigidezza chiamar si possa⁴⁰.

3) Spazio e potere nella città ideale

Piccolomini nell'ultima parte dell'opera stabilisce anche alcune linee guida circa la casa del nobile senese; qui egli si sofferma a descrivere le caratteristiche naturali, strutturali, spaziali ed architettoniche della residenza nobile:

³⁸ Ivi, c. 261 r.

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ Ivi, c 262 r.

che ella non sia lungi dalla città per più spacio, che il patron di quella la mattina a grand' hora venendovi, e quivi se poscia per quattro o cinque ore sarà posato, possa il giorno medesimo alla città ritornare, per far parte di sé negli altri negocij, così suoi come degli amici e della repubblica⁴¹.

La vicinanza della villa dalla città sembra essere un aspetto fondamentale che infatti viene evidenziato più volte:

E soprattutto vicina alla città, tal che in un giorno andarvi, e tornare commodamente si possa. In che voi Alessandro avete la fortuna dal vostro, poiché con tutte queste parti l'amenissima villa della vostra chiociola possedete, vicina a Siena e ricca di ogni altro bene, com'ognun sa⁴².

Riguardo la dimora del nobile, si apre un capitolo che ci porta a compiere un percorso molto più ampio di quanto si potrebbe pensare, in quanto non possiamo esimerci dal considerare questo discorso come parte integrante di quella letteratura sulla città ideale che irrompe dalla metà del Quattrocento e contribuisce a conferire dignità ideologica e crisma di regola ai nuovi progetti urbanistici e architettonici.

Vediamo intanto che la teoria architettonica, a partire dalla riscoperta di Vitruvio, elabora un modello di città principesca che diventerà modello di tutti i programmi politico-urbanistici, quindi si pone, nella sua poderosa produzione testuale, come referente concettuale di una rinascita dell'antico, enunciando i canoni formali e gettando le basi ideologiche per la politicizzazione dell'architettura classica in direzione imperiale⁴³. La stagione architettonico-urbanistica del Rinascimento italiano è nata dall'incontro tra architetti e principi, per rispondere alla necessità nobiliare di uno spazio adeguato e funzionale al potere principesco. Gli scritti di architettura rivelano l'esigenza di dare un ordine perfetto a corti e città sorte disordinatamente: attraverso schemi presi in prestito dagli antichi il *modus construendi* rinascimentale fornisce la risposta a determinate esigenze politiche ed enuncia il paradigma di città tipica dell'*Ancien regime*⁴⁴. È chiaro che il progetto unitario della città ideale nutrita dalla cultura e dallo spirito del Rinascimento è destinata al principe: tutti i trattati sono dedicati ad un principe o pensati in funzione della sua vita, e per questi si elabora uno spazio urbano quasi sempre in un luogo che è sede ufficiale di una corte⁴⁵.

⁴¹ Ivi, c. 266.

⁴² Ivi, c. 266 r.

⁴³ M. Fantoni, *Il potere dello spazio. Principi e città nell'Italia dei secoli XV-XVII*, Roma, Bulzoni, pp. 44-45.

⁴⁴ Ivi, p. 46.

⁴⁵ Ivi, p. 48.

Attraverso questi trattati viene ad imporsi un ordine spaziale, consistente spesso in una città che si erge tutta attorno al palazzo del principe e che rappresenta l'ordine politico e sociale garantito dal sovrano. I progetti di città ideali sono politica *tout court*, che unita alla formazione umanistica del nobile si traduce in un legame tra sovranità e *forma urbis*: la *forma mentis* dei nobili plasmata su concetti classici e su valori umanistici nutre il desiderio di vedere l'architettura come parte integrante del proprio agire politico, in rispetto ai precetti etici della virtù, così la fermezza, la giustizia, il coraggio e la temperanza sono sostanziali per il mantenimento del potere. Cresce nel Quattro-Cinquecento la stirpe dei principi umanisti che si avvicinano alla virtù dei grandi sovrani classici incaricando teorici della città ideale per ripristinare l'antico della città e porre la loro potestà sullo stesso piano dei grandi che li avevano preceduti. I principi educati da umanisti vollero una città a loro misura, disegnata con i criteri della razionalità, dell'armonia e del potere: Guarino Veronese fonda a Mantova la Cà Zoiosa dove si formarono Ludovico II di Gonzaga, Federico di Montefeltro ed Ercole d'Este, tutti e tre ideatori dei progetti architettonici delle loro rispettive città. Essi avevano in mente una palingenesi urbana che traducesse in immagine perentoria l'ordine gerarchico dello stato, che sancisse l'autorità principesca su quella religiosa e che ne plasmasse l'identità tramite i codici classicisti a cui sono improntate le fabbriche⁴⁶. Il principe esige una città ordinata e funzionale e determina il rinnovamento di quell'agglomerazione paratattica che traduceva in cifra urbana le libertà comunali: vuole una città sul modello della divenente *polis*, lontana dalle evasioni utopiche perché concerta messa in forma di città reale⁴⁷.

Nel primo Rinascimento il progetto politico, filosofico e letterario di una comunità ideale trova concretezza solo se può essere riprodotto formalmente, quindi se esiste un rapporto tra la sua idea politico-sociale e la sua manifestazione urbanistica.

Le fondazioni di città ideali sono molto spesso manifestazioni di una nuova idea di convivenza sociale; le città ideali sono il paradossale tentativo di realizzare un'utopia e nella sua forma esterna la manifestazione tangibile di quell'idea⁴⁸. Si devono considerare città ideali quelle che sono state progettate sulla base di un'utopia politica o sociale e hanno trovato una loro realizzazione come equivalenti formali delle utopie che ne stanno alla base, infatti perché si parli di città ideali occorrono tre elementi: l'utopia, la riflessione estetica e la trasposizione urbanistica⁴⁹. Solo a partire dal primo Umanesimo si ha una formulazione teorico-estetica di criteri urbanistici con sviluppi concreti, infatti "uniformità e regolarità" della Repubblica di Platone trovano nella città

⁴⁶ P. Carpeggiani, *Corte e città nel secolo dell'Umanesimo*, in «Arte lombarda», vol. 61, Cesano Maderno, 1982, pp. 36.

⁴⁷ *Ibidem*.

⁴⁸ H.W. Kruft, *Le città utopiche*, Roma-Bari, Laterza, 1990, p.4.

⁴⁹ *Ivi*, p. 5.

l'espressione formale di un sistema politico. La formula coniata da Jacob Burckhardt per il Rinascimento, "lo Stato come opera d'arte", è assolutamente rappresentativa in quanto il pensiero rinascimentale vedeva la città come espressione dello stato tanto che da questa fertile correlazione, nel primo Rinascimento si sviluppano parallelamente la storia dell'utopia e quella della città ideale: la prima teoria architettonica dell'età moderna, il *De aedificatoria* di Alberti, è del 1452, la costruzione della prima città ideale, Pienza, è del 1459, la prima opera letteraria del genere utopico, l'*Utopia* di Moro, è del 1516. In epoca rinascimentale la costruzione delle città ideali è legata alle istituzioni socio-culturali; molto spesso il progetto della città ideale diventa lo strumento attraverso il quale il Principe esercita la sua egemonia, la sua pianificazione risponde all'esigenza di razionalizzare e dar prestigio ai Signori a capo della città⁵⁰. Lo spazio diventa il supporto materiale delle principali istituzioni sociali, il piano urbanistico delle città riflette l'organizzazione politico-sociale e la stessa situazione politica italiana, tra la fine del Quattrocento e gli inizi del Cinquecento esige che l'uomo si faccia creatore del proprio destino e artefice dell'ambiente in cui vive⁵¹. La diffusa pratica umanista della rilettura delle fonti classiche, in particolare di Platone e Aristotele, innesca nuovi processi ermeneutici che vanno a confluire nei trattati di architettura dai quali emergono piani urbanistici nuovi e razionali, trasposizioni della teoria dell'equilibrio tra microcosmo e macrocosmo, come nelle scritture di molti neoplatonici⁵².

Nel nucleo centrale dell'Umanesimo splendeva la restaurata fiducia nella ragione, dalla quale emerse lo slancio per ricostruire il proprio universo, nelle sue molteplici dimensioni, secondo la vocazione classificatrice, ordinatrice e razionalizzante, che stimolò le indagini dell'uomo in ogni direzione dello scibile, e in ogni campo vide germogliare monografie specialistiche e sistematiche⁵³. Un interesse speciale si volse ai problemi della vita associata e particolarmente, a destare l'ingegno umano, fu la città, ambiente di elezione della convivenza civile, ed essa, come schema istituzionale e urbanistico in cui s'intrecciano i rapporti sociali, fu sottoposta alle coerenti regole della ragione⁵⁴. È così che politici e architetti andarono disegnando la città ideale della Rinascenza: *alla città medievale, cresciuta disordinatamente su se stessa, con gli edifici ammucchiati lungo le strade strette e tortuose, si vuole sostituire la nuova città pianificata secondo un disegno razionale*⁵⁵.

La Repubblica di Platone doveva incidere propagando il modello delle corrispondenze tra stato e uomo, fra le parti del corpo umano e le anime e le classi; lo stato ideale, lo stato-città, la *res publica*, che nelle forme architettoniche realizza una struttura economico-politica idonea

⁵⁰ G. Morisco - A. Calanchi, *Le corti e la città ideale*, Fasano, Schena, 2005, p. 34

⁵¹ Ivi, p. 35.

⁵² Ivi, pp. 36-37.

⁵³ G. C. Sciolla, (a cura di), *La città ideale nel Rinascimento*, Torino, Utet, 1975, pp. 9-10.

⁵⁴ Ivi, p. 10.

⁵⁵ E. Garin, *Scienza e vita civile nel Rinascimento italiano*, Roma-Bari, Laterza, 1993, p. 34.

all'immagine dell'uomo che la cultura dell'Umanesimo ha messo a fuoco⁵⁶. Ed è per questo che nei progetti di città ideali si rintraccia la connessione fra struttura politica e struttura architettonica, sulla saldatura fra il corpo e l'anima della nuova *polis*, nel cui sfondo è facile intravedere la silhouette dell'antica *polis*⁵⁷. Così, la libertà si costruiva intorno ad una cultura politica che tra i suoi elementi aveva il legame costitutivo con i modelli storici della Grecia e di Roma antica⁵⁸.

Il progetto della città libera è basato sulla corrispondenza tra lo spazio organizzato e la vera natura dell'uomo; è un modo di intendere e tradurre la funzionalità in una forma razionale, perché la città, gli edifici, le strade, i luoghi, deve essere di misura umana; in essa uomo e natura, ragione umana e legge naturale si integrano reciprocamente e la città ideale è città razionale⁵⁹. Nell'evoluzione delle città stato italiane, problemi di natura politica appaiono sempre più legati a questioni di urbanistica: si era rivelato il bisogno di un'organizzazione politica e di una ricostruzione architettonica adeguata alla situazione attuale, si necessitava di una città a misura dell'uomo, delle comunità. I trattati di urbanistica diventano trattati di politica perché ridistribuire gli agglomerati urbani in forme più razionali era un problema che riguardava l'igiene pubblica, la sicurezza interna, la difesa da attacchi esterni, ma aveva anche un movente di natura estetica, si accordava con una concezione della vita legata alla bellezza⁶⁰. Nelle scritture dell'Umanesimo, si indica la forma ideale dell'organizzazione politica nella città, e si offre molto spesso un paragone tra le istituzioni della *res publica* e i suoi edifici. Se gli umanisti attingevano alle pagine dei greci, Platone e Aristotele divennero i modelli più letti e tradotti per l'elaborazione di tesi politiche volte ad elaborare il modello della città libera che altro non è se non una città giusta. Arte, letteratura e vita associata sono indissolubilmente legati dall'impegno civile che realizza e unisce tutte le iniziative culturali; sotto lo stesso segno, i contributi degli artisti, degli scienziati, degli intellettuali e di altre figure professionali, si sommano⁶¹. In questo periodo si verifica un notevole influsso della delle responsabilità civili sullo sviluppo della cultura artistica e letteraria e viceversa, l'influsso dell'arte e della letteratura sulle vicende della vita associata e soprattutto sulla conformazione dell'organismo urbano, sullo scenario spaziale su cui si muove la società cittadina⁶².

⁵⁶ Ivi, p. 35.

⁵⁷ *Ibidem*.

⁵⁸ G. Cambiano, *Polis*, Roma-Bari, Laterza, 2000, p. 3.

⁵⁹ Ivi, pp. 35-36.

⁶⁰ Ivi, p. 37.

⁶¹ L. Benevolo, *La città italiana nel Rinascimento*, Milano, il Polifilo, 1969, p. 14.

⁶² *Ibidem*.

Come scrive Benevolo: «Gli umanisti, che sulla scorta dei classici ragionano della libertà e della tirannide, della giustizia, dell'uguaglianza, della virtù e della fortuna, applicano spontaneamente queste nozioni alla realtà politica e economica delle città dove vivono, e partecipano alla direzione della cosa pubblica. [...] Gli artisti interpretano la politica edilizia della nuova classe dirigente che si identifica con le fortune della città, e vuole gestire e perfezionare il patrimonio urbanistico ereditato dal passato. Nello stesso tempo rafforzano questa politica col prestigio della nuova cultura, e fissano i caratteri strutturali già esistenti in forme visibili quanto mai suggestive»⁶³.

Quello che è fondamentale riguardo il fermento rinascimentale sulla creazione della città ideale, è che ogni idea e progetto trova poi concretezza nelle città esistenti, perché, lungi dal perseguire una perfezione astratta, si tende a realizzare la perfezione specifica di ciascuna di esse.

Ciascun trattato di architettura di quell'epoca che vuole progettare la città perfetta, dal *De Re aedificatoria* (1443-1452) di Leon Battista Alberti, al *Trattato di architettura* (1460-1464) del Filarete, fino al *Trattato di Architettura, ingegneria e arte militare* (1479-1480) di Francesco di Giorgio Martini, arriva a concepire una città reale, ed è il fertile dialogo tra filosofia, politica e urbanistica/architettura ad innestare gradualmente un pensiero unitario sulla città rinascimentale. Essa è un modello olistico in cui la vita civile promossa dagli intellettuali si salda ad un conseguente prototipo di città giusta, armoniosa e ordinata, dove regnano *taxis* e *kosmos*; libertà e giustizia sono complementari nello stato razionale, libero e giusto appunto, dove tutto è coordinato sotto lo stesso segno. Facciamo l'esempio di Leonardo Bruni: nella sua città, piena di echi platonici, alla struttura politico-sociale corrisponde la struttura architettonica, è divisa razionalmente e sebbene sia nata da un ideale trova corrispondenza in una città esistente. Anche la città di Alberti si erge sulle leggi di una giustizia platonica, con nette divisioni di classi secondo lo schema dei cerchi concentrici.

La città della Rinascenza è organizzata secondo i bisogni dei cittadini, lo spazio, le costruzioni, rispondono al governo, alla giustizia, all'educazione, alle esigenze della difesa, alle necessità mediche e fisiche: «Ogni edificio di Sforzinda traduce in pietra un capitolo dell'ordinamento economico e politico della città»⁶⁴.

⁶³ *Ibidem*.

⁶⁴ E. Garin, *Scienza e vita civile...*, op. cit., p. 51.

Conclusioni.

Temi e prospettive di una pedagogia della *vita activa*

1) La felicità dell'*homo come homo*

Alessandro Piccolomini nel 1538 si trasferì a Padova, dove poté godere di relazioni produttive e di esperienze culturali determinati per la sua carriera, tra le più significative la partecipazione all'Accademia degli Infiammati dove organizzò attività accademiche e tenne lezioni che vedevano come protagonista per lo più il *corpus aristotelicum*. Sin dal Quattrocento, Padova ospitò insigni umanisti, professori allo Studio o precettori presso famiglie nobili e principesche, un circolo di letterati-educatori che diede vita al primo corso di morale, la cui genesi e i cui sviluppi videro nomi come Vergerio, Barzizza, Querini, Barbaro, i quali si alternarono con dissimili proposte d'insegnamento che in un modo o nell'altro riscaldarono la disputa tanto in voga tra platonismo e aristotelismo.

Era questo uno dei punti scottanti della riflessione etica del Rinascimento che si declinò come il problema morale del Cinquecento, radicato in ambienti accademici e colti, ma comunque tale da riuscire a produrre una eco considerevole al di fuori di essi. La cultura italiana manifestava una fame incombente di concretezza e un'insofferenza per la tendenza all'astratto, se non una protesta vera e propria verso un sentimento culturale avulso dalle reali circostanze politiche. Padova, rispetto alla platonica Firenze, vide dominare l'aristotelismo sistematico, tanto che i corsi universitari, basati sulle opere aristoteliche, conservarono intatto per un altro secolo il peripatetismo di scuola¹.

Nel 1541, all'interno dell'Accademia padovana degli Infiammati, venivano lette e discusse le pagine di questo (ancora) manoscritto del Piccolomini, che non tardò a diffondersi anche in altri ambienti e in altre città, infatti giunse a Verona dove nel circolo dei gentiluomini l'editore Ottaviano Scotto ne apprese l'esistenza. Colpisce la chiarezza con cui l'autore dichiara, nell'*Institutione*, la sua predilezione per il metodo aristotelico e una superiore funzionalità del suo magistero rispetto a quello platonico, il quale contempla un bene ultimo di ordine metafisico che di poca spendibilità può rivelarsi per la vita terrena. Invece ciò che Piccolomini avverte come impellente necessità di quei tempi, per un giovane di rango elevato che, oltre ad essere dotto, sappia

¹ A. Poppi, *L'etica del Rinascimento tra Platone e Aristotele*, Napoli, La Città del sole, 1997, pp. 32-33.

destreggiarsi grazie alla sua formazione tra gli impegni sociali e politici della città in cui vive, è un'educazione morale che disponga l'uomo alla realizzazione e alla felicità terrena. Leggiamo nell'opera quanto egli si concentri sulla discrepanza tra il maestro e il suo allievo nello stilare una tesi che possa sostenere la riuscita dell'uomo nella vita pratica, chiarendo che se in Platone la felicità consiste nell'istante noetico della contemplazione del bene supremo ovvero Dio, principio e fine dell'universo, questo bene supremo non è utile per l'acquisizione della felicità civile o pratica della vita terrena, che invece richiede l'esercizio delle virtù morali.

La valutazione delle due tipologie di felicità raggiungibili dall'uomo porta Piccolomini a compiere le sue dichiarazioni circa il valore del platonismo nella sua utilizzazione ai fini etici e pedagogici, ovvero dei riscontrabili limiti di questa teoresi e tensione metafisica che colloca i valori e la felicità fuori dalla storia. La felicità, in un caso speculativa, nell'altro pratica o civile, pone i due filosofi su due fronti che rappresentano bene lo scarto esistente tra le due filosofie di fondo, che nel caso della trattazione del Piccolomini diventa fondamentale come elemento strutturale per una applicazione pedagogica.

Aristotele vuole che l'omo mentre che gli è in questa vita possa acquistar ambedue queste felicità, dove che Platone afferma che la speculativa felicità, dopo questa vita, ne la Repubblica del cielo ci è serbata. E acciò che meglio intendiate quel che importin queste due felicità, dovete sapere che la felicità civile o ver pratica non consiste in intender le cose prodotte dal grande Iddio, ma solo in guidar virtuosamente le operation' nostre secondo che la ragion ci dimostra. Ma la felicità speculativa non ha cura de l'operare, ma solo di speculare e di intendere tante belle cose sì ben ordinate che Dio grandissimo n'ha prodotte [...]².

La constatazione piccolominiana vede Platone come sprezzatore della vita terrena e di conseguenza della felicità che l'uomo può raggiungere vivendo: nel *Filebo* dichiara che la sola felicità possibile per l'uomo è quella raggiungibile nella patria celeste, mentre in questa vita può conoscere solo una felicità imperfetta perché non sufficiente a far l'uomo felice. Della felicità speculativa, di certo più alta e nobile rispetto a quella pratica, non importa al nostro erudito, se non nei termini di un confronto filosofico che lo porta a scardinare la superiorità che gli è stata conferita da Platone, e consacrare invece quella civile che, a fini soprattutto educativi, risulta essere un valore supremo per una vita ben vissuta sul piano sociale, personale, politico e morale. E di queste sue considerazioni filosofiche informa la madre del fanciullo a cui sono dirette le sue esortazioni pedagogiche: «questa felicità pratica [...] ha da essere quella a la qual s'io posso voglio, per il mezzo di questi libri, guidar Alessandro vostro, affermandovi che per quella non solo huom felice è per diventare, ma anchora gli sarà mezzo di farlo un poi dei beati spiriti del cielo».

² *De la institutione...*, op. cit., c. 15.

Eppure, nonostante la determinazione filoaristotelica che troviamo alle radici del percorso filosofico piccolominiano, durante la lettura di questo testo ci si imbatte in continue ed apparenti contraddizioni che sembrano sciogliersi a seguito di una lettura maggiormente esplorativa: le considerazioni filosofiche del nostro educatore umanista privilegiano «il meraviglioso modo d'insegnare di Aristotele» per l'apprendimento della filosofia, sebbene riconoscano la necessità di integrare questo sistema con l'attesa dell'idealismo platonico, permeato di superiore religiosità e moralità³. Nelle edizioni successive dell'opera, anche nelle ultime che riportavano un titolo diverso dalla prima, questo carattere aristotelico della pedagogia piccolominiana non fa che rafforzarsi. Certo è che, dopo la Controriforma e la pubblicazione dell'Indice dei libri proibiti, Piccolomini, come tanti intellettuali che si videro bene dall'espone idee non proprio conformi alle rigide regole imposte, rivide quest'opera, dedicata al fratello giureconsulto, in una formula più matura, sopprimendo o modificando molti dei precetti morali presenti nella prima edizione⁴. A tal proposito mi è sembrato interessante riportare un passo della lettera dedicatoria scritta al fratello Giovanbattista per l'edizione del 1560 (citiamo dalla ristampa del 1583), che testimonia proprio questo:

non si potria negare che lo specular sia operation nobilissima e all'huomo per natura dolcissima, [...]. Ma essendo egli per natura ordinato all'attione, e fabbricato animal civile e conversativo, e nato finalmente non a sé solo ma a' parenti, a gli amici, a' vicini, e sopra tutto alla patria sua, conosceremo chiaramente che se bene il contemplare quanto a sé è da stimar per la più nobile operatione che si possa trovar nell'huomo, poiché egli per questa viene a farsi più che huomo, e simile in un certo modo a più sublimi intelletti divini, nondimeno non è ella così propria sua com'è l'arte civile che riguarda la virtù e i buoni costumi⁵.

La temperie rinascimentale era pervasa dalla nota e tanto dibattuta supremazia della vita attiva rispetto a quella contemplativa; questo del nostro autore è uno dei più interessanti esempi di intellettuali che hanno fatto del Cinquecento un secolo ricolmo di vive e fertili dispute sulla filosofia antica e sulla sua applicabilità in termini pratici. Il richiamo al classicismo non era un mero esercizio speculativo ai fini prettamente accademici, esso raccoglieva le istanze di una generazione di studiosi che si impegnarono nel dare risposte efficienti ad una nobiltà che andava educata nelle corti, a saper pensare per saper vivere nella città. L'uomo, profondamente radicato nella società,

³ A. Poppi, *op. cit.* p.

⁴ E. De Vecchi, *op. cit.*, p. 17.

⁵ [A. Piccolomini], *Della institution Morale. Ne quali egli levando le cose souerchie, & aggiugnendo molte importanti, ha emendato, & à miglior forma, & ordine ridotto tutto quello, che già scrisse in sua giovanezza della institution dell'huomo nobile*, in Venezia, presso F. Ziletti, 1583 (Lettera a Giovanbattista Piccolomini).

doveva poter disporre del proprio sapere per gestire faccende politiche ed economiche, sulla base di ponderate ragioni dettate da un inattaccabile sistema filosofico-morale.

È la celebrazione della vita civile che, come abbiamo già sottolineato, guida i nostri umanisti nella composizione di manuali di educazione specialistici e dettagliati, mirati alla formazione di un uomo moderno che sappia vivere civilmente ovvero manifestare il suo impegno nella città e nello stato, svolgendo i doveri politici, sociali e familiari.

Per fare un esempio rilevante, la *ratio studiorum* che Sperone Speroni redasse per Luigi Cornaro, nel suo *Del modo di studiare*, è orientato sulla vita civile nella sua predilezione per le discipline pratiche che comunque include quelle speculative, ritenendo cosa utile «il congiunger insieme l'eloquenza e la sapienza», ambedue necessarie alleate della felicità umana. Lungi dalla volontà di condurre il giovane verso un'illusoria felicità delle idee platoniche, Speroni esalta un tipo di sapienza che è quella attiva e civile finalizzata ad una prassi virtuosa, che corrisponde alla *phrónesis* in Aristotele. L'*institutione* di cui ci stiamo occupando in queste pagine presenta evidenti affinità con questo trattato di Speroni, compagno accademico di Piccolomini, elogiato dallo stesso soprattutto per i suoi *Dialoghi* nell'opera in questione: qui troviamo la medesima intenzione pedagogica, quella di istruire il fanciullo nobile attraverso una scienza civile che nel caso di Speroni «c'insegna a vivere civilmente e secondo la natura dell'uomo, cui è proprio il menar vita cittadinesca». Confrontando le due opere emerge una certa somiglianza nei curricula proposti ai due giovani rampolli, e spicca la lode per la vita pratica e civile che nel caso del nostro Piccolomini viene corredata da disseminate considerazioni di stupore circa l'impreparazione delle università di far fronte alle esigenze che la vita politica presentava, perché troppo incentrate sulle scienze speculative e metafisiche, e poco attente al perfezionamento del comportamento individuale in funzione del conseguimento della felicità come soffio vitale dell'uomo.

La pedagogia del nostro autore è fautrice di quella felicità terrena che, diversamente da quello che sostenevano i promotori della metafisica, rende l'uomo perfetto in quanto egli, radicato nella natura e nella società, da questa sua condizione può trarre le possibilità della propria realizzazione attraverso una vita attiva e partecipativa. La sua condizione *civile, amicabile, benefica, conversativa* è ciò che la formazione deve curare e piegare verso una forma del vivere civile, aperta alla politica, all'economia e alla socialità. Ed è questa ragione a muovere Piccolomini verso la composizione di un'opera che debba *formare un'huom felice*, e possa realmente incidere sulla condizione della cultura pedagogica di quel tempo, portando al centro dell'attenzione quella felicità civile, come fine ultimo dell'uomo, «*così speculativa come pratica, che sia possibile di possedersi vivendo*».

Il discorso etico del trattato viene ad articolarsi tutto attorno al conseguimento della felicità umana; il segreto per raggiungerla è il dono consegnato dal Piccolomini al fanciullo. Una vita che persegua l'onore è una vita all'insegna delle virtù, queste sono frutto delle morali discipline e «le honoratissime scienze donde s'impari la via de le virtù e de i buoni costumi, che ne guidino a la felicità che ne potria far beati»²⁹. La natura speculativa dell'uomo viene posta in secondo piano dallo studioso, è la vita pratica ad interessarlo maggiormente, in quanto «lo stesso operare, dove consiste la felicità nostra di questa vita», è posto al centro dei precetti pedagogici che compongono l'opera.

Piccolomini parla molto spesso delle antiche repubbliche in cui i fanciulli venivano educati al bene e alla virtù sin dai primi anni di vita, auspicando che vi siano di città moderne simili a quelle antiche, sicché la civilizzazione, l'amore verso Dio, l'amore e l'impegno per la patria individuali possano perseguire il bene comune.

2) Delle discipline

L'*institutione* è il frutto del percorso intellettuale di Piccolomini fino al 1540: in essa egli fa confluire le esperienze intellettuali degli anni precedenti, compendia una serie di testi morali classici e, con un'operazione raffinata di rielaborazione, ne trae un arrangiamento attuale, adatto alla situazione storica, geografica e civile delle città italiane che richiedevano l'attività partecipativa dei cittadini al governo⁶. La produzione letteraria del Cinquecento è composta per una percentuale altissima da quei testi di trattatistica comportamentale e i motivi di tale moda sono stati ampiamente indagati da Norbert Elias ne *Il processo di civilizzazione*; questo vivace interesse per il comportamento dell'uomo in società condizionò notevolmente la curva esponenziale di compendi di educazione, specifici per ogni contesto.

Sin dalla traduzione dell'*Economica* di Senofonte, Piccolomini manifestò interesse per la pedagogia a partire da alcuni temi che gravitavano attorno all'educazione alla felicità. Nelle prime carte dell'*Institutione*, ricalcando Aristotele, egli spiega alla madre del suo figlioccio quali sono i tre principi fondamentali che una buona educazione deve contemplare fino al terzo anno: che essa consista “in convenevol nutrimento, in esercitatione, e nel tollerare di qualche cosa difficile secondo che quell'età ne comporta”⁷. E come ogni educazione nobile che si rispetti, anche qui

⁶ B. Castelli Guidi, *op. cit.*, pp. 166-167.

⁷ *De la institutione...*, *op. cit.*, c. 19.

subentra presto l'immagine della nutrice, una figura caratterizzante la pedagogia rinascimentale, molto importante per i primi anni di crescita e di educazione, che dovrà prendersi cura della formazione complessiva del bambino, di quella fisica come di quella morale e mentale. Si rileva dalle prime pagine un vivo interesse per la dimensione corporea dell'uomo: la riscoperta della corporeità e la sua valorizzazione nella concezione dell'uomo porta molti studiosi ad occuparsi del corpo e delle sue funzioni/caratteristiche anche in contesti in cui esso non riveste un ruolo centrale.

La visione olistica dell'essere umano non può prescindere da un'approfondita conoscenza della sua dimensione materiale oltre che di quella spirituale, tanto più nel momento in cui gli intellettuali si occupano della formazione del principe; questo aspetto diventa parte costitutiva di un intero programma educativo che nella volontà di disciplinare il soggetto dovrà necessariamente prendere in considerazione la sfera fisica, disegnandone la gestualità, controllandone i bisogni, gli impulsi, le emozioni, fino ad inculcare quella forma del vivere che dall'anima attraversa il corpo e viceversa, per plasmare il *civis* della modernità educata.

Dopo i primi insegnamenti linguistici e i primi studi letterari, l'adolescente verrà avviato allo studio della filosofia a partire dalla logica o dialettica, strumento chiave per conquistare in modo impeccabile, con rigore e disciplina, il sapere di tutte le altre scienze. La *perfettione* ed *imperfettione* sono determinate dall'istruzione filosofica; l'educazione può fornire la felicità terrena in quanto strumento per eccellenza della retta gestione della vita terrena. Piccolomini, in completa sintonia con l'ideale umanistico, riconosce alla felicità il suo essere umana, terrena, civile e pratica, ragion per cui egli decide di insistere sull'educazione alla partecipazione attiva dell'uomo al contesto familiare e civile in cui vive. Ed è anche questo la ragione che lo spinge a scrivere un'opera pedagogica in lingua volgare: egli vede in questa operazione linguistica la possibilità di una maggiore divulgazione del suo trattato.

La filosofia, che «a tutte le arti e scienze il principio ne dona», viene spiegato dal nostro autore nel III libro, si divide in «contemplativa, pratica e instrumentaria»⁸. La filosofia contemplativa si divide in naturale, divina e matematica; quella pratica in attiva e fattiva, quella attiva in Etica, Iconomica e Politica: le tre parti della filosofia contemplativa e quelle della filosofia attiva, concorrono alla perfezione dell'uomo. Riguardo l'esposizione del modo e ordine di apprendere queste discipline, Piccolomini lo fa passando da una dissertazione proemiale sull'intelletto umano, che per sua natura si divide in speculativo e attivo, e per la cui perfezione è necessario che si

⁸ Ivi, c. 36-38.

trovasse uno strumento che permettesse di distinguere più facilmente il vero dal falso e il buono dal cattivo. Ed è qui che subentra la Dialettica (o Logica), e la sua utilità in quanto modo di agire che serve a tutte le scienze, a quelle speculative per scoprire il vero, a quelle attive per scoprire il buono, tramite il sillogismo e l'induzione⁹. Dopodiché, voler esplicitare al volgo, con i sillogismi le proprietà delle cause per le quali una cosa va fatta o meno, è impresa alquanto ardua, in quanto l'intelletto degli ignoranti non saprebbe afferrare tali confutazioni; qui infatti arriva il supporto della Retorica, arte del dire, grazie alla quale si persuade l'ascoltatore.

Questa disciplina è fondamentale per diverse ragioni: «oltre che all'huomo porge grande ornamento, è parimente molto necessaria e utile a coloro che non per sé soli ma per i parenti, per gli amici e per la repubblica nati sono»; permette al giovane di inserirsi nella vita cittadina, di acquistare delle competenze specifiche del saper parlare appropriatamente¹⁰. Così il fanciullo nobile verrà introdotto allo studio della *Retorica* di Aristotele, grazie alla quale il futuro oratore potrà comprendere le emozioni del pubblico affinché possa persuaderlo, potrà acquisire gli strumenti conversativi utili alle relazioni interpersonali, alle situazioni di intrattenimento e quindi essere atto alla dolcezza della conversazione. Un vero oratore non può esser tale se non conosce bene quali sono le opere virtuose, i governi della repubblica, i modi in cui si provoca l'ira, la pietà, l'amore, la speranza e altri affetti ai quali è necessario disporre il pubblico.

La strategia da seguire principalmente è quella suggerita da Aristotele, il quale insegna che dovere dell'oratore è quello di dimostrare se la cosa è o non è, e di persuadere solo attraverso congetture intrinseche alla cosa, persuasioni intrinseche e necessarie come l'entimema.

Di seguito troviamo l'insegnamento/apprendimento della Poetica, la quale per mezzo del piacere nato dall'imitazione, serve a far bere al volgo quelle medicine dell'animo che senza la dolcezza poetica sarebbe difficile far loro bere. Questa dovrà avere come principale fondamento la *Poetica* di Aristotele, e tra i poeti Dante, Petrarca, Bembo. Dunque, la dialettica servirà a distinguere il vero dal falso e il buono dal cattivo; la retorica a dimostrare l'utile, il giusto e l'onesto, e commuovere a sceglierlo; la poetica invece a rendere gli uomini migliori con un dolce inganno che essi stessi non percepiranno: queste tre discipline dovranno essere apprese prima di tutte le altre parti della filosofia.

E dopo aver acquisito gli strumenti intellettuali di base, il nobile fanciullo sarà pronto ed equipaggiato per potersi accingere al cammino della conoscenza, un percorso denso di contenuti disciplinari che con metodo rigoroso lo condurrà a possedere invincibili qualità intellettive e

⁹ Ivi. c. 40.

¹⁰ Ivi. c. 45r.

psicologiche, oltrech  un corredo di saperi orchestrato alla perfezione per intraprendere una carriera in seno all'aristocrazia. Le scienze morali precedono quelle naturali nell'ordine di insegnamento predisposto da Piccolomini: l'Etica, l'Economica e la Politica, delle quali per prima viene appresa l'Etica, «quasi radice delle altre due», poi l'Economica e in ultimo la Politica, si susseguono nell'itinerario formativo come avviene nel processo di apprendimento che Aristotele offre nei suoi libri morali¹¹.

Non tutte le discipline sono consigliabili ad «un uomo nobile nato in città libera», ma solo quelle che per se stessi e per la città rendono utili ed onorati, nel senso che non abbiano neppur un minimo accenno di viltà, ma che al contrario dispongano alle virtuose operazioni. E dunque, la musica, giudicata dai due filosofi antichi disciplina onoratissima, e principalmente da Aristotele nell'VIII libro della *Politica*, è utile per poter vivere il tempo libero in modo fruttuoso e non inutile, giacché l'ozio è considerato un nemico per la disciplina dell'uomo, portatore di disordini e di pensieri disonesti. Infatti gli antichi la collocarono tra le discipline liberali, come utilissima a rendere l'ozio tempo fecondo. Inoltre la musica è disciplina che offre grande decoro ai costumi, e giovamento alla disposizione dell'animo rispetto alle operazioni virtuose: attraverso la musica l'animo viene disposto a diversi affetti e conseguentemente a diverse virtù che consistono attorno a tali affetti¹². Essendo le armonie musicali simili alle virtù morali, i ritmi e le melodie consistono in alcune determinate proporzioni musicali delle voci, come gli abiti virtuosi consistono in una determinata mediocrit . Ne consegue che, assuefacendosi a determinate melodie musicali l'uomo si assuef  anche agli affetti ben proporzionati dell'appetito dalla cui mediocrit  si generano le virt . Facile comprendere la ragione per cui i fanciulli debbano essere istruiti nei concetti della musica, non solo per il piacere e la ricreazione della mente ma anche per il decoro dei loro costumi e per l'adattamento alle operazioni virtuose.

La didattica musicale per il nobile si concentra sull'utilizzo degli strumenti pi  idonei e sui generi musicali adeguati a ciascuna et : nella fanciullezza   fortemente consigliabile una musica atta a mitigare le concupiscenze, le ire e le invidie, a svegliare l'intelletto a poter ricevere il lume divino. Per fare qualche esempio Piccolomini cita le arie della Lombardia che accendono l'animo e lo riempiono di ardire e furore, mentre quelle napoletane lo rendono docile e tenero se non effeminato e molle; le arie francesi invece inacerbiscono la mente, quelle spagnole la rendono mansueta; le melodie toscane incitano e mediocri e temperati affetti¹³.

¹¹ Ivi, c. 42.

¹² Ivi, c. 49r.

¹³ Ivi, c. 50r.

Gli stessi strumenti musicali sono più o meno adatti e consigliati per conservare e accrescere la dignità di un uomo civile; ve ne sono alcuni che, vili e volgari, nell'uso rendono qualche parte fisica della persona indecorosa o anche inadatta a qualche virtuosa operazione, soprattutto gli strumenti a fiato, i quali oltre a distorcere il volto nell'atto di soffiare, comportano uno sforzo fisico che richiama un atto servile¹⁴. Gli strumenti più nobili e idonei alla formazione dello spirito sono la chitarra, il clavicembalo e il liuto. Per tutto quello che concerne la musica in generale, Piccolomini rimanda al settimo libro delle Leggi di Platone e al terzo della Repubblica, dove sono contenute spiegazioni sui concetti fondamentali del linguaggio musicale. Lo studio teorico deve essere accostato ad uno studio pratico, attraverso esercizi quotidiani di circa un'ora al giorno.

L'altra disciplina fondamentale che rientra nel campo estetico è l'arte, indispensabile per imparare a distinguere il bello dal brutto, l'armonia, le proporzioni, utile ai sensi e all'intelletto. Piccolomini illustra i benefici apportati al fanciullo dall'arte, quindi dal disegno e dallo studio delle proporzioni, che rende sensibili all'armonia delle parti a partire dai rapporti tra quelle del corpo umano. Si dilunga su questo argomento con alcune riflessioni che sembrerebbero trarre linfa da uno di quei trattati di fisiognomica tanto in voga nel Cinquecento, e che lo stesso Aristotele accreditava nei suoi scritti e probabilmente fu anche oggetto di uno dei suoi scritti a noi pervenuto come *Fisiognomica* dello Pseudo-Aristotele. Una correlazione significativa tra armonia dei tratti fisici e ordine interiore, moralità, bellezza, ispirava molte teorie del tardo Umanesimo.

La bellezza del corpo umano consiste in una ben proporzionata distribuzione delle parti e il più delle volte in un bel corpo risiede un animo altrettanto bello; così anche il contrario, ovvero animi cattivi abitano corpi brutti. Perché la dignità dell'animo segue l'eccellenza del corpo, e qui egli porta come esempio la stessa Laudomia, donna di grande beltade e di animo meraviglioso¹⁵. E da qui con estrema scioltezza Piccolomini passa ad illustrare l'importanza della salute del corpo nella vita dell'uomo e la sua influenza sul benessere dell'animo. Per tale ragione dal decimo al quattordicesimo anno è necessario che gli esercizi fisici vengano potenziati per poter irrobustire il corpo e per sviluppare la virtù della fortezza, in particolare attraverso «il tratto del palo, il salto e il cavalcare», così il gioco con la palla, la corsa e la lotta¹⁶.

Rispetto all'insegnamento della matematica Piccolomini si discosta da Aristotele e da Platone, i quali avevano posto questa disciplina nei primi anni del processo di apprendimento, cosa che al

¹⁴ Ivi, c. 51r.

¹⁵ Ivi, c. 52.

¹⁶ Ivi, c.52r.

nostro senese appare invece insensata in quanto prima che ci si accinga alle scienze è necessario che si conoscano la lingua latina e quella greca, per le quali occorrono quattro anni di studio. Dopodiché si potrà passare alla matematica la quale si divide in aritmetica e in geometria, la prima radice della musica, la seconda dell'astrologia, della cosmologia, della geografia. La matematica, sostiene il nostro letterato, è una branca della filosofia naturale che offre certezza tramite prove logiche dimostrative, sebbene non utile a risolvere problemi pratici. Euclide è il maestro prescelto per conoscere e imparare sia l'aritmetica che la geometria, e si prosegue con Boezio e Archimede.

Il metodo di studio, i buoni libri e i buoni precettori rendono un uomo dotto, questo Piccolomini rivela al suo educando, così che l'ordine con cui si studiano le discipline è determinante per una buona riuscita dell'insegnamento, e questo deve seguire le affinità tra le varie materie cosicché si passi da una all'altra senza avvertire alcun distacco ma al contrario, per filiazione sarà semplice apprenderele tutte. E così verranno l'astrologia, la cosmografia e la geografia.

3) Delle scienze morali e delle virtù

Arrivato al diciottesimo anno il ragazzo sarà pronto per affrontare la parte più alta dell'*Institutione*, quella sulle *scienze morali e virtuose operazioni* come lo stesso autore dichiara: «E perchè il principal mio intendimento in questi libri, è di instituirvi intorno a le scienze morali, e virtuose operationi»¹⁷. Questa fase della formazione viene trattata nei libri dal IV al VII, i cui titoli sono una rivisitazione del paradigma dell'etica delle virtù ripreso da Aristotele e riproposto nella medesima struttura¹⁸.

Prima di addentrarsi nell'insegnamento di queste, il Piccolomini precisa che propedeutici all'apprendimento dell'intera gamma delle virtù sono due precetti, ovvero “il timore e l'amore verso Dio” e “la reverenza del padre e della madre”, dopodiché: «di questi due precetti dunque fatto forte e sicuro; tempo è homai, che a le virtù con la mia institution vi conduca»¹⁹. Se la felicità dell'uomo è ciò che consegue alle operazioni virtuose, la componente principale, perché si possa agire secondo virtù, è la volontà. Infatti, «quelle operationi, che ne pon far la virtù guadagnare»²⁰, altro non sono che operazioni dell'uomo che dipendono dal suo volere e devono avere due condizioni per essere tali ovvero che «sieno fatte secondo la dritta ragione [...] e che [...] sieno sempre

¹⁷ c. 61r.

¹⁸ Ciò che nell'*Etica nicomachea* Aristotele spiega dal III al VII libro.

¹⁹ c. 62r.

²⁰ c. 65r.

commensurate da un mezzo che sia tra la mancanza e'l superfluo di quelli affetti, intorno a i quali le virtù consistano»²¹.

Il passaggio più importante e determinante per l'apprendimento delle virtù avviene quando, dopo essersi dedicato allo studio delle scienze morali, il ragazzo prenderà coscienza di cosa sia la virtù e del fatto che egli stesso sarà in grado di operare virtuosamente, con spontaneità, consiglio, elezione e volontà:

accìo che quelle operationi virtuose che ne i vostri anni adietro, per la ottima educatione e honoratissima consuetudine, harete già fattevi quasi proprie, possin da voi finalmente esser cognosciute come virtuose; e operate non più per sola consuetudine, ma per mera elettione, imparando a conoscere che cosa sia veramente la virtù, donde si generi, quante sieno, e simili altre considerationi che al Moral Filosofo si appartenghano²².

Il *cursus studiorum* pensato per il ragazzo nobile lo condurrà in una rigorosa assimilazione di principi etici, ad una perfetta conoscenza della tassonomia delle virtù cosicché egli potrà applicarle nella sua vita quotidiana. L'*Institutione*, nel suo percorso di formazione curricolare, avrà dato i suoi buoni frutti all'acquisizione dell'abito virtuoso da parte del fanciullo. La felicità umana dell'uomo nobile coinciderà con una vita all'insegna dell'onore nelle stesse pratiche di vita, che sarà pertanto una vita vissuta virtuosamente.

L'onore, i buoni costumi e le virtù, costitutive dell'etica moderna, strutturano l'intero codice normativo di un'educazione che, ispirandosi alla *Politica* di Aristotele e alle *Leggi* di Platone, intende disciplinare il ragazzo e fornirgli la capacità autodisciplinante del buon governo di sé. Se il fine di questo discorso e di questa pratica d'*institutio* è l'acquisizione di un abito virtuoso da parte dell'uomo nato nobile, è attraverso le scienze morali e la loro assimilazione che lo si realizzerà, seguendo i precetti di una filosofia morale che si fa *praxis per l'uomo nato nobile & in città libera*²³.

²¹ *Ibidem*. Nell'*Etica nicomachea* Aristotele sostiene che le virtù sono medietà e stati abituali, produttrici di quelle stesse azioni da cui derivano, che dipendono da noi e sono volontarie, e che sono così, come prescrive la retta ragione (cfr. *Etica nicomachea*, op. cit., Libro II).

²² *Ibid.*, c. 81r-81v.

²³ F. D'Amante, *Un trattato pedagogico del Cinquecento. L'Institutione di Alessandro Piccolomini*, in «Educazione. Giornale di pedagogia critica», vol. 5, n. 1, Roma, Anicia 2016, pp. 27-48.

NOTA AL TESTO

Nel presente lavoro si trascrive un'ampia selezione della prima edizione a stampa dell'opera:

DE LA INSTITUTIONE / DI TUTTA LA VITA DE L'HOMO / NATO NOBILE / E IN CITTA' LIBERA.
// LIBRI X. IN LINGVA TOSCANA. // Doue e Peripateticamente e Platonicamente, intorno a' le cose / de
l'Ethica, Iconomica, e parte de la Politica, è raccolta la / somma di quanto principalmente può concorrere a la
/ perfetta e felice vita di quello. Composti dal. S. / ALESSANDRO Piccolomini, a' beneficio / del
Nobilissimo Fanciullino Alessandro / Colombini, pochi giorni innanzi / nato; figlio de la Immortale / Mad.
LAVDOMIA / Forteguerra. // AL QVALE, (HAVENDOLO EGLI SOSTENVTO / a' battesimo) secondo
l'usanza de i Compari, / de i detti Libri fa' dono. // CON PRIVILEGIO. // Venetijs apud Hieronymum
Scotum. 1542.

La selezione proposta non esclude nessuno dei Dieci libri e ne propone in forma integrale la maggioranza, operando il taglio di alcuni capitoli quando essi hanno una funzione più digressiva – o di ricalco dell'originale aristotelico – che argomentativa sul tema specifico del trattato.

Degli ultimi libri, Nono e Decimo, sono trascritti solo alcuni capitoli portanti, dal momento che larga parte dell'argomentazione riprende temi già esposti: il Nono ripercorre sul tema dell'amore quanto già argomentato sull'amicizia nel capitolo precedente (l'assenza del tema nell'*Etica Nicomachea* toglie all'autore la sua fonte principale), mentre il Decimo riprende quanto già esposto nel Secondo libro. Entrambe le riprese sono esplicitate dallo stesso Piccolomini.

La trascrizione segue criteri moderatamente conservativi, rispettando le grafie d'epoca (ma introducendo la distinzione tra u e v all'uso moderno e sciogliendo la nota tironiana) e mantenendo le maiuscole enfatiche o antonomastiche, i plurali in –ij e altre particolarità ortografiche. Sono state uniformate in *conciosiaché* le numerose e varie grafie disgiunte del sintagma.

La punteggiatura è stata riformulata per agevolare la comprensione dei periodi lunghi e laboriosamente ipotattici composti dall'autore, cercando di mantenere il più possibile il ritmo del *ductus* cinquecentesco (virgole frequente, uso oratorio dei “due punti” e del “punto e virgola”). Sono stati corretti tacitamente i refusi e gli errori evidenti.

DE LA INSTITUTIONE
DI TUTTA LA VITA DE L'HOMO
NATO NOBILE
E IN CITTÀ LIBERA.
LIBRI X. IN LINGUA TOSCANA.

Dove Peripateticamente e toscanamente, intorno a le cose
de l'Ethica, Iconomica, e parte de la Politica, è raccolta la
somma di quanto principalmente può concorrere a la
perfetta e felice vita di quello. Composti dal. S.
ALESSANDRO Piccolomini, a beneficio
Del Nobilissimo Fanciullino Alessandro
Colombini, pochi giorni innanzi
nato; figlio de la Immortale
Mad. LAUDOMIA
Forteguerri.

AL QUALE, (HAVENDOLO EGLI SOSTENUTO
a battesimo) secondo l'usanza de i Compari,
de i detti Libri fa dono.

Venetiis apud Hieronumum Scotum.

DE LA INSTITVTIONE

DI TVTTA LA VITA DE L'HOMO

NATO NOBILE

E IN CITTA' LIBERA.

LIBRI X. IN LINGVA TOSCANA.

*Doue e Peripateticamente e Platonicamente, intorno a' le cose
de l'Ethica, Iconomica, e parte de la Politica, e' raccolta la
somma di quanto principalmente puo' concorrere a' la
perfetta e felice vita di quello. Composti dal. S.*

*ALESSANDRO Piccolomini, a' beneficio
del Nobilissimo Fanciullino Alessandro*

*Colombini, pochi giorni innanzi
nato; figlio de la Immortale*

Mad. LAVDOMYA,

Forteguerra.

AL QVALE, (HAVENDO LO EGLI SOSTENVTO
a' battefmo) secondo l'usanza de i Compari,
de i detti Libri fa' dono.



CON PRI

VILEGIO.

Venetys apud Hieronymum Scotum.

1542.

ALL'ILLU.mi E ECCELL.mi SIGNORI
Il Signore Marchese del Vasto, e la Signora
Marchesa sua Consorte.

Ottaviano Scotto¹

POSANDOMI Io questo Gennaro, non so che giorni, nel tornar di Milano, in Verona (Illustrissimi e Eccellentissimi Signori miei), e trovandomi alcuna volta la sera in luogo dove in una Corona honorata di Gentilhomini, molto Nobili e molto dotti, una buona parte del tempo, hor di discorsi bellissimoi ragionando e hor dottissimi componimenti leggendo, trapassar si soleva: occorse che tre sere continue tra l'altre, vi si lesse un'Opera Morale divisa in X. Libri, dove era la somma di tutto quel che così Aristotele, come Platone, de la prima e seconda parte de le Morali² lungamente hanno scritto. E ciò con tanta destrezza era ampliato, dichiarato, e quasi di nuovo alluminato, che grandissimo diletto prendevan tutti in odirla. Ne i quai X. Libri s'instituiva la vera, honorata, e felice vita d'un Gentilhomino nato Nobile, e in Città libera, fin da'l principio de le sue fascie. Istituendolo d'anno in anno in che essercitio, operatione o scientia, e con che maniera, por si debba di mano in mano. E quantunque detta opera mi paresse giuditiosissimamente scritta: nondimeno, i due ultimi Libri, che trattan l'un d'Amore, e l'altro de la cura familiare, mi parevan maravigliosi oltra modo. Domandai di chi fosse detta opera. E intendendo che gli era composta da l'Eccellentissimo Filosofo M. Alessandro Piccolomini, mi mancò in buona parte la maraviglia. Però che per altre volte, e per presentia, e per fama mi era notissima la qualità di tal Giovine, per esser cosa molto chiara, che gli oltra l'altre buone lettere sue, ha grandissima cognitione de le cose di Filosofia, e spetialmente di quella che Morale si domanda: come chiaramente intendo che lo dimostra al presente leggendo pubblicamente ne l'Accademia de gli Infiammati di Padova, l'Ethica d'Aristotele.

Hor'io considerando più volte poi sopra questa Opera, mi pensai, che grandissimo giovamento farei ad ogni sorte d'homini, e massimamente a le persone Nobili, con farla venir

¹ Ottaviano il Giovane, della famiglia di editori veneziani Scoto o Scotto, discendente del fondatore Ottaviano, nato a Monza nel 1440. Il titolare del marchio all'epoca di questo volume, Girolamo Scoto, fu anche compositore di madrigali.

² *De la prima e seconda parte de le Morali*: "sugli argomenti del primo e secondo libro dell'Etica Nicomachea" di Aristotele (sommo bene, felicità, virtù etiche).

in luce, conciosiaché essendo l'homo nato non sol per se stesso, ma per la Patria, per i Parenti, e per gli Amici, e non sol per speculare, ma per operar in beneficio di tutti questi: e essend'oggi gran mancanza di chi o con voce viva, o con scritti, ne insegni com'habbia da viver l'homo, per vivere a guisa d'homo: conoscevo chiarissimamente che con l'aiuto di questa opera, in lingua Toscana scritta, potrebbero gli homini di età in età fortunatamente verso la lor felicità caminare. Potendo da questa opera prender frutto non solo i Fanciulli, gli Adolescenti, i Gioveni, le Donne, ma anchor i più maturi di tempo di qual si voglia grado. In guisa tal, che nissun'è che non dovesse del continuo una simil'opera haver in mano. Per questa cagion adunque mi risolvei di mandarla in luce. A che mi accese anchora, ch'ella poteva esser perfettissimo esempio a coloro che voglian Toscanamente scrivere. Conciosiaché (secondo'l giuditio di tutti color che l'han vista) non manco, che in più altre bellissime opere del medesimo. S. Alessandro, si conosce in essa uno stile continuato, ripieno di chiarezza e dolcezza, non aspro o gonfiato, o di quanchi e soventi³ pieno, o da soverchij Epitheti sostenuto: ma da se stesso sostenendosi, vago, aperto, e soave si mostra altrui.

Risoluto dunque a far questo, nient'altro mi saria mancato, che alcuna persona honoratissima, sotto'l cui favor tal'opera uscisse fuori: se le V. Illust. S. non mi fusser sempre ne la memoria presenti, con quelle eccellentissime parti che son in loro: sì come sono, oltre quelle del corpo, virtù infinita, giuditio maraviglioso, e benignità incredibile; tal che ragionevol cosa è, che una opera così dotta, e così Morale, venendo a V. illust. S. vada in dono a persone che giuditiosissime, e moralissime benignamente sien per riceverla. A che s'aggiogne, che rilucendo in questi Libri una certa vera religione e timor divino, venghan a farsi molto più degni di ambidue loro, come di quelle che son'oggi raro esempio di gran bontà. Oltre che per conoscer io, quanto le S. V. Eccellen. ponghan di studio e di diligenza in instituir gli illustrissimi figli loro, spero che questa opera, se non per il bisogno che in tal'institutione V. S. n'hanno, almen per il diletto che suol portar la conformità de le cose, non poca di dilettaione habbia da porger loro. E tanto più, che se ben in questi Libri s'instituisce principalmente persona, non in maggior grado nata che di nobilissima civiltà,⁴ non per questo si ha da stimar, che le Scentie, e massime le Morali, insieme con l'operar virtuosamente, non si richiedi tanto più a le persone Illust. et Invitte, quanto che queste debbon esser'esempio a gli altri.

Accettin dunque con grato viso, il dono che io lor mando, sì per il pregio d'esso, e per i meriti

³ *Quanchi e soventi*: trecentismi (*unquanto* = "mai, numquam"; *soventi* = "frequenti" (aggettivo); essi indicano, secondo l'autore di questa prefazione, una lingua artificciata e di difficile comprensione.

⁴ "Nata in civiltà nobilissima, ma non necessariamente in alto grado di sangue".

di chi l'ha composto, e sì per la fidelissima servitù mia, che io tengo con essi e più che per altro, per quel gran valore, e per quella gran Beltà in cui s'assomiglia ad ambedue le S. V. Illust. quella rarissima Gentildonna a la quale questa opera è dedicata. Il pregio de la qual donna, quantunque per fama sia notissimo, io nondimeno per veduta ne posso far fede. Conciosiaché passando questo Autunno per Siena, e desiderando più che altro vederla, per il mezo dell'Escellentissimo Dottor di Leggi. M. Giovan Battista Piccolomini, mi accade vederla; d'udir ragionarla non già, in che intendo ch'ella è maravigliosa. Parsemi la sua bellezza tale, che io non mi ricordo d'haver veduta mai la maggiore. Le V. S. Illust. vivin sane e felici.

Di Venetia il dì XVI di Marzo 1542.

A LA NOBILISSIMA E BELLISSIMA

Madonna La molto Virtuosa Mad. LAUDOMIA

Forteguerri de' Colombini.¹ Commare

Honoratissima e Osservandissima.

Alessandro Piccolomini. S. S. S.

MI STAVA quest'Autunno passato, un dì fra gli altri, si com'ero solito su'l mezo giorno di fare, nel giardin mio, sott'una verdura intessuta d'Edera, in me medemo raccolto (virtuosissima Madonna LAUDOMIA): e havendo poco innanzi letto il XXXI Canto del Paradiso di Dante, dove de la somma felicità si ragiona, il qual voi già, con gran mio stupore, se ben vi ricordate, m'interpretaste, tutto m'ero col pensiero profondamente rivolto a molte bellissime cose, che voi sopra la Felicità humana e angelica dottissimamente mi ragionaste. E una cosa da l'altra sovvenendomi, cominciai con molta più maraviglia, considerando sì belle cose, a stupir del giuditio vostro; che io non feci in quel giorno, che raccontandole voi le raccolsi. Il qual miracolo d'altronde nascer non può, senno che a la presentia vostra, il vostro bello mi abbagliava così la vista del senso de l'intelletto, che'l saper vostro e'l valor de le parole vostre non discernevo. Onde sì come accascar suole a coloro, che volendo nel corpo Solare cognoscere alcune cose, è forza che per meglio vederle, non in esso ma in qualche corpo limpido, donde egli co i suoi razi rifletta, fisamente riguardino; così a me parimente adiviene, che voler distintamente cognoscer la virtù vostra, mi fa di mestieri che non in voi stessa, che di lungi il mio giuditio vincete, ma in qualche luogho, dove la vostra vera imago risieda, rivolgha gli occhj del mio pensiero. Né luogho alcuno credo io che si trovi, donde i raggi del valor vostro con più forte imago

¹ Laudomia Forteguerri (1515-dopo il 1556), colta gentildonna senese, era sposata all'epoca del trattato con Giulio Colombini. Il trattato viene composto in occasione della nascita del terzo figlio Alessandro, ed è una delle molte opere a lei dedicate dal Piccolomini, con toni sempre di lode ed esaltazione petrarchesco-platonici. Lo stesso Piccolomini, commentando un sonetto della Forteguerri in una *Lettura all'Accademia degli Infiammati* (Bologna, Bartholomeo Bonardo & Marc'Antonio da Carpi, 1541) porta l'autrice ad esempio dell'amore platonico più nobile, perché non finalizzato alla riproduzione, per la sua relazione amorosa con Margherita d'Austria. La relazione viene riferita come molto nota e sempre come "virtuosa" anche da Agnolo Firenzuola nel *Dialogo della bellezza delle donne* del 1541 (Eisenbichler, 2001).

reflettino, che da'l mio core, il qual da ogni parte mi mostra voi.² Onde nasce che molto più (com'ho detto) mi riempian di stupore, send'io lontano, quelli ingeniosissimi vostri ragionamenti che sopra al detto Canto di Dante, intorno a l'humana e angelica Felicità, mentre che gli facevate, mi s'impreser ne l'anima; che send'io presente non m'aveniva.

Stavomi dunque (si com'ho detto) fisamente fra tai pensier contemplandovi; quando lettere mi fur date de l'honoratissimo Signor mio, M. Niccodemo vostro fratello. In prima fronte de le quali, leggendo com'havevate felicemente partorito un figlio maschio, e per prolongar del Padre vostro la memoria Alessandro chiamatolo; gran contento presi tra me medesimo, non tanto del parto istesso, quanto del fortunatissimo augurio, che mi pareva ragionevol cosa di prendere, da l'haver'io intesa tal nuova, in quello stesso tempo che io de la felicità de l'homo profondissimamente consideravo. A che si aggiungeva, che l'animo, che suol qualche volta esser presago, ampiamente mi prometteva, che questo Fanciullo avesse da essere similissimo a la madre sua, e conseguentemente felice e perfetto.

Con questa lettitia d'animo, seguendo di leggier la lettera, cognobbi poco di sotto, che i Signor miei vostro fratello, e vostro marito, insiememente con voi medesima, vi eravate degnati di concedermi che io fusse quello, che facendo sostenere in mio nome vostro figlio a battesimo, avesse a far fede de la sua salute. Io vi confesso (honoratissima mia Commare) che non con quella continenza che si conviene ad huomo saggio, sofferarsi il contento di cotal nuova; per infin che moderatol'alquanto, cominciai meco a pensare, che usanza è ne la maggior parte d'Italia, che tra i Figliozzi e i Compari soglia farsi alcun dono; non per il bisogno che l'huom n'habbia, ma per mostrare in tal guisa il puro affetto, che nel celebrare un tal sacramento conviensi. Si come parimente per mostrare il sincero de i nostri cori al grande Iddio, quantunque de i nostri doni bisognoso non sia, nondimeno ne i sacrificij che gli porgiamo, gli Altari de le nostre offerte adorniamo.

Ma perché questa usanza de i doni del Battesimo in ogni luogo d'Italia non è conforme, conciosiaché in altri luoghi, com'a Venetia, soglian (si com'ho provato) i padri e le madri del battezzato fanciullo, presentare i Compari; dove che in molti altri luoghi, il contrario adiviene: per questo cognoscendo io, che secondo l'usanza de la Città nostra di Siena, a me tocca di qualche presente il figlio vostro adornare: più tempo rivolsi ne la mente fra me medesimo, qual degna Gemma donar gli potesse. Et ogni cosa indegna parendomi, mi risolvei finalmente, che più ricca gioia ritrovar per lui non potevo, che un'institutione di tutta la vita

² “Così come il Sole non può essere osservato direttamente, ma solo tramite un'immagine riflessa, allo stesso modo il vostro ingegno non può essere colto direttamente incontrandovi, perché la vostra bellezza abbaglia, ma solo contemplando la vostra immagine riflessa nel mio cuore”. L'elaborata immagine riprende i *topoi* della lirica amorosa e della *Vita Nova* dantesca.

sua, la qual si traesse da le viscere d'Aristotele e di Platone: ond'egli fin da le fascie di età in età prendendo norma al viver suo, finalmente a la somma felicità, che a l'homo si convien come homo, condotto si ritrovasse. Né a questa impresa mi sbigottiva il pensar che fusse superfluo di questo fare, havend'egli per madre voi che bastantissimamente instituir lo potrete: però che non poco giovamento consideravo io, che dovesse essergli, che quello istesso che ne l'esempio di voi sia per cognoscere, vegha conforme al giuditio di sì gran Filosofi.

Risoluto dunque a questa impresa, tosto che nel principio di Dicembre passato, venner le Vacanze per l'Anotomia³, postomi innanzi Aristotele e Platone, tutto quel succo, che per la institutione d'un'homo nato Nobile e in città libera si convenisse, in Quindici Libri raccolti.⁴ Dove quantunque di tutto quel che a l'honorata vita di vostro figlio appartengha habbia trattato, nondimeno più spetialmente ne le Morali discipline, Ethica, Iconomica e Politica, mi son disteso, per esser quelle che più si richiedono a l'homo, e manco si trova chi oggi le insegni. E insiememente con questa occasione, mi son ritrattato di molte cose che per scherzo scrissi già in un Dialogo de la Bella Creanza de le Donne; fatto da me più per un certo sollazzo, che per altra più grave cagione, come molto miei amici ne pon far fede. Ma per che il figlio vostro di nuovo venuto al mondo, non ha per anchor sì valido l'intelletto; che per qualche anno possa questi miei Libri legere o intendere; io gli ho dedicati a voi honoratissima Madre sua, acciò che fino al dovuto tempo, serbandogli; alhora al vostro figlio in nome mio gli doniate. E di questo basti fin qui.

Di quanto poi per le lettere di miei amici, intendo che desiderareste che si manifestasse il Quarto Dialogo di Filone e di Sofia,⁵ nel qual trattar si debba de gli effetti d'amore, essendosi per quelli innanzi de la natura sua, del nascimento e comunità ragionato: che se pur non si trovasse, non vi sarebbe discaro che io pigliasse questa fatigha, di aggiongervi io stesso il Quarto, il qual seguendo il cominciato stile, si conformasse con la mente di quell'Hebreo, più Platonica che Peripatetica: dico (Virtuosissima Commare) che in qual si voglia occasione harei sempre caro di far cosa, che io stimassi che vi piacesse. Ma dubito quanto a questo, che essendo sì divini i tre primi Dialogi, non potendo forse col Quarto a quelli appressarmi, noi

³ Il Piccolomini frequentava, all'epoca della composizione del trattato, lo Studio di Padova, in cui si tenevano rinomati corsi di anatomia. I corsi si tenevano tra dicembre e gennaio per facilitare la conservazione dei cadaveri da dissezionare; dall'osservazione del Piccolomini deduciamo che gli altri corsi venivano sospesi.

⁴ Il libri della *Institutione* sono in realtà dieci, come sopra dichiarato da Ottaviano Scotto nel Proemio e come precisato più avanti dal Piccolomini.

⁵ Piccolomini si riferisce all'ipotetico "Quarto dialogo" che avrebbe dovuto completare i tre *Dialoghi d'amore* di Leone Ebreo, editi a Roma postumi nel 1535 con dedica ad Aurelia Petrucci, della stessa famiglia senese del futuro secondo marito della Forteguerra. Il dialogo non è mai stato ritrovato e non è certo che sia mai stato effettivamente composto (Eugenio Canone, introduzione all'ed. dei *Dialoghi*, 2008).

non ci pentissemo de l'impresa. Oltra che ingiuria si farebbe tal volta al primo Authore, se altro Dialogo in numero co i suoi si ponesse. Laonde io giudico che sia meglio d'aspettar qualche mese se tal Dialogo si scoprisse. Il che non occorrendo, quando pur poi vi piaccia, quantunque io habbia tal cosa dinegata al molto Illust. Signor mio, il Signor Don Diegho Mendozio⁶, Orator di S. Maiestà apresso i Signor Venetiani, a voi nondimeno non negharò di far sì che io, non in nome di Quarto Dialogo di Filone e Sofia, ma come appartato Dialogo, dove parli Filone e Sofia, delli effetti d'amore assai forse abundantemente vedrò di scrivere. State sana e felice divina Mad. Commare, dico divina, e parmi dir poco. Ma per non sovvenirmi altro nome da esprimere il valor vostro, a questo m'appiglio. Raccomandatemi al Signor mio compare, e haviate qualche memoria de la servitù mia.

Di Padova, il primo giorno de l'anno. M. D. XL.

Dappoi che io scrissi la presente, ho fatta nuova resolutione di non mandarvi per hora sennò X Libri di questa Opera: riserbando i cinque ultimi, dove de la Politica si ragiona, fin'a questa estate per alcune cagioni che non importa di raccontare.

⁶ Diego Hurtado de Mendoza (1503-1575), all'epoca di quest'opera ambasciatore di Carlo V a Venezia, celebre diplomatico e valente uomo di lettere.

DE LA INSTITUTIONE DE LA
Felice vita de l'huomo nato Nobile, e in Città libera.
Composta principalmente per la instruttione del
Nobilissimo fanciullo Alessandro Colom-
Bini, figlio de la bellissima madonna
LAUDOMIA Forteguerri.
a la medesima Madonna
LAUDOMIA.

PROHEMIO.

DA QUEL tempo in qua, che'l puro splendore del vivo lume di tutte le cose, per il mezo de i vivacissimi raggi, che di calda virtute ardenti, uscir si veghano da gl'occhi vostri (nobilissima e bellissima Madonna LAUDOMIA) alquanto disgombrando de la nebbia del mio intelletto, mi fe' cominciare a sapere in qualche parte distinguere il vero dal falso, e'l ben dal male: son andato sempre con ogni diligenza considerando, e con sudore e fatica cercando, le cagioni di tante e sì varie cose, che l'una più meravigliosa de l'altra, o chinando io gl'occhi a la terra, o volgendogli in giro, o pur levandogli al cielo, con vaghissimo ordine incatenate mi si porghano innanti, la notte e'l giorno, tal che da la maraviglia de l'una al desiderio de l'altra tirato, sento di dolcissimo cibo pascersi l'intelletto; mentre che ad ogni hor tra me stesso rivolgho l'insatiabile appetito de l'antica materia, la sodezza della terra, il reflusso de l'acque, la purità de l'aere, la trasparenza del foco, gl'incendij de le comete, il latte del cielo, la production de le nevi, il cader de le piogge, la forza de i venti, i color de gli archi del Sole, la condensation de i metalli, la lucidezza de i diamanti, la salsedin del mare, il germogliar de le piante, il sentimento de gli animali, l'industria de l'homo, la lucidezza del sole, la luce del giorno, le tenebre de la notte, l'oscurar de la luna, il girar de pianeti, e la disposition de le stelle. E non contento, dentro a i confini del gran chiostro del cielo, penetro col pensiero, in quel miglior modo ch'io posso, a quei puri e chiari intelletti. E da l'un a l'altro con la mente salendo, mi conduco, guidato da la memoria di quel bello che luce in voi, a la contemplation di quell'ultimo segno, dove indivisibilmente si raccoglie l'essere de l'altre cose. E quindi di

nuovo stupore assalito, per conoscer meglio la possanza di quello, comincio di grado in grado a ritornare a la consideration de le cose da lui prodotte. Et al più basso di nuovo arrivato, m'accendo altra volta di desiderio di ricontemplare la prima cagion de l'esser di quelle. Onde di nuovo salendo, et indi per le cagion dette di sopra scendendo; & in tal maniera quasi in circolo con la mente scorrendo, vo con gran contentezza passando i miei giorni di tempo in tempo. E quantunque infinite sien le cose, che con gran mio stupore ogni giorno più mi fan conoscer l'incredibil providentia de la natura, e conseguentemente l'immensa sapienza di Colui, dond'ella prende l'esempio di quel che fa: nondimeno quel che mi rende attonito sopra modo, è il considerare che non men l'un che l'altro¹ è sì capital nemico de l'otio, che nissuna cosa che per lor si regha e conservi, senza quella operatione che propria se le conviene, trapassa indarno pur'un punto de i giorni suoi. Comincisi pure a discorrere da i più vili elementi e più bassi corpi, fin'a quelle sfere celesti e perpetue, e vedrassi chiaramente che ciascheduna cosa (come da scorta guidata che errar non puote) cerca non otiosamente, ma con quella operatione che più gli è propria, di guadagnarsi la sua perfettione, o men nobile, o più nobile, secondo che a chi le guida è piaciuto di darle.

Ma perché mi restringho io dentro a le sfere del cielo? Se quei perfetti spirti celesti, fuor sempre d'otio movendo i lor'orbi, cercan di conservarsi la perfettione loro? E non sol'essi, ma quella suprema intelligenza produttrice e conservatrice del tutto: anchor che di nissuna perfettione sia bisognosa, nondimeno fuggendo l'otio, muove anchor ella il gran cerchio, e intendendo salva e produce tutto l'avanzo che da lei pende.

Le quai cose considerando, come posso io fare poi ch'io non mi meravigli e mi dolgha? Veggendo che solo l'homo, al quale Iddio grandissimo per esaltarlo, togliendol dal servitio de la natura, anzi facendo essa ministra di quello, ha fatto dono de la libertà del volere,² e conceduto privilegio di viveri e reggersi a modo suo: sol egli dico, così (salvo che pochi) si faccia a se stesso nemico: ché lasciata dietro a le spalle la propria sua perfettione, e lo stesso fin suo: o tra l'otio avvolto indarno si vive, o per altra strada da quel fine allongandosi s'affatiga e s'affanna. E se pur (come ho detto) alcuni pochi benché rari, van cercando, allontanandosi da la vita del vulgo, di farsi felici e perfetti, non però compiutamente adempiono il lor desio. Questo dico però, che alcuni sono, i quali stimandosi di trovar la felicità che si conviene a l'homo come homo col cercar di specular la cagion de le cose, in

¹ Tanto Dio quanto la Natura, che da lui, come afferma il Piccolomini poco più sopra, "prende esempio". L'affermazione non è neutra dal momento che il dibattito sui rapporti di precedenza causale tra essi era molto vivo. Secondo Huarte, per esempio, "Dio s'accomoda alla Natura", come sostenuto nel trattato medico-pedagogico *Essame degli ingegni* (Baeza 1575; trad. it. di Camillo Camilli 1582).

² Non irrilevante la riaffermazione, fin dall'inizio del trattato, del libero arbitrio come attestazione di ortodossia cattolica, nella Siena di Ochino e Fausto e Lelio Sozzini.

questo affatigandosi, e se pur alcune ne trovano, in esse acquetandosi, sprezzando ogni operation humana, van consumando la vita loro.³ In che quanto s'ingannino di qui facilmente si può cognoscere che essendo noi homini per l'intelletto,⁴ e dividendosi quello in due, essendo che per l'un cognosciamo e per l'altro cognoscendo operiamo, e necessario⁵ se vogliamo acquistar quella felicità che a noi si conviene, mentre che homini e non angeli siamo: & non solo specularando, ma anchora operando, a quella ci affatighiam d'arrivare.

Veramente (bellissima madonna LAUDOMIA) divinissima cosa è lo specular e lo intendere: & è quello in vero che ne fa simili a gli angeli, nondimeno non è egli a noi proprio mentre che homini siamo, né se ben migliara d'anni vivessimo, non che cinquanta o sessanta, saremo noi mai bastanti a cognoscere perfettamente per le sue cause, una minima particella, non vo' dir de le ricchezze de i cieli, ma de i più vili doni de la terra. Però che lo specular ci è dato, non sol per un saggio di quel che farem poi salendo al Re de le stelle, ne la cui fronte insiememente le cagioni del tutto cognosceremo: ma anchora perché mentre che la terra ci veste, potiam tant'oltre intendere che bastandoci a lo stesso operare,⁶ dove consiste la felicità nostra di questa vita, potiam prepararci a quell'altra felicità che sperar doviamo di godere in compagnia de gli spirti del cielo. Laonde è cosa degna di maraviglia, che tanti signori de gli studij d'Italia con ogni diligenza s'ingegnino, che i desiderosi de le lettere habbino occasione di farsi dotti ne le scientie, Fisice, Matematiche e Metafisice, e spetialmente in Astrologia, Medicina, Aritmetica, Geometria e simili: nondimeno quanto a l'acquisto di quel che importa più, cioè de le honoratissime scientie donde s'impari la via de le virtù e de i buoni costumi, che ne guidino a la felicità che ne potria far beati, non si curan di procacciare donde pur si possa alquanto di luce havere, che a tanto ben ne mostri il sentiero. Et essendo composti noi d'una parte che poco vale e presto manca, e d'una altra che è degna molto e sempre dura; per la salute di quella prima, senza perdonare a spesa e fatica, sene verghan le charte, e ne rimbomban'ognihor le squole; e per la cura de l'altra poi, non è chi pur pensi di far parola. Se già dir non volessemo, che a la cura de le menti nostre attendin coloro, che per li studij d'Italia con la misura del giusto interpretando le leggi fanno altrui conoscere la mente de i Legislatori. Ma questo anchor non è quel che la nostra felicità procacciar ne possa giamai. Peroché se noi ben consideraremo per qual cagione, principalmente da prima costituite fusser le leggi: troveremo che per punire e tener a freno coloro che recusando il fren de la

³ Piccolomini prende posizione contro la speculazione astratta, non diretta al miglioramento della vita pubblica e privata, secondo la propria declinazione (latamente politica) del concetto di felicità umana.

⁴ "Essendo uomini in quanto possediamo l'intelletto".

⁵ Avverbiale: "Necessariamente".

⁶ "Intendere a sufficienza per l'operare virtuoso".

ragione, vivano a voglia de l'appetito, ne i primi ordinamenti de le città, furono in favor de le leggi de la natura da le genti introdotte. E di qui è che afferma Aristotele, ne i suoi divin libri de la Politica, e Platon più volte ne i Dialoghi de le leggi, che l'huomo virtuoso da la sua prudenza guidato, diventando legge a se stesso d'altre leggi non ha mestieri.

Non son dunque le leggi (divina Madonna LAUDOMIA) nel modo che s'usan oggi quelle, che ne possin far perfetti e felici. Essendo che a la felicità nostra, voluntieri & allegri fa di bisogno di caminare, né per forza o dolendoci⁷ è possibil che ci andiam mai. Confesso ben che da santissime leggi e prudentissimamente costituite, si potria di felice vita trar la prima occasione; quando i signor de le Città loro procurasseno con ottime constitutioni, che i suoi cittadini che capi di famiglia sono, con l'osservanza di dette constitutioni, nutrissero e instituisseno i figli loro, per fin che a gli anni di più fermo intelletto arrivati, havendo già fatto habito ne le virtù e ne i buon costumi, potesser con somma gloria de la loro patria e di se stessi, menar felici quel tempo ch'anchor ne resta. Et a questo modo giovarieno a gl'homini assai più le leggi, non lasciandogli dal principio por piè nel vitio, che non fann'oggi volend'indarno levargli l'uso, poi ch'in fin al crine attuffati vi sono. Le quai cose agevolmente conosceremo esser vere, se da una parte riguardaremo molte ben guidate repubbliche antique, come de i Persi, di Creta, di Sparti e d'Athene, et altri ben governati regni e cittadi: e da l'altra parte volgeremo gl'occhi a queste che reghansi oggi. Perciò che alhor vedremo che quelle non a larghezza di dominio attendevon principalmente (essendo che nel dominar se stessi si fan gli huomini felici, e non nel vincer l'altrui), ma nel render buoni e prudenti i lor cittadini, eran'intenti i Legislatori, e tenevano l'occhio i magistrati la notte e'l giorno. E per il contrario questi governi de i nostri tempi, lasciando instituirsi ciascuno a voglia sua, nient'altro intendano che i lor confini ogni giorno allargar, usando le leggi loro, non in riparar dal principio che i lor cittadini diventin buoni, ma a pena in punirgli se pur son rei. Onde ne nasce che quegli non d'esser veramente buoni si curan mai, ma solo de far sì che le scelleranze loro fughino occulte le insidie de i magistrati: cosa in tutto da la felicità de gli huomini lontana; la qual ne la propria e voluntaria nostra virtù consiste e si posa.

Per la qual cosa non posso fare che io non porti alcuna volta invidia a coloro, che hebber favorevol la sorte di nascere in sì ben guidate repubbliche, quali eran quelle che di sopra vi ho dette. Ne le quali per essere l'homo mentre che gli è homo naturalmente animal civile, e atto a la compagnia, tra tutte l'altre scientie, le discipline morali erano in pregio. In quelle fin quasi da le fascie, i lor figli i padri nodrivano; in quelle vigorando con l'intelletto, venivan

⁷ La felicità si può conseguire solo seguendo la virtù con entusiasmo, non sotto la costrizione delle leggi o il timore delle punizioni.

crescendo di giorno in giorno, tal che sapendo ciascheduno, quai devono esser l'attioni e gli offitij del homo verso del grande Iddio, verso del padre e de la madre sua, verso de la consorte, de i figli, de gli amici, de i servi, e in che maniera si debbi vivere tra i cittadini, nel foro, nel Senato, o in qual si sia altro luogo, dove uopo faccia di conversare, e secondo tali officij operando, venivano a far sì che la città loro ad una celeste repubblica assomigliavano. De i quali officij et habitus virtuosi, e modo di ben vivere, non mancavan'huomini eccellentissimi, che e con voce e con scritti trattassero. E i desiderosi di quello, nel ben fare di instituir si ingegnavano. Come fra gli altri ne fan fede i due gran philosophi Aristotele e Platone. De i quali l'uno con estrema diligenza scrisse l'Etica, l'Iconomica, e la Politica, & l'altro in più dialoghi sparse il seme de le virtù. E principalmente ne i libri de la Repubblica, e de le Leggi con tant'altezza scrisse di tai materie ch'io non li leggho mai, che del nostro secolo non mi vergogni. Nel quale non solo non si trovano così ben guidate case, e ben'administrati governi; ma non si procura anchora che una minima parte di così utili discipline pubblicamente si mostri in qualche luogo.

Laonde, poi che da publico precettore tali scientie aquistar non si puote,⁸ ho più volte considerato, che grandissimo obligho dovrebbe avere alcuno, a chi amandolo assai, secondo la via de le virtù, lo instituisse di tempo in tempo per tutto il corso de gli anni suoi. Per laqual cosa (bellissima Madonna LAUDOMIA) amando io con tutto l'animo Alessandro figlio vostro, al cui battesimo, pochi mesi sono, sendo egli sostenuto in mio nome, fui testimon de la sua salute: mi è paruto far cosa degna de l'amor ch'io gli porto, e de la servitù ch'io tengo con voi, da che tanta vostra bellezza mi fe' cognoscer la virtù vostra: a raccorre con ogni diligenza il succo di tutto quel che Platone e Aristotele han scritto di queste scientie, che morali si chiamano, ne le quali per assai buona parte del tempo esercitato mi sono, e quasi in modo d'introduktion ridurlo, donde quasi da uno specchio poss'egli d'anno in anno pigliar norma al'attioni sue: mostrandogli con somma facilità, minutamente di passo in passo, qual debbi esser la vita sua, quali essercitij, quali operationi, quali studij, quai modi di conversare, e finalmente qual debbi esser ogni gesto e parola sua, per potere ottenere con agevolezza quella felicità che in questo mondo si puote avere. La qual habbia anchora ad esser mezo di acquistar poi ne la patria del cielo, quell'altra maggior felicità, che haver qui non potiamo.

Questa è dunque in universale in questa opera la intention mia. Né quanto al più particular

⁸ Piccolomini allude non solo agli Studia, ma anche alle istituzioni scolastiche municipali: le une e le altre trasmettono le discipline, ma non una forma adeguata di insegnamento morale finalizzato alla vita sociale virtuosa.

venendo, vi dirò altro, se non che dovend'io in quest'opra formare un'huom felice, mostrandogli la via di venire a l'ultima sua perfettione, è forza che prima vi dimostri alquanto in universale qual sia questa felicità e da chi proceda, e in che consista. Per che sì come a voler che un sagittante non mandi le sagitte indarno, fa di mestieri che habbia dinanzi a gli occhi il segno dove pervenir vuole: così colui che non vuol guidar la vita in vano, è forza che habbia dinanzi al meno un'ombra del fin suo, e di quel sommo bene che acquistar vivendo si puote. Et a questo si aggiunge che essendo la via della virtù alquanto nel principio fatigosa, è ben fatto di far mentione prima ad ogni altra cosa de la felicità: accioche più pronti siam poi a passar questa fatiga, vedendo quanto ben ce ne segua poi. Dunque io nel primo libro di questa felicità humana ragionarò, non distintissimamente, ma alquanto in generale. Peroché in altra parte di questa opra sarà uopo più minutamente di ragionarne.

Onde vien quasi questo primo libro ad esser come prohemio di tutta l'opera. Peroché dal secondo comincia la institutione di esso Alessandro figlio vostro, fin da i primi giorni suoi de le fascie incominciando, e secondo la distinction de l'età seguendo di mano in mano. E perché quanto all'institutione de i primi dieci anni indarno sarebbe stato il volgermi ad esso, per esser tali anni in tutto quanto ala institutione da altri più che da se stesso pendenti: di qui è che fino al principio del terzo libro, a voi madonna LAUDOMIA, che madre gli sete, rivolgho il parlare: dove che da indi in poi, oltre i dieci anni presupponendolo, a lui continuamente rivolgerommi, come nel processo di questa opera conoscerete. Avertendovi solo, che quantunque di ogni sorte di esercitio, operatione, scientia e facultà ch'io stimi a l'institution sua convenirsi io tratti in questi libri, nondimeno d'ogni cosa leggiermente e universalmente ragiono, salvo che le facultà morali, intorno a le quali più spetialmente distendo le mie parole. Conciosiaché quanto a le scientie speculative, non manchin oggi molti che e con viva voce e con scritti ne insegnino, dove che de le morali non è chi s'arrischij di far parola. Ma tempo è hormai che a questo mio intendimento si dia principio col favor vostro.

Fine del Prohemio.

LIBRO PRIMO

Cap. I. Dove si prova che l'homo habbia un fine ultimo in cui consiste la sua felicità.

DOVETE sapere (Bellissima Madonna LAUDOMIA) che sì come in tutte l'altre cose è un appetito naturale del proprio lor bene come ultimo lor fine,¹ a l'acquisto del qual bene ogni loro operatione indirizano: così anchora l'homo, appetendo rationalmente e sensitivamente, quel che giudica che buon sia, al guadagno di quello ogni voluntaria attione indiriza. E in questo solamente, e differente da l'altre cose, che quelle guidate da chi non può fallire, sempre desiderano il lor vero bene: ma l'huomo può così quel che non è buono come il buono giudicar buono, e consequentemente desiderarlo.

L'huomo adunque in ogni sua voluntaria attione, qualche cosa che buona appaia come fine di tale attione innanzi si pone. Ma perché le attioni de l'homo in due maniere si trovano: alcune sono esse stesse il fine stesso di quel che l'operi, come saria il cavalcare, il cantare, il saltare e simili; alcun'altre non sono il fin de l'operatione, ma son'ordinate a la constitutione di qualche cosa operata, la qual rimanghi in essere, anchor che manchi l'operatione: come saria l'edificare o simili, essendo che doppo la edificatione, riman la casa. Ne segue, che in tali operationi, da le quali rimanghan le cose operate, si trovin più fini, l'uno e l'operatione, l'altro che segue è la cosa operata. E perché quel che è fin d'una cosa, ha in sé ragion di cosa buona, essendo che al fine intendiamo ne l'attion nostre, come cosa che buona sia: ne segue che dove saran più fini, sempre il secondo per esser fin del primo, sarà di quello migliore. E per questo migliore è una casa che il far d'essa non è.

Varij adunque sono i fini nell'attion de l'homo, e per questo l'un de l'altro migliore, il che non solo in una sol'arte si vede, ma ancora in diverse: sendo che altro fine è quel del medico, e altro di quel che mura. E spesse volte accade che diversi fini in diverse arti son'ordinati tra di loro, l'uno in compimento de l'altro. Però che il fine di chi fa i freni, è il freno istesso; ma egli poi è ordinato per un altro fine, in un'altra arte, che è il cavalcare; e questo poi è

¹ L'argomentazione ricalca il primo Libro dell'*Etica Nicomachea*. Tuttavia, alcuni passaggi (non nodali) vengono espansi nella rielaborazione piccolominiana, come quello sui fini subordinati, probabilmente per esercitare il giovane lettore nell'arte dell'argomentazione.

parimente ordinato per il fin di un Duca d'essercito, che è la vittoria: la qual per esser fin di quegli altri due fini, viene ad esser più degna di loro, havendosi detto di sopra che sempre il fine che è ordinato, non per sé, ma per altro fine, è men perfetto di quello.

Habbiam dunque in fin qui provato che ne l'attion de gli homini, non solo in un'arte ma in diverse arti, son molti fini; l'uno miglior de l'altro, o peggiore secondo che l'un a l'altro ordinato ne viene. Da le quai cose è necessario che tra questi diversi fini ne sia finalmente uno per il quale sieno tutti gli altri ordinati. Altrimenti bisognaria che non trovandosi fine, che non fusse a qualche altro fin'ordinato, si andasse in infinito ordinando un fin per l'altro. E così verria il desiderio de l'huomo, il qual naturalmente desidera possedere un ultimo fine e in quel quietarsi, ad essere vano e inutile. Il che non è da dire, sendo che la natura non fa mai cosa che vana sia.

Non è dunque da dubitare che tra tutti i fini, che han sì diverse operation de l'homo, uno non ve ne sia che sia ultimo di tutti, per il quale gli altri sieno ordinati, e egli per nissun'altro. Il qual'ultimo fine bisogna parimente che sia l'ultimo sommo bene del homo come homo. Conciosiaché già vi ho detto che il fine d'una operatione ha ragion d'apparente ben di quella, onde il fin di tutte l'attioni sta in luogho di ultimo e sommo bene, sendo che sì come quel fine non ha altro fine doppo di lui, così send'egli il sommo bene non ha altro ben che l'avanzi. E questo tal sommo bene è forza che l'homo conosca, se non vuol che l'attion sue non havendo dove riguardino, sien vane e superflue; sendo che sì come un sagittante, se non ha un segno dove la sagitta indirizzi, non acquistarà mai l'arte del sagittare,² così l'homo, se non si pone innanzi e non conosce qual sia quell'ultimo fine dove l'operation sue si distendino, operando indarno felice non sarà mai.

1.1 A quale scientia s'appartengha trattare di questo ultimo fine, o vero sommo bene.

Deve dunque conoscerlo l'homo che vuol'essere homo. Ma qual sia quell'arte o scientia che cotal fine debbi considerare, questo facilmente si può sapere: che essendo vero quel che io v'ho detto di sopra che de i varij fini considerati da diverse arti o scientie, quello è sempre più degno, per il qual'ordinati son gli altri; e quell'arte è più nobile che qual più degno considera; ne segue che quel fin che di tutti gli altri è buonissimo, sia parimente da quella scientia che tutte l'altre regge considerato. La quale scientia senz'alcun dubio è quella che civil si domanda.³

² Anche la metafora dell'arciere viene dall'Etica Nicomachea (1094a). Di seguito non segnaleremo tutte le analogie, individuando e commentando solo quelle più significative per l'argomentazione.

³ La scienza più importante è la *politeia*. Continua il ricalco dell'argomentazione aristotelica.

Però che quel che fa ch'una scientia o un'arte sia d'un'altra maggiore, è che, di essa servendosi, le dia precetti in che maniera operar debbi. Sì come il cavalcare, servendosi de l'arte di chi fa'l freno, e le selle, di queste cotal'arti è più nobile, e degno.

Sendo dunque la Civile scientia tale, che di tutte l'altr'arti e scientie, che in una città sono, si serve; & a quelle dà precetti e pon leggi; ordinando ella quali scientie dentro ad una città stimar si debbino, e quai tor via; servendosi de l'arte militare, de la facultà oratoria, de l'Iconomica, e conseguentemente d'ogni altra arte men degna, per accrescimento del pubblico bene, in favore del quale in una bene instituita repubblica ogni cosa disponi; ne segue che cotale scientia Civile, sia sopra tutte l'altre principale e di pregio: e conseguentemente sia quella che l'ultimo bene e vero fin de l'homo come homo consideri: dico come homo, però ch'altrimenti (come ho già detto) non lo considero in questi libri.

Concludendo adunque diremo, che a la scientia Civile o Morale che voliam dire, come principalissima sopra tutte le scientie humane, si appartiene considerare e trattare de l'ultimo fine e sommo ben de l'homo come homo. Et ho detto sopra tutte le scientie humane, però che de le scientie divine non parlo al presente, le quali considerano quel vero sommo bene, che è Dio grandissimo; ma parlo de l'humane che de l'ultimo fin de l'homo, mentre che gli è homo, trattando considerano.⁴ Et in questo consiste la differentia che in tal materia è tra Aristotele e Platone,⁵ peroché Aristotele in tutti i suoi libri morali altro non intende se non di formare e preparare l'homo a quella felicità, così speculativa come pratica, che sia possibile di possedersi vivendo. E pur'una parola di quello stato che haver si debba doppo la morte non fece mai. Dove che Platone, per il contrario, veggendo che punto di mera beatitudine in questa vita haver non potiamo, solo a la futura celeste felicità s'affanna di prepararci. Ma io (Bellissima madonna LAUDOMIA), né a questo né a quello, in questa cosa obbligandomi, voglio a l'un'e l'altra di queste felicità tener l'occhio in questi miei libri. Peroché in essi intendo d'instituire Alessandro vostro in maniera che, vivendo, goda quello stato felice che haver si può vivendo; il qual però nondimen sia tale, che'l migliore stato del cielo non impedisca, anz'il renda più facile. Gli porrò dunque innanz'una via, che securamente lo guidi sì che honoratissimo e felicissimo viva il corso de gli anni suoi; e insiememente amicissimo al grande Iddio, del terren carcer disciolto, a miglior patria ritornar possa.

⁴ Piccolomini sottolinea il carattere mondano della sua pedagogia; tuttavia, poche righe dopo, specifica che l'obiettivo della vita eterna è sempre tenuto presente, pur non costituendo il fine principale. Una osservazione di prudenza sia in termini di ortodossia religiosa, sia per porsi al di fuori della già controversa orbita machiavelliana.

⁵ La critica alla posizione platonica, pur presente anche nell'*Etica Nicomachea*, è resa in modo molto più sbrigativo, rimandando alla distinzione tra vita terrena e ultraterrena, ovviamente inoperante in Aristotele.

Cap. 2. In che consiste la felicità de l'homo & il sommo bene.

HAVENDO fin qui provato che nell'operation de l'homo bisogna che si trovi un ultimo fine e sommo bene, per il qual tutti gl'altri fini sien'ordinati, e che cotal fine debba esser considerato in essa scientia Civile o Morale che noi voliam dire, segue che mostrar vi debbi qual sia questo fine e sommo bene.

Per laqual cosa havete da sapere, ch'ancor che tutti unitamente convenghino che questo sommo bene sia la nostra felicità, nondimeno qual sia poi questa felicità, e in che consista, molte e diverse sono state e sono l'opinioni. Però ch'alcuni ne la sanità, altri ne le tirannidi, e molti ne la bellezza la ponghano. E finalmente, secondo che gl'homini sono a qualche affetto disposti, così secondo quello senz'altra ragione proponghansi il sommo bene. De le quali opinioni, alcune poche le più famose, donde l'altre dependano, racconterovvi: e quelle abbatendo,⁶ qual sia veramente la felicità de l'homo dichiararovvi.

2.1. Varie opinioni de gli Antiqui del sommo bene, e la destruttion di quelle.

Son dunque alcuni, che a guisa di Sardanapalli, questa felicità nei piaceri del corpo riponghano, e principalmente ne le spurcitie di Bacho e di Venere. E la maggior ragione che gli hanno, è ch'essi veghano che tutti coloro ch'essi giudicano che sian felici, come par loro che sieno i principi, i tiranni e simili, senza temer di punishment, vivendo continuamente in cotai piaceri a le voglie lor sodisfanno. Ma quanto sia falso cotal parere di qui conoscer si puote, che la felicità propria de l'homo bisogna che consista in qualche cosa, che propriamente a lui si convenga: il che di cotai piaceri de la gola e di Venere, per essere communi a tutti gl'animali, non adiviene. Né è ragionevole che'l nostro ben consista in cose, che tollendoci da la natura nostra rationale, ci faccian simili a le fiere, che punto di ragion non hanno.

Altri son poi che di maggior ingegno e giuditio dotati, levando gli animi da tai bruttezze, ponghano il sommo ne l'honore; parendo loro che l'honore sia'l vero fine de la vita civile; conciosiaché in una ben regolata republica coloro che habbian bene operato per compiutamente rendergli il premio, son dagli altri honorati: quasi ch'altra cosa degna de la virtù loro, non che lo stesso honor, non si trovi.

⁶ "Confutando".

Quest'opinione, benché habbia qualche apparentia, nondimeno non è buona. Prima perché la felicità non si cerca da l'homo per altro fine: anzi essa l'ultimo fine esser deve. Dove che l'honore non per se stesso, ma per altro fine ricerchiamo: conciosiaché noi d'essere honorati desideriamo per testimonianza de la virtù nostra, essendo l'honore quasi un segno de la virtù de l'homo. Cerchiam dunque l'honore non come honore, ma per un'altro fine, & è acciò che ogn'un cognosca la virtù nostra. Oltre di questo la felicità de l'homo debba trovarsi in colui proprio che felice chiamar si deve. Il che non avien de l'honore, il quale non in colui che è honorato si truova, ma in coloro che l'honorano. Conciosiaché non in potere de l'honorato è che gli altri l'honorino, ma in poter d'essi è d'honorarlo e non honorarlo, secondo che vogliano. Tal che se la felicità consistesse ne l'honore, verria ad essere il perderla facil cosa, dependendo dal volere d'altri. Il che non conviene ad essa felicità, la qual, come difficilmente s'acquista, così difficilmente si perde.

Non è dunque vera questa opinione, che il sommo ben sia ne l'honore. Laonde alcuni volevano che essendo l'honore ordinato a la virtù, in essa virtù ogni nostra felicità consistesse. La qual opinione parimente non è da tenersi; però che può un virtuoso, quantunque virtuoso sia, nondimeno non operar secondo la virtù sua, come seria dormendo: nel qual tempo direm ben che virtuoso sia, ma che felice non mai: affermando Aristotele che ne la metà de la vita nostra non è differente il felice da l'infelice. Senza che può facilmente essere un virtuoso da molti infortunij assalito; ne i quai trovandosi, chi sarà quel non Stoico, ma Peripatetico, che felice lo chiami? Ma che diremo noi di coloro che ne le ricchezze pongano il sommo bene? Certamente negar non si può che questa opinione non sia di tutte l'altre peggiore. Conciosiaché l'altre fondano almeno il ben loro in cosa che per se stessa ha ragion di bene, o onesto o dilettevol che sia. Ma questi tali in cosa lo ponghano che non havendo in sé altro ben che d'utile, come per instrumento d'altro bene, si possiede e s'acquista.

2.2. Qual veramente sia il sommo ben del'homo in questa vita.

Mandato dunque a terra l'altre opinioni, prima ch'io vi mostri in che consista veramente l'humana felicità e che cosa la sia, presuppongho che tal felicità è forza che sia un bene in tutto perfetto, e per se stesso bastante. Essendo che se d'alcun'altra cosa avesse mestieri, ne seguiria che perfetto più non sarebbe. E quando io dico che questa felicità per sé sia bastante, intendo non solo in beneficio di colui che felice si trova, ma anchora in beneficio de la moglie sua, de i figli de gli amici, e de la sua republica finalmente; essendo che non per sè solo nasce l'homo; ma acciò che conversando giovi a coloro coi quali la natura il congiugne.

Fatto dunque questo presupposito, dico che questa tal'humana felicità, non consiste in altro che ne la propria operation de l'homo, secondo la virtù in vita perfetta.⁷ E perchè tal cosa meglio intendiate, ho detto prima "ne la propria operation de l'homo", conciosiaché impossibile è che il sommo ben nostro si trovi in qualche nostra operatione, che non ci sia propria ma più tosto commune con gl'altri animali. E perché molte son l'operation proprie de l'homo, è ragionevol che la felicità consista in qualche operatione, che da più nobile habito derivando, di tutte l'altre sia più degna e di pregio. La quale essere non può senon quella, che da l'habito de la virtù depende. E perchè si come non solo un fiore primavera ne rende, così non solo una tal'operatione può rendere l'huom beato; di qui è, che io ne la sua diffinitione ho aggiunto in vita perfetta; ciò è che longo tempo o più tosto fino a la morte, cotal'operatione virtuosa perseveri.

Havete dunque fin qui saputo che cosa sia questa felicità humana, e in che consista principalmente. Né crediate già, quantunque la vera essentia di essa non sia altro che l'operatione secondo la virtù in vita perfetta, che per sè non sia dilettevolissima; anzi vi affermo che in niun'altra operatione nostra concorre tanto diletto, quanto operando secondo l'habito de la virtù. Né è già in man de la Fortuna privarne di tal diletto: essendo che molti beni che nelle man di quella e de la natura si trovavano, come son le ricchezze, gli amici, i principati, la bellezza, la sanità e simili, se ben sono instrumento e ornamento di detta felicità, nondimeno non son di tal momento che quando pur manchino, non possa l'homo chiamarsi felice.⁸

Né voglio stare a provare che ciascheduno che i detti beni de la fortuna e del corpo, rechin qualche ornamento a l'homo felice, ma solo de la bellezza parlando dico che la bellezza fa l'homo amabile, e dal'essere amato, se gli genera reverenza, honore e rispetto, oltra che par che le persone non possin credere che con la bruttezza possa star molte volte animo bello. Essendo sententia de i Fisionomi, secondo che dice Alberto,⁹ che il più de le volte dentro ad un corpo monstruoso serve parimente l'animo a guisa di monstro. E per il contrario un bel compartimento de le parti di fuori fa segno de l'eccellenza di dentro. Come ben si cognosce

⁷ La definizione riprende pressoché identica quella aristotelica (*Et. Nicom.* 1098a); tuttavia, Piccolomini lascia "virtù" al singolare, intendendo (umanisticamente) l'anima razionale con le sue potenze nel suo complesso, mentre Aristotele specifica che le virtù possono essere una o più d'una; in questo secondo caso conta la più perfetta.

⁸ Scostamento significativo dalla definizione aristotelica, per cui i beni esteriori, pur non costituendo l'essenza della felicità in quanto virtù operativa, sono pur necessari al suo attuarsi. Lo scostamento serve a valorizzare, tra i beni esterni, la bellezza in particolare, in forma di omaggio cortigiano alla dedicataria e come connettivo per le argomentazioni paraplatoniche sull'amore previste più avanti.

⁹ Alberto Magno, frequentemente citato, come in questo caso, in termini enciclopedici, causa il suo utilizzo in compilazioni largamente utilizzate negli Studia.

chiaramente in voi Madonna LAUDOMIA, la cui corporal bellezza mi accende tanto di maraviglia, che se non fusse poi maggior lo stupore che da l'eccellenza e dignità del vostro animo mi si porge dinanzi ad ogni hora, credo che in quella si accecherieno gli occhi del mio pensiero. Ma rapito dal valor del vostro animo, levando gli occhi da quel che è mortale, sento da l'ali de la contemplation di voi portarmi a gustar l'Ambrosia del cielo. Conciosiaché appresso d'ogni giuditioso intelletto si debba chiaramente giudicare, esser voi di tal perfetion formata e dotata, di qual rarissime volte doppo più secoli suol per miracolo il grande Iddio mandare alcuna donna dal Cielo.

Et io non restarò mai di ringratiar chi le mie operationi guida e governa, che m'habbia dato tanto di lume ch'io avendo conosciuto in qualche parte la virtù vostra, mi sia posto a reverirvi come donna più che mortale, ornamento di questo secolo, vero essemplio di divinità, dispregiatrice d'ogni bassezza, guida d'ogni bell'atto, e nel bel volto similissima a gl'Angeli. Ma ad altro tempo mi riserbo a trattar del miracolosissimo valor vostro.

Cap. 3. Da che causa dependa la felicità humana.

SAPUTO che la felicità de l'homo consiste in operar secondo la virtù in vita perfetta: è ragionevol saper da chi dependa, cioè in poter di chi sia questa felicità. Laonde è da notare che da una di tre cause secondo Aristotele è forza che la derivi, o da causa divina, o da humana, o da fortuita. E se da humana, o per via di disciplina, o per via di esercitatione. Che da la fortuna depender non possi, di qui si può vedere, che uno effetto nobilissimo qual'è la felicità nostra, non può procedere da causa vilissima com'è la Fortuna; essendo che la fortuna non è causa essenziale, ma accidentale e consequentemente vile e ignobile.

Causa essenziale domando io da laquale si produce l'effetto secondo l'intention di essa causa; come saria un'Architetto, dal qual ne vien prodotta una casa secondo la intention d'esso. Ma causa accidentale intendo io che per il contrario sia quella donde nasce l'effetto, fuor de l'intentione d'essa causa, come saria se un'edificatore edificando trovasse un tesoro, cosa in tutto fuor de la sua prima intentione. E tal causa domandan caso o fortuna, che per una medesima causa gli intendo per hora.

Non è dunque la fortuna causa de la felicità de l'homo: e massimamente che se un così gran ben de l'homo pendesse da la fortuna, tanto più penderian da quella tutti quelli altri suoi beni, per esser di questo minori: conciosiaché convenevol non è che i men degni effetti habbin più

degnà causa. Sarienò adunque tutti i ben de l'òmo in man di essa fortuna: il che non è da concedere. Conciosiaché quando questo fusse, non bisognaria che l'òmo procurasse punto ne l'attion sue, sendo in man de la fortuna ogni cosa. Non dipende dunque il nostro sommo ben da la sorte. Per la qual cosa si deve credere, che un tanto dono quanto è la felicità, sì come egli è nobilissimo di tutti i doni, così anchora da nobilissima causa proceda; la quale è esso Iddio grandissimo. Conciosiaché donandoci Iddio altri doni manco nobili, come son l'essere, il vivere, e simili, molto più è da dire che ci doni quel che sopra tutti gli altri n'è caro e pregiato. Ma quantunque questo sia vero, ciò è che dal grande Iddio proceda principalmente questa felicità, non per questo ne segue che in qualche parte da l'òmo stesso non penda. Perciò che essendo ella (come habbiam detto) propria operation de l'òmo, bisogna che parimente da l'òmo dependa; sì come la operation propria del foco, dal foco istesso è prodotta. Laonde doviam sapere che secondo Eustratio¹⁰, alcune cose all'òmo ne dona Iddio, senza che l'òmo punto vi si affatighi, com'è l'animo, l'essere, il vivere, la rationalità e altri doni naturali così fatti: alcune altre ne dona poi, a l'aquisto de le quali, è forza che l'òmo anchora s'affatighi. E tal doviam dir che sia la felicità. Però che affatigandosi l'òmo per assuefarsi in operar secondo la virtù, non prima comincerà a fare habito in tali attioni, che il grande Iddio quella felicità, che in questo mondo haver si puote, in questa vita concedaragli; e l'altra poi che è più degna molto, doppo la morte ne la corte celeste, consegnaragli. Ma di questa seconda (come più volte vi ho detto), non ho da trattare al presente.

Concluderemo adunque che la felicità humana è don di Dio, conceduta a noi, doppo che per noi stessi cominciando da che nasciamo ad assuefarsi a l'operation virtuose, veniamo a fare habito de la virtù. Da le quai cose agevolmente dedur si puote, che tra tutti gli animali solo l'huomo può divenir felice.¹¹ Conciosiaché la prudentia, regina d'ogni attion virtuosa, e trovandosi ella ne l'intelletto, come immersa ne la ragione, e forza che gli altri animali, ne i quali l'intelletto non è, felici esser non possin già mai. E conseguentemente quegli homini anchora, che o per pazia, o per sfrenato amore, o altro simil defetto di mente, vivan senza l'uso de la ragione, parimente felici chiamar non si possano; per potersi tra i bruti meritamente connumerare. I fanciulli poi, se ben per non aver in essi preso anchor vigor lo intelletto, felici mentre che fanciulli sono chiamar non si debbano; nondimeno se da chi n'ha cura, al virtuosamente operare, con diligenza nodriti e assuefatti saranno; & haran chi lor mostri la via de la virtù, e la regola del ben vivere; non prima gli anni de la natura ragion

¹⁰ Teologo di Nicea e commentatore di Aristotele, vissuto tra l'XI e il XII secolo.

¹¹ Dopo la digressione sulla bellezza e quella su Dio, espansa dal rapido suggerimento aristotelico sulla felicità come dono divino, l'argomentazione riprende dai paragrafi 1099b-1100a del primo libro dell'*Etica Nicomachea*.

toccaranno, che operando poi per se stessi come si debba, la lor felicitade otterranno. Come spero io farà Alessandro vostro, havendo egli prima sì virtuosa madre, donde pigli essemplio de i buon costumi: e di poi mostrandogli io con sì util'opera, com'io spero che questa sia, il securo camino che tener debba.

Cap. 4. Quando e per quanto tempo debbi l'homo chiamarsi felice.

SEGUE al presente che noi veggiamo, per qual tempo e per qual spatio de la vita sua, debbi l'homo meritamente chiamarsi felice. Intorno a che dovete sapere che alcuni furono tra i quali fu Solone, che considerando a quante avversitadi e miseri, sia sottoposta la vita de l'homo, e quanto di giorno in giorno vada scherzando la fortuna, hor'alzandolo al cielo, hora deprimendolo al basso, secondo che più le aggrada: di maniera che nissuna quanto si voglia felicità si può sperare che stabil duri per longo tempo; giudicarono che sia impossibile che, fin che l'huomo vive, felice chiamar si possa già mai. Conciosiaché alcuni sono che essendo fortunatamente vissuti longo tempo da estrema miseria al fine assaliti, infelicemente si muoiano. Fa di mestieri adunque (dicea Solone) che si vegha il fin de la vita d'uno, prima che felice chiamar si debbi.¹² La qual'opinione in vero non doviamo accettare. Essendo che quando questo fusse, ne seguiria che solo mentre ch'egli muore potesse l'homo esser detto felice. Il che è falso; conciosiaché consistendo la felicità ne la propria operatione de l'homo secondo la virtù, certo è che in quel mentre che muore, mancand'egli di essere homo, cotal'operation non può fare. E se alcun dicesse che, da questa opinion di Solone, non ne segue che l'homo mentre che muore, possi solamente chiamarsi felice; ma vuol forse intendere egli, che se ben l'homo mentre che vive non può esser detto felice, nondimeno subito che gli è morto, si può giudicare se felice era stato. Conciosiaché essendo egli uscito per la morte, de la servitù di fortuna, non può più inturbidarsi quello stato felice, che avea goduto vivendo. A questo risponderieno alcuni, negando questo presupposito, che l'homo doppo la morte non possa esser molestato da la fortuna; conciosiaché molti infortunij possano accascare, a quelle persone che gli ama; per i quali infortunij è forza che si turbi il suo stato felice. Perciò che se ben'egli essendo morto di tai cose non ha notitia, per questo non resta che non si travagli il suo stato: si come si conturba lo stato di coloro che lontani da chi più amano, non han notitia de l'avversità de gli amati.

¹² Anche qui l'esempio aristotelico su Solone, solo cursorio e risolto in poche frasi (1100a), viene allargato, probabilmente a scopo di esercitazione retorico-argomentativa.

Hor'io non voglio altrimenti determinare se questa risposta sia buona o non buona, ma in altra guisa rispondendo dico, che se Solone intende ne l'opinion sua che bisogni aspettare in fin de la vita de l'huomo felice, per potersi dar sentenza se veramente felice sia stato, ne segue che se noi vedremo che un'huomo sia morto felice, sia alhor vero a dire, che egli felice sia stato. Adunque è forza di dire che alcuna volta fu che dir si poteva, hora è felice: conciosiaché quando diciamo che una cosa sia stata in tempo passato, fa di mestieri che fusse qualche tempo, nel quale, si poteva dire che quella tal cosa fusse presente. Si come per cagion di essemplio, essendo vero che io possa dire che già la vostra bellezza m'accese del desio di ben fare, è necessario che qualche tempo fusse, che io potesse, non in tempo passato, ma in presente, tal cosa affermare.

4.1. *Che la felicità non dependa punto da la Fortuna.*

Dunque se doppo la vita d'uno, si può dir che felice sia stato, parimente un tempo fu che in tempo presente¹³ questo medesimo affermar si poteva. Onde ne seguiria che anchor vivendo si potesse chiamar l'huomo felice, il che Solon non concede. Rifiutando adunque l'opinion di Solone, dico che non è necessario di aspettare il fin de la vita de l'huomo, per cognoscer se gl'è felice. Anzi è possibile che vivendo chiamar felice si possa.

E la ragion di Solone, quando diceva che infinite son le miserie che la fortuna ne può dare ad ogni hora, conturbando ogni stato felice, rispondo che, la felicità de l'huomo non è di poca fermezza e di sì debol momento, che la fortuna possa sopra di quella. Anzi colui che operando secondo la virtù, ripien d'ogni habito virtuoso, de la felicità sarà degno, non temerà gli assalti de la fortuna, ne si esalterà per i beneficij di quella. I quali se bene portan qualche ornamento a la felicità, non però sono di tale importanza, che quando pur manchino, venghi a farsi minore la stessa felicità; la quale rende l'huomo stabile e saldo a guisa di un corpo cubico, o ver quadrato, si come è un dado; tal che ovunque la fortuna lo volga, sempre con una medesima saldezza sta in piedi, constantissimo e veramente immutabile. Concludendo adunque diremo che l'huom felice, disprezzando ogni favore e ogni odio di fortuna, sempre fin che durano gli anni suoi, ne la sua felicità si conserva.

¹³ "In quel momento".

Cap. 5. De le potentie de l'anima humana e in qual di esse la felicità si ritrovi.

HAVENDO noi di sopra detto, nel dichiarar che cosa sia quella felicità humana, che ella è operation secondo la virtù: né potendo convenire con tal'operatione a quella parte di noi, che corpo si chiama, ma dovendosi attribuire a la più nobil parte che è l'anima istessa, due cose fa di mestieri di dichiararvi.

Prima, quai sieno le potentie de l'anima nostra, accioché saper potiamo in qual di queste potentie la felicità nostra si trovi. Di poi, sendo la felicità operation secondo la virtù, narrar vi debbo quante e quali sieno le virtù de l'homo e in quai parti de l'anima si ritrovino. Né vi dovete già maravigliare, se dovend'io in questa opera ragionar come morale di quelle operationi che da'l voler nostro dependano, mi distenda alquanto intorno a la natura de l'anima nostra, de la quale al Filosofo naturale si aspetta di ragionare: non vi dovete maravigliar dico, conciosiaché per essere le scienze (come ben dice Simplicio¹⁴) in un certo modo l'una con l'altra colligate, non si può far che in alcune cose non si servi alcuna volta l'una, di quel che ne l'altra si prova. Come adviene al morale, che volendo trattar de le virtù da le quali si causa la felicità de l'homo, fa di bisogno per sapere in che parte de l'anima si ritrovino, servirsi quanto sol fa al proposito suo di quel chel Filosofo naturale ha determinato de l'anima. Perciò che essendo le scienze morali per la sanità de l'animo ritrovate, sì come per la salute del corpo la medicina, è convenevol cosa che, acciò che meglio sanar quello si possi, conoscer le parti sue.

Dico adunque brevemente, raccogliendo quanto fa al proposito nostro le virtù de l'anima humana, che ella principalmente si divide in due potenze, rationale e irrationale.¹⁵ Quella parte poi che rational non è, parimente si divide in due, perciò che l'una non è in alcun modo a la ragion sottoposta, e questa domandan vegetativa, commune non solo con gli altri animali, ma con le piante medesimamente. L'altra poi che sensitiva si chiama, ancor che quanto a sé irrationale sia, nondimeno secondo una parte di lei che appetito domandano, è tale che a la ragione puote, e deve obbedire. Le parti de la vegetativa, son la nodritiva, crescitiva e generativa; de le operationi de le quai parti non si aquista né lode né biasmo; per esser in tutto operation naturali, e non sottoposte al voler de l'homo, da'l qual volere dipende il biasmo e la lode di quel che si opera. Per la qual cosa non può consistere in cotali operationi habito di

¹⁴ Non irrilevante la citazione di un commentatore neoplatonico come Simplicio, anche se il concetto che gli viene attribuito è convenzionale e ritrovabile pressoché ovunque.

¹⁵ Questa sezione riprende la conclusione del Primo libro dell'*Etica Nicomachea* (1102a-1103a), combinandola con nozioni aristoteliche sulle facoltà umane tratte generalmente dal *De Anima* (libri II e III).

virtù; e conseguentemente al proposito nostro non fanno.

Lasciandole adunque dico che la sensitiva potentia poi, si divide in più potenze, de le quali alcune son conoscitive e alcune appetitive. De le conoscitive, alcune sono esteriori e altre interiori; esteriori sono la potenza visiva, oditiva, odorativa, gustativa, e tattiva: da le quali potenze, come da solleciti ambasciatori, è portato e referito a le potenze di dentro tutto quel che noi doviamo a appetere, a conoscere. E questa relatione si fa di grado in grado. Però che tre altre potenze sensitive son quelle di dentro, appartenenti pure al conoscere.

Prima è il senso comune, al quale le cinque potenze esteriori portan la preda che fuor da le cose raccolgono. Et egli, a la presenza di dette cose, giudica egli in vece solo di quelle cinque. Ma acciò che notitia haver' ancor potiamo di quello che non è presente, di tutto quel che il senso comune ha giudicato, sene imprime immagine ne la potenza immaginativa, per la qual conosciam le cose ancor che presenti non sieno. Né mancano alcuni che vogliono, che sopra questa potenza, ne sia un'altra pur sensitiva più nobile, detta cogitativa, per la quale la sustantia de le cose particolari distinguer possiamo. E appresso di quella, assegnano un'altra potenza riservativa, la qual se ben non è giudicativa, nondimeno ella ancora al conoscer ne serve. E così haviamo nove potenze sensitive per il conoscere, cinque di fuora e l'avanzo di dentro. Resta quanto al senso quella potenza che conoscitiva non è, ma appetitiva, che appetito si chiama. Il qual si divide in due; nel irascibile e nel concupiscibile; de quali appetiti vi ragionarò poco di sotto, quando de le virtù tratteremo.

5.1. In qual potentia de l'anima si ritrovi la felicità.

Tornando dunque a quella parte de l'anima nostra che rational si domanda, quella ancora ha più parti, una n'ha appetitiva chiamata la volontà; l'altra conoscitiva detta intelletto. Il qual medesimamente in due intelletti si divide, l'uno del quale agente, e l'altro possibil si chiama.¹⁶ Ma lasciando l'agente come fuor di proposito, si divide il possibile poi, che ancor ragion dir si può, in due parti, in speculativo e in pratico. Lascio di far mentione de l'intelletto in habito, in atto, e di quel che adepto domandano¹⁷ per non far di mestieri al primo nostro proponimento.

Tornando dunque a questi due intelletti, pratico e speculativo, acciò che meglio sappiate quel che importino questi nomi, dovete sapere che sì come di due sorti son tutte le cose, le quali

¹⁶ Il Piccolomini semplifica la distinzione aristotelica tra intelletto agente e possibile, oggetto di dibattito fin dai primi commentatori, glissando sull'intelletto agente e soffermandosi solo sul possibile (da intendersi come "potenzialità di conoscere") per distinguerlo in speculativo e pratico.

¹⁷ L'intelletto adepto è definito da Averroè come intelletto speculativo, in contrapposizione all'agente e al ricevente (possibile): insomma una variante speculativa dell'intelletto possibile. Piccolomini si mostra ansioso di evitare un argomento troppo complesso e potenzialmente a rischio di scarsa ortodossia.

per mezo de l'intelletto nostro intender potiamo - conciosiaché alcune sono, che per essere operationi de la natura e del grande Iddio, in poter nostro non sono; e alcune altre son poi, che essendo operation proprie nostre, dal volere nostro dependano; - così parimente è necessario che due potenze conoscitive sieno ne la parte rational de l'anima nostra, per l'una de le quali venir possiamo a la cognitione de le cose naturali e divine, e questo è lo intelletto speculativo; e per l'altra poi operar possiam con ragione tutto quello che da la libera volontà nostra dipende; e questa il pratico intelletto si chiama, come meglio al suo luogo dichiararemo: però che queste poche parole, n'ho dette qui, acciò che veder potiamo in qual parte de l'anima nostra questa felicità si ritrovi.

Tornando dunque al primo intento, dico che essendo questa felicità, come ho detto, operation propria de l'homo secondo la virtù, non può trovarsi in potenza alcuna irrationale, per esserne tai potenze comuni con gli altri animali. Et essendo tal propria operatione in poter nostro, è forza che da l'intelletto pratico prenda, e non da lo speculativo, secondo il quale le cose de la natura e di Dio contempliamo, le quai cose da'l voler nostro non pendano. Habbiam dunque in fin qui saputo in che potenza de l'anima nostra¹⁸ si trovi questa felicità humana de la qual parliamo al presente.

Cap. 6. Quante sien le virtù e in quai potenze de l'anima si ritrovino.

RESTA che alquanto in generale de le virtù, ne l'operation de le quali è fondata questa felicità, ragioniamo; mostrando quali e quante sieno; e in che parte de l'anima si ritrovino. Ho detto alquanto in generale, però che più particolarmente al luogo suo n'habbiam da trattare.

Per la notitia dunque di tal materia, dovete sapere che, havendovi io di sopra distinte tutte le parti de l'anima nostra, e havendovi detto, che de le parti sensitive, una ven'è appetitiva, atta ad obbedire a la ragione, la quale appetito si chiama, e quella in due divisa, in Irascibile e concupiscibile; dovete, dico, sapere per meglio intendere cotal division de l'appetito, che si come in tutte le cose naturali, per la conservation del loro essere, è conceduta da la natura, non solo una certa naturale inclinatione di seguir quelle cose che giovamento ne porgano, e fuggir quelle che dannose egli sieno, ma ancora è lor data un'altra inclinatione di resistere con ogni sforzo, a chi cotal loro seguimento o fuga impedisse. Come per essemplio si vede nel

¹⁸ L'intelletto pratico.

foco, nel qual non solo è una inclination naturale di seguire il luogo che se li conviene, e fuggire il contrario; ma anchora ha in sé la caldezza, con la quale ardendo resiste a chiunque il suo disegno impedir gli volesse.

Così parimente de l'homo adiviene. Perciò che gli è stato da la natura conceduto non solo una inclinatione o vero un appetito di seguir tutto quello che buon gli pare, e fuggir per il contrario quel che giudica che mal sia, e questo si domanda appetito concupiscibile; ma anchora è in lui un'altra inclinatione o vero appetito per il quale con ogni sforzo resiste e defendesi da chi il seguimento del bene, o ver la fuga del male, osasse mai d'impedirgli. E tale appetito domandiamo Irascibile. Hor'in questi due appetiti consistono tutti gli affetti nostri, come sono amore, desiderio, timore, speranza, e simili, intorno a i quali affetti la maggior parte de le virtù morali si ritrovano.

6.1. In qual potentia de l'anima si ritrovi ciascheduna virtù.

Et acciò che meglio questa materia s'intenda, dico che quantunque questa parte sensitiva, appetitiva, sia atta a sottomettersi a la ragione, nondimeno quanto a sé volentieri contrasta con quella, e come nemica se le oppon tutta via. E che sia il vero, che in noi sieno due potenze nemiche tra loro, cioè la ragione e l'appetito sensitivo, di qui facilmente si può vedere: che in una persona incontiente, anchor che la ragion gli detti e gli mostri quel che meritamente doveria fare, persuadendogli che da qualche ingordigia si astenghi, nondimeno invitandone l'appetito da l'altra parte a recusar quanto la ragion ne dimostri, e seguire il piacere che da quella ingordigia ne viene: restando al fin vinta la ragione, l'appetito superiore ne rimane. Dove che tutto'l contrario in un continente adiviene. Il qual disprezzando le adulationi e le promesse de l'appetito, a i miglior consigli de la ragione appigliandosi, vive alhor come homo; dove che gli incontienti e seguaci del senso a guisa di bruti i lor anni consumano.

Né crediate già, che in coloro che scellerati sono non sia parimente la ragione che a virtuosa vita gl'inviti: perciò che dovete sapere, che ne l'homo naturalmente, è sempre un certo stimolo che al ben far ne persuade. Conciosiaché nissuno è così reo che un certo stimolo non habbia che a reverire Iddio, e honorare il padre e la madre sua, e non nuocer a chiunque sia, e altri simili principij di ben fare non lo pungha & inviti. I quai principij di ben fare da Cicerone son chiamati semi di virtù, quando dice che se noi ben gli coltiviamo, a la perfettion nostra ci condurranno¹⁹. E che tale stimolo, e inclinatione a l'opere virtuose, sia in noi naturalmente, a questo anchora si può vedere, che nissun trovar si può così vitioso che non desideri esser

¹⁹ Cicerone, *Tusc. Disp.* Libro III, I, 2.

tenuto amico de la virtù e non si vergogni e sdegni d'essere per vitioso additato.

Tornando dunque a proposito, concluder potiamo, che ne l'homo sia continuo contrasto tra la ragione e l'appetito; fin che pur poi divenuta ella in tutto superiore tolle ogni ardire ad esso, di più contra di quella levarsi. Né haviam da dubitare che ella non sia atta a vincerlo e porgli freno; conciosiaché, oltra che in coloro che continenti sono si vede espresso che l'appetito ne resta vinto, si può ancor da questo cognoscere, che gli ammaestramenti, i consigli, le minacce, le promesse e altre persuasioni, fan rimuovere molte volte gli scellerati da i vitij loro, & a le virtù ritornare: dove che se l'appetito non fosse atto ad esser vinto da la ragione, tali persuasioni, e ammaestramenti, verrieno ad esser vani e superflui: il che si vede esser falso.

La ragion dunque è quella che, come Regina de l'operation nostre, doveria dominare e vincere ogni affetto che ne l'appetito si trovi. Dal qual dominio ne verria la virtù germogliando: conciosiaché la virtù in altro non consiste che ne la vittoria de la ragione sopra gli affetti de l'appetito.²⁰ E sì come vari son questi affetti, come desiderio, timore, speranza, amore, allegrezza, tristezza e simili, così varie ancora son le virtù secondo che meglio al suo luogo diremo, distinguendo minutamente cotali affetti e le virtù generate da quelli.

Basti solamente per hora di dirvi, che de le virtù alcune sono intellettuali, come la prudenza, la intelligenza, la sapienza, l'arte e la scienza; e queste ne l'intelletto si trovano: la prudenza e l'arte nel pratico, e ne lo speculativo il restante. Alcune son poi virtù morali e parte di queste ne l'appetito sensitivo consistano, però che sola la giustitia ne la volontà si ritrova. Sono queste virtù morali, undici in tutto, quattro ne l'appetito Irascibile, che sono la Magnificenza, la fortezza, la Mansuetudine e la Magnanimità, sei ne sono nel concupiscibile, la temperanza, la liberalità, la desiderativa de l'honore, la Affabilità, la verità e l'urbanità o piacevolezza che voliam dire. Resta la Giustizia che, com'ho detto, ne la volontà tiene il seggio.²¹ Di tutte queste virtù, e come si generino, e da qual'operationi e affetti dependino, minutamente tratteremo nel luogo suo. Sol questo fin qui v'ho detto, perché meglio conosciate in che consista la felicità de l'homo; la quale habbiam detto che è operation secondo la virtù. E di questa felicità ho voluto trattare in questo primo libro, prima a tutte l'altre cose, acciò che coloro che leggieranno questa opera, più voluntieri e più pronti si disponghino a caminar per la via che io debbo mostrare, sapendo essi a quanto ben sia per guidargli.

²⁰ Piccolomini torna a ribadire il concetto espresso in *Et. Nicom.* 1098a.

²¹ L'elenco delle virtù, rispetto a quello di *Et. Nicom.* 1107a-1108b, non comprende pudore e giusta indignazione (applicando la logica del "giusto mezzo" alle passioni, non sono propriamente virtù secondo il medesimo Aristotele) ed è ordinato rispetto alle facoltà dell'anima, il che non avviene nella fonte. La distinzione relativa alla giustizia è invece ripresa direttamente da 1108b.

Cap. 7. De le due felicità Speculativa, Civile o ver pratica,
E de la differenza tra Platone e Aristotele intorno a quelle.

PRIMA ch'io pongha fine a questo primo libro e conseguentemente a questa materia de la felicità de l'homo, non voglio lasciar di dirvi, che al quanto son tra loro differenti in cotal materia Aristotele e Platone. Perciò che quantunque ambidue confessino, che sì come in due son com'ho detto le parti de l'anima nostra intellettiva, l'una speculativa e pratica l'altra, così ancor due debbino essere le felicità per render perfetto l'uno e l'altro di questi intelletti; e quantunque anchora insieme affermino che la felicità che fa perfetto l'intelletto speculativo, chiamata anchor'ella Speculativa, sia più degna di quell'altra, che ne l'intelletto pratico si ritrova, laqual felicità, Civile, o ver pratica si domanda: nondimeno in questo poi son differenti questi due gran filosofi; ché Aristotel vuole, che l'homo mentre che gli è in questa vita, possa aquistar ambedue queste felicità: dove che Platone afferma che la speculativa felicità, doppo questa vita ne la repubblica del cielo ci è serbata.

E acciò che meglio intendiate quel che importin queste due felicità, dovete sapere che la felicità civile o ver pratica non consiste in intender le cose prodotte dal grande Iddio, ma solo in guidar virtuosamente le operation' nostre, secondo che la ragion ci dimostra. Ma la felicità Speculativa non ha cura de l'operare, ma solo di speculare e di intendere tante belle cose sì bene ordinate, che Dio grandissimo n'ha prodotte: per fin che doppo che per quella harem saputo tutte le cose de la natura, penetrar possiamo col pensiero a quelli spiriti celesti, e finalmente a quella prima intelligenza governatrice del tutto. E in quella fissando gli occhi de l'intelletto senza altro discorrere, quasi in uno specchio cognoscendo la bontà e la possanza di quella, e la sua gran bellezza mirando, d'Ambrosia pascendosi, felicissima vita gustiamo. E questa si domanda felicità speculativa. La qual secondo Aristotele, è tale, che può l'homo in questa cotal vita aquistarla: essendo che se ben egli nel terzo libro de l'anima, movendo questo dubio non soluto lasciollo²²; nondimeno ne la sua metafisica, confessò poi che possibile è che tal felice stato, anchor che per poco spacio di tempo, vivendo otteniamo; affermando parimente, che la privatione di cotal intendimento non è in noi sì come la cecità. E

²² Il ben noto nodo problematico del terzo libro del *De Anima* rispetto al tema dell'immaterialità dell'intelletto, sui cui l'intera Scolastica argomentava per dedurre che anche l'anima – contrariamente a quanto affermato dal medesimo Aristotele all'inizio del terzo libro – potesse operare senza corpo.

più apertamente ne i divin libri de l'Etica sua confermollo.²³

Ma Platone, il quale in molte sue opinioni, più a la Cristiana nostra fede appressossi, chiaramente ne i suoi dialoghi de le leggi, e massimamente nel Decimo, nel Simposio, nel Filebo, nel Fedone e altri luoghi afferma che la nostra felicità in altro non può consistere che in contemplar quel primo buono, e quel primo bello, donde ogni bontà e ogni bellezza procede; la qual contemplatione dichiara nel Fedone, che in questa vita non potiamo altrimenti che imperfettissima possedere, ma ne la patria celeste n'è riserbata, dove con l'intelletto contemplando, e con la volontà fruendo e gustando, con somma diletatione di nettare insieme e d'ambrosia ci pasceremo; come longamente per bocca di Diotima dimostra esso Platon nel Simposio. Vuol dunque Platone che e operando, e speculando, impari l'homo in questa vita ad assuefarsi ad esser tale, che meritamente doppo la morte corporale, a miglior vita passando, di così eccellente beatitudine remunerato sia poi. Di quella felicità poi che può convenire a l'homo vivendo, non ha molto cura Platone, per esser secondo lui imperfettissima. Considerando egli che quantunque l'homo vivendo arrivi a quella profonda cognitione del grande Iddio, che in questo stato haver si puote: non per questo sarà ella bastante a farlo felice. Conciosiaché sempre l'animo nostro fin che è congiunto col corpo, in gran parte, in ogni sua propria operatione è impedito da quello. Il che dottissimamente e non senza gran misterio dimostra Platone sotto la coverta de la favola di Prometheo²⁴.

7.1. In che sien differenti, e in che convenghino Aristotele e Platone intorno a la felicità de l'homo, così speculativa come pratica.

Hora io non voglio stare a disputare, se possibil cosa è, che in questa vita cotal felicità speculativa aquistar potiam mai; essendo che o sia possibile, o no, non importa al mio proponimento, il qual'è trattar solamente de la felicità civile, o ver pratica riserbando il trattar de l'altra a i Theologi.

Intorno a la qual civil felicità non stimo io che sia gran differenza, tra i Platonici, e i Peripatetici. Perciò che quando dice Platone, che cotal felicità in questa vita è molto imperfetta, lo dice rispetto a quella del Cielo. Né questo già negarebbe Aristotele, il quale come Filosofo sensato che de la felicità o miseria de l'altra vita non parlò mai, se tal felicità chiama grande e di pregio, intende, in rispetto di tutte le altre operationi e buone fortune che possino accascare a l'homo, mentre che gli è homo. La qual cosa non è dubio, che Platone parimente confessarebbe. Concludo dunque, che la felicità speculativa, o Platonicamente, o

²³ *Et. Nicom.* 1100a-b.

²⁴ *Protagora*, 320c-322d.

Aristotelicamente parlando, è più degna e più nobile, che l'altra non è; sì per la nobiltà de la potenza de l'anima in cui si trova, sì ancora per la grandezza de l'oggetto suo, che è esso Iddio grandissimo. E affermo, che o posseghasi o non si possegha vivendo; né l'altra vita, certo è, che solamente è perfettissima quanto esser puote: de la qual'altra vita, come più volte ho detto, non ho da parlare al presente.²⁵

Tornando dunque a la felicità nostra humana, la qual non in specular, ma in operar principalmente consiste, dico, che questa mi voglio io ingegnare per il mezo di questi libri che possa acquistare Alessandro vostro. La quale di dui grandissimi beni gli sarà cagione. L'uno è di farlo in questa vita perfetto e felice (il che a rarissimi accade), l'altro sarà di farlo meritar per questo d'ottener poi ne l'altra vita quell'ultima beatitudine, che secondo la fede nostra e secondo la verità a gli homini buoni si concede e si deve.

Laonde in questi miei libri, quantunque principalmente io segua Aristotele, e in alcune cose Platone, secondo che più mi aggrada: nondimeno, in cosa alcuna non gli seguirò, che i meriti d'un buon cristiano punto machiar possin già mai. Anzi m'ingegnerò di guidar vostro figlio per una via securissima a tal felicità humana, che oltre al renderlo felice in questa vita, gli farà anchor buonissimo mezo di fargli guadagnar quella del cielo.

Conciosiaché non men la legge di Christo che i precetti d'Aristotele, voglian che non basti lo specular e lo intendere, per diventar felice e perfetto: ma che l'operar sia quello che a tal perfettion ne conduca. E non men'esso Aristotele che quella, afferma che non per sé solo nasce l'homo, ma che colui più è degno di lode, e più merita appresso Dio, il qual e ad altri giovando de la perfettion di più sarà causa.

La qual cosa alhor potrà fare che oltre se stesso, la consorte, i figli, gli amici e la republica continuamente con caritevol'occhio riguarderà, operando con ogni ingegno in beneficio di quelli; secondo che a la definitione de l'essere e del grado loro s'appartiene. Onde non è dubio che anchor cristianamente parlando, color sempre saran da Dio più amati, i quali per la salute de i più ben operando s'affannaranno. E se ben'alcuni saranno, che per più liberamente servire a Dio, da'l legame del matrimonio si guardaranno, non però da questa legge del giovare altrui sciolti saranno; anzi assai più de gl'altri legati sieno: appartenendosi loro, per mezo delli ammaestramenti, e delli essemi de le buon'opere continuamente cercar di giovare, a la salute di questo e di quello, come tra gli altri fa oggi il sant'homo fra Bernardino

²⁵ L'insistenza del Piccolomini nel delimitare la propria argomentazione alla sfera della vita terrena, oltre alle comprensibili ragioni di prudenza in un'epoca di roventi controversie religiose, rivela la sua consapevolezza del carattere eminentemente politico e mondano della sua proposta pedagogica.

Ochini da Siena,²⁶ molto in questo più prudente e più savio, che color non sono i quali come nemici di tutti gli altri, et amici sol di se stessi, vanno a viveri rachiusi ne i chiostri, o per le folte selve dispersi: pensandosi d'imitare in tal guisa Giovanni battezzatore, e non accorgendosi che egli continuamente di predicare e mostrare altrui la via del ciel non restava. L'operation dunque son quelle che possan far felice l'homo, ne l'una vita e ne l'altra. E quelle principalmente, che non solo in beneficio di se stesso, ma in giovamento di molti si fanno. Ma tempo è homai (bellissima Mad. LAUDOMIA) di dar fine a questo primo libro, concludendo che questa felicità pratica, de la quale in questo libro vi ho ragionato, ha da essere quella a laqual, s'io posso, voglio per il mezo di questi libri guidar Alessandro vostro; affermandovi che per quella non solo huom felice è per diventare, ma anchora gli farà mezo di farlo un poi de i beati spirti del Cielo.

Fine del Primo libro.

²⁶ L'opera reca, nel Proemio, l'esplicita indicazione dell'anno di composizione (1540), quando l'Ochino era al culmine del suo successo come predicatore e a due anni dal suo abbandono della tonaca e della clamorosa fuga a Ginevra; l'allusione non ha quindi il carattere potenzialmente eversivo che a prima vista farebbe sospettare. Il Piccolomini eliminerà la menzione di Ochino nella sua *Institution Morale* del 1558.

SECONDO

DE LA INSTITUTIONE DE LA

vita de l' homo nato Nobile e in Città libera. Composta
principalmente per la instruttione, del Nobilissi-
mo fanciullo Alessandro Colombini, figlio
de la bellissima Mad. LAUDOMIA
Forteguerra, a la medesima
Madonna LAUDOMIA.

LIBRO SECONDO.

Cap. 1. De la distinction de i beni;

e di quanto possi la natura per la felicità de l' homo.

DI TRE sorti sono i beni¹ (Bellissima Madonna LAUDOMIA), i quali concorrano a far compiutamente felice un homo: e tre sono i mezi e le vie da conseguirli. Sono i beni, quei de l' animo, quei del corpo, e quei che di fortuna son detti: i quali per essere a l' homo esterni, e in man di disponitor vario e fallace, quantunque alquanto d'ornamento rechino a la felicità, nondimeno (come nel primo libro vi ho detto) non son di tal momento, che punto o per l'abondanza o per il mancamento di quegli debbi essere l' homo più o manco felice tenuto. Restano adunque importantissimi i beni de l' animo e quei del corpo, e tanto più quei de l' animo, quanto che più son proprij de l' homo, che quelli altri non sono.

1.1. Per quante vie si conseguiscano i beni del corpo e de l' animo.

A l'acquisto de i quai beni, tre mezi (com'ho detto) principalmente concorrano. E questi sono la natura, la consuetudine, e finalmente la disciplina.²

Può (Divina Mad. LAUDOMIA) maravigliosamente la Natura porger favore in cotal'acquisto, e massimamente di quei beni che del corpo sono. Questo dico, però che quanto a quei de l' animo, se ben ella nemica ne fusse, nondimeno per la libertà del nostro volere potremo noi

¹ Il passo parafrasa un noto luogo della *Retorica* di Aristotele (I, 5, 4 dell'edizione critica Ross).

² *Et. Nicom.*, 1099b.

con lei contrastare; et ala fine, valorosamente combattuto, da i suoi contrasti defenderci. Ma ben'è vero, che per esser tal contrasto difficile, per questo è sommamente da desiderare che ella favorevol ne sia. La qual cosa può ella innanzi al nascimento de l'homo, in due modi operare.

L'uno è che per l'aiuto di quella, nasca l'homo di madre che così de l'animo come del corpo sia di somma bellezza dotata; e per tutto'l tempo che gravida nel ventre lo porta, non habbia mai travaglio d'animo, né in tutto pigra e otiosa dimori, né per il contrario di soverchio essercitio s'affanni. Ma temperatamente alcuni essercitij facendo, di moderato e delicato cibo si pasca; con altre cotali avvertenze, de le quali nel septimo libro de la Politica fa mentione Aristotele,³ affermando essere utilissime a colui che nascer debba: al quale si può dire che cotal giovamento rispetto a lui la natura istessa ne porgha. L'altro modo poi, per il quale suol molte volte la natura a chi nasce molto giovare, è che nel punto o del concepto, o del nascimento che si voglian sian disposte le stelle in guisa e le case del cielo in maniera partite, che le lor secrete ricchezze le fortunate stelle ne porghino; e contra l'infelici in vilissimi alberghi scacciate con vittoria assalischino. Da i quai favori del cielo non è dubio alcuno, che tanta inclinatione a la propria felicità, ne può, secondo Firmico,⁴ ricevere l'homo, che più che mortal chiamar potriasi chi la riceva. Non dico già per questo, che tal'inclination causata da i lumi del cielo possa in alcun modo spogliare l'homo del libero suo volere. Ma si può ben affermare, che può tanto un tal influxo, che rende a l'homo così maravigliosa difficoltà in operar contra quello, che pochi si trovano che superar lo possin già mai. Per la qual cosa ha d'haver grand'obbligo al grande Iddio padre de la Natura, colui che da essa natura, col beneficio de le stelle del cielo, favorito si trova.

1.2. Come la Natura possa in due modi favorir chi nascer debba.

Essendo dunque vero che la madre natura possa in tanti modi, innanzi che nasca l'homo, per la felicità sua procurare, si maraviglierà forse alcuno che essendo il mio primo intento di formare con quest'opera un homo compiutamente felice, e concorrendo a la detta felicità la Natura, la consuetudine, e la disciplina, si maraviglierà dico, che io da quel che può la Natura cominciato non habbia: descrivendo particolarmente quel debba esser la vita, gli essercitij e i modi de la madre di colui che venir debbi felice, in quel tempo ch'ella racchiuso nel ventre lo porta, e quali anchora devan'esser gli aspetti e compartimenti de i lumi del cielo, nel concepirsi, o ver nel nascer de l'homo, et altre cose simili a queste.

³ *Politica*, VII, 1135b.

⁴ Giulio Firmico Materno, l'autore del trattato di astrologia *Matheseos libri VIII*.

A questi rispondo che essendo il mio primo intendimento in quest'opera de render s'io posso Alessandro figlio vostro felice e perfetto, et essendo già egli di quatro o sei mesi nato, indarno saria tutto quello ch'io scrivesse, a proposito di quel tempo che anchor venuto in luce non era. A questo s'aggiogne anchora, ch'io molto ben conosco, che se si considera quanto divina e perfetta siate voi (Mad. LAUDOMIA) che madre gli sete, chi potrà dubitare, che punto sia potuto a sì ben nato figlio mancare, di quel che da'l nascere di honoratissima e prudentissima madre si debbi aspettare? Voi di bellezza, per commun parer di ogni buon giuditio, unica essendo in Toscana, conseguentemente unica sète nel mondo. Voi di molto più bell'animo posseditrice prodotta fuste, voi gratiosa, leggiadra, vezzosa, saggia, continente, e modesta. Doviam dunque noi dubitare che Alessandro vostro quant'a questa parte non habbia hauto da la natura, quanto huom'al mondo desiderar possa? Certo no. Che egli poi sotto felicissimo stato del cielo in luce venuto sia, chi sarà che non tenghi per certo? Conciosiaché havendo Iddio grandissimo d'ogni minima cosa cura, è ragionevole di pensare che egli de le più a lui care cose maggior cura prendendo, quelle in ogni parte secondo i lor voti favorisca et esalti. Ma che cosa per dio vogliam dir noi oggi che a Dio sia più cara che voi, mad. LAUDOMIA? Non meno ne la dolce bellezza del volto e ne la virtù che uscìr da gli occhi vostri si vede, che ne le prudentissime attioni, similissima a lui? Certo se questo fusse mio proposito, vorrei scrivendo dir cose, che quei pochi, che come manco fortunati ne restano che non conoschino il valor vostro, si accenderieno di caldissimo affetto, e di una certa dovuta reverentia ogni volta che vi vedessero. Ma lasciando gli altri in questa infelicità, portandovi io per la parte mia reverenza con tutto l'animo, al mio proponimento ritorno.

1.3. Per che da le fascie e non prima, si cominci in questa opera la institution de i fanciulli.

Dico adunque che per le ragioni che havete odite non ho cominciato in questa opera a trattar de la felicità di vostro figlio, pigliando principio da altro tempo che da che egli al mondo in luce è venuto.

Ben'è vero, che per non lasciar in qualche parte tronca questa opera, non mancarò al luogo suo di trattare di quanto convenga ad una madre, in bnefitio de i figli suoi, in quel tempo che nel ventre gli porta. E questo farò io, quando trattarò de la cura de la casa e governo de la famiglia, che harà da osservare il figlio vostro in quel tempo che tór consorte apparterrassegli. De l'offitio e de i modi de la quale lungamente trattando, del portare, e nutrir de i figli trattarò parimente, acciò che Alessandro vostro, per più compiutamente esser felice, sia fortunato e contento de i figli suoi. Riserbando dunque il trattar di tal materia in quel luogo, da l'education di esso da'l tempo del nascimento farò principio.

Cap. 2. De l'education de i fanciulli fino al terzo anno.

ESSENDO Iddio grandissimo il principio, il mezo, e'l fine di tutte le cose che lui non sono, come produttore e vera causa di quelle, al cui minimo volger di ciglio, s'egli volesse, in mente ritornarebbono: è ragionevol cosa, che in tutto quel che per formare la perfetta vita de l'homo debbo in questi libri trattare, io habbia sempre l'occhio, a non persuader mai cosa che a così gran Monarcha dispiacer possa già mai, essendo che ogni felice operatione umana in tanto è felice, in quanto ha dependenza e riguardo a conformarsi col voler di chi n'ha dato l'essere e sol felicissimi ne può fare, col concederne quella felicità civile de la quale intendo in questa opera.

2.2. De l'offitio de la Nutrice, così quanto a i cibi, come quanto a l'esercitationi e simili.

Dunque acciò che l'huomo da le prime fascie, così ignudo per anco d'ogni ragione, cominci a bersi col latte il timor di Dio da che debba dependere la radice di ogni suo stato felice, giudico che con ogni diligenza <nelle mani> di devota e ben costumata Nutrice doviatè por vostro figlio, non volendo però, come molte fanno ne la Città nostra, levarvel da gli occhij; anzi havendolo in casa voglio che quasi una seconda nutrice gli siate.

E perché, secondo il parer d'Aristotele ne la Politica, la vera educatione di un fanciullo fino al terzo anno in tre cose consiste, in convenevol nutrimento, in esercitatione, e nel tollerare di qualche cosa difficile,⁵ secondo che quell'età ne comporta: di qui è che io vorrei, che per maggior purezza e chiarezza del latte, la nutrice sua di cibi non grossi né molto brevi si nutricasse; guardandosi da vini che sien potenti e senza aqua, per esser il vino in quell'età a i fanciulli pernicioso e di molte infirmità cagione. E pochissimo importa (come ben dice Aristotele nel suo libro del sonno) se o'l fanciullo proprio, o pur la nutrice lo beve. Parimente levato che gli è da'l latte al fin de due anni e non manco, fa di mestieri che almen fino al terzo anno, sieno i fanciulli di non grossi cibi nutriti, vietandosi loro il vino puro e potente sopra tutto.

Quanto a l'esercitation poi, dice Aristotele ne la Politica che doppo'l nascimento, assai giova l'assuefare i fanciulli a non impigrirsi ne l'otio; ma avvezarli a poco a poco ad alcuni movimenti, ancor che piccoli, o di mani, o di piedi, o di altra parte de la persona: conciosiaché per tal movimento, venendosi ad escitare il caldo naturale, ne consuma e fa esalare quella

⁵ *Politica*, 1136a.

humidità superflua, che'l fanciullo da'l corpo de la madre portonne. E così disseccandosi il corpo viene a farsi più forte. E aggiogne Avicenna che con questi tai movimenti son da congiungersi alcune cantilene musicali o consonanze. In che non è lontano da Platone, come diremo quando de la Musica tratteremo.

Segue Aristotele poi⁶ affermando, che per essere i membri de i fanciulli in cotal età per la humidità e tenerezza facilmente in ogni parte pieghevoli; è molto ben fatto non sol che la nutrice avvertisca sempre che qualche membro non si distorca, o pieghi fuor del dovere: ma ancora con diligenza, se alcun membro non fusse così ben proportionato, destramente lo formi; e quello assottigliando, stringendo o stendendo, a quella miglior proportion lo riduca che far si possa. Con ciò sia che indurando poi la persona, tutto quel poi ne rimane, che o male o bene in tenerezza a guisa di cera formossi. Habbia ella oltra questo, per esser l'occhio nobilissima parte, avvertenza che il fanciullo non faccia alcuni brutti rivolgimenti d'occhi, e sempre lo tenga volto in faccia di quello, che ella vuol che gli guardi; acciò ch'egli per canto, o (come si suol dire) con la coda del occhio, non habbia occasion di guardare. Certificandovi che il più de le volte non la natura, ma le nutrici son causa della dovuta disposition de le membra de l'homo.

La terza cosa che in questa prima età per l'education de i fanciulli si debba, è che le nutrici debbano ad hora ad hora assuefargli a tollerare qualche cosa difficile. Onde dice Aristotele ne la *Politica*, che molto giova, più che ad altra fatica, avvezare i fanciulli, da che prima son nati, a sopportare il freddo. Il che non solo utilissimo a rendere l'homo naturalmente sano, ma anchora può giovare per poter poi, bisognando, tollerare i disagi che ne le guerre n'occorre avere, in defension de la patria o de la fede, come al suo luogo dichiareremo. Senza che per cotale assuefattione, viene il caldo naturale a concentrarsi et unirsi, e conseguentemente a render l'huomo più forte. Onde appresso d'alcuni popoli è usanza di attufare d'ora in ora i fanciulli che di poco tempo son nati in qualche rivo di aqua freddissima, e di leggier veste coprirlgli. Conciosiaché più che ad altra cosa difficile, a sostenere il freddo, per la caldezza che gli hanno, sono atti i fanciulli. Nondimeno cotali assuefattioni debbano, non repentine⁷, ma di grado in grado esser fatte: acciò che la virtù è'l vigor di quella età, per esser debole e breve, superato non rimanesse.

Debba oltra questo, una diligente nutrice, non tollerare che i fanciulli così teneri si dirompino

⁶ Il riferimento di tutta la sezione, molto ampliato da Piccolomini con spunti tratti dalla medicina popolare, è sempre alle rapide indicazioni di *Politica* 1136a.

⁷ Avverbio alla latina ('repentinamente').

nel pianto,⁸ anzi con ogni miglior modo salvo che col battergli si sforzin di raffrenargli. Conciosiaché cotai restringimenti e retenimenti del pianto, son quasi com'esercitazioni del corpo. Senza che per pianger si venghan fuore a diffondere gli spiriti, doveché per il ritenimento di quello, facendosi parimente restringimento de gli spiriti vitali, venghan per questo tali spiriti come più uniti à farsi più forti. La qual fortezza al crescimento e scaldamento de la persona utilità non poca ne porge.

2.3. De l'offitio de la Nutrice, quanto al non empir di terrore i fanciulli, e quanto al timor di Dio che debba lor procacciare.

Appresso a questo, soprattutto è d'avvertire che le nutrici si guardin di non porgere alcuna sorte di terrore a i bambini che ell'hanno a cura, come saria con contrafatti rivolgimenti di volto; o con cambiamenti di voci, e massimamente all'oscuro; o vero con fintioni di fantasme, di fate, orchi, streghe, larve, mascare, e simili altre pazie: da che, come da malissimo seme ne creascan poi gli homini ombrosi, timidi, vili e spaventosi.⁹

Togliasi dunque a i bambini ogni sorte di spavento e timore; salvo che'l timor di Dio, e conseguentemente il timor del mal fare, il qual più tosto vergogna, che timor domandar doverebbesi. Il qual timor divino, ancor che in quella età sia l'intelletto come sopito, nondimeno, può pigliar tal base, tal radice, e tal fondamento, che non sol difficile, ma sto per dirvi impossibile saria mai poi lo svellerlo totalmente. Dunque non lascin trapassar mai le nutrici una breve parte del tempo, che insegni, in gesti, in parole, o come altrimenti ponno, non insegnino a i bambini, a temere Iddio, riempiendo lor le tenere orecchie di questa parola Iddio quasi d'un seme de la religione. Il qual nome, ancor che il bambino non cognosca né intenda che cosa che si significhi, nondimeno non si potria mai dire il frutto che in lui a miglior tempo ne produrrà.

Sia dunque questo nome, un di quei primi nomi necessarij, per il quale nel secondo e terzo anno si comincia a far segno a i bambini di quelle cose che prima a tutte come più necessarie si porghano innanzi; le quai cose volendo essi accennare per meglio essere intesi, con alcune rotte parole, a la favella di chi gli è intorno s'ingegnano d'assomigliarsi. Così dunque com'io v'ho detto (Mad. LAUDOMIA), secondo che io posso trar da Aristotele ne la Politica e Iconomica, e da Platone nel suo Alcibiade, ne la sua Republica, e nel decimo de le leggi, giudico io che fino al terzo anno sia instituito e nodrito il figlio vostro, nuovamente al mondo

⁸ Aristotele, nel passo citato, sostiene esattamente il contrario: può trattarsi di una variante piccolominiana o da un equivoco propiziato dalla tradizione testuale vigente all'epoca.

⁹ Ben noto luogo della pedagogia umanistica, riecheggia Platone, *Repubblica*, 377a e segg.

venuto.

Cap. 3. De la institution de i fanciulli dal terzo al quarto anno.

ESSENDO i fanciulli già nel terzo anno arrivati, nel qual tempo comincia alquanto a pigliar vigor l'intelletto, debban le madri, acciò che qualche costume servil non apprendino, da lor nutrice levargli. E perché, per le operationi delli homini, devendo insieme ne la lor Città conversare, è necessaria una patria favella per instrumento da far palesi i lor concetti; il che negli altri animali non accade, per esser da la natura istessa, con apertissimi segni, i lor concetti fatti palesi, dove che l'homo per la libertà del volere e discorso de la ragione di più minuta manifestazione ha mestieri: di qui è che le madri, in questi due anni tra i tre e i cinque debban porre ogni ingegno, che quanto più propria si può la favella patria a i lor fanciulli ne insegnino, levando, limando, e civil facendo quelle poche parole, che rozamente e rusticalmente in fino al terzo anno da le nutrici apprese n'havevano.

3.1. Di molte avvertenze intorno a l'apprender de la favella.

Veghin dunque con diligenza, che la favella che apprender devano i figli loro sia pura, dolce e da quella de'l volgho lontana, & in somma sia tale, secondo l'authorità di Aristotele, nel terzo de la Rhetorica,¹⁰ che tra la cittadinanza più honorata sia tenuta propria, e in nissun modo forestiera, aspra, o difficile. Perciò che la prima cagione che fa che l'homo impari a parlare, è per servirsi de la favella ne la casa sua, tra gli amici, e tra i negotij in somma de la propria republica. E per questo, più che in altra lingua, in quella che patria si chiama debba ciascuno esercitarsi.

De l'altre lingue poi, quelle e non più pigliar deve che per intender le cose che a qualche honorata scienza ne guidino, e ne la propria lingua non si ritrovino, bastanti esser possino, e di quelle tant'oltre prender ne debba che a tal fine ne conducino.¹¹ De l'avanzo poi non curando, a più importanti studij la mente convien di rivolgere: com'io più à lungo dirò, quando al proprio luogo di tal materia sarò venuto.

Deve dunque una madre un fanciullo di quell'età de la propria patria lingua adornare. E

¹⁰ *Rhet.* III, 2, 1-4.

¹¹ Lo studio delle lingue diverse dalla lingua madre, ivi comprese quelle classiche, va limitato a quanto funzionalmente necessario per la lettura di testi non ancora disponibili in traduzione. Il distacco dalla pedagogia umanistica è qui netto e va nella stessa direzione di testi di tradizione riformata come il *Furschlag* di Johann Eberlin, pressoché contemporaneo (1526) dell'*Institutione*.

quanto a questo, Madonna LAUDOMIA, il figlio vostro in due cose ha in suo favor la fortuna. L'una è d'esser nato in mezo di Toscana, dove la lingua natia è sì pura, dolce, facile, e ben sonante, ch'ella è solita, & ogni giorno più saglie a quel pregio che voi vedete. L'altra è d'havere hauto per madre voi, che tra l'altre divinissime parti vostre, per che nissuna vene mancasse, così dolcemente fuor del costume del Toscan volgo parlate; e con sì scielte parole, e di sì ornati periodi, e ben risonanti numeri, i vostri ragionamenti legate, che accompagnati poi da la divinità dei concetti, fareste lungamente maravigliar chi vi ode, se voi tosto per lo stupore quasi gli homini in pietre non convertiste. Non bisogna dunque che quanto a questa parte più mi distenda, non essendo pericolo che il figlio vostro, tosto ornatamente e toscanamente non parli.

Segue appresso, che io dirvi debbi che in questa tal'età dal terzo al quinto anno, non è bene ad alcuna sorte di disciplina i figli accostare, salvo com'ho detto, a l'apprender de la propria favella; il che più invero per consuetudine, che per disciplina s'apprende. E la causa di questo è, peroché per non esser ancor l'intelletto esercitato, non è bene che con soverchia fatica si porga impedimento che fanciulli crescere a voglia de la natura non possino; sendo che questi due anni son quegli dove la virtù crescitiva, più che in altro tempo fa sforzo. Al qual crescimento la fatica è contraria, la qual'in così tenera età, la virtù naturale risolve,¹² e gli spiriti.

3.2. Delli essercitij e giochi de i fanciulli, de'l terzo al quinto anno.

Debbano oltra questo essere i fanciulli in quel tempo con ogni diligenza tolti da la pigrizia, e da l'otio, facendoli in qualche dilettevol solazzo e piacevol gioco; ma lontan però da ogni viltà e brutezza esercitare. Per le quali esercitationi, il natural caldo escitandosi, e l'humido soverchio vincendo, ogni inertia e pigrizia de le membra mandarà fuora. Avvertendosi nondimeno che tali esercitationi non sien così fatiche, che il vigore per ancor tenero superato rimangha.

Sieno tai giochi e solazi, non lontani da gli occhij de la madre fatti: e con fanciulli non solo pari in età, ma di ugual nobiltà e con simil'educatione allevati. E sopra tutto non intervenghino e non si meschin tra loro, né servi, né schiavi, né altre persone vili, che non è al mondo la più dannosa institution di fanciulli, che quella di coloro, che tra le burla e le novelle, e i gesti de i servi nodriti son stati.¹³ Per niente tal cosa (Madonna LAUDOMIA) non

¹² 'Dissolve, diluisce'.

¹³ Il suggerimento, già reperibile nel luogo della *Politica* più volte citato, ricorre invariabilmente nelle opere umanistiche dedicate all'educazione del principe, e fino ai *Pensieri sull'educazione* di John Locke.

comportate, acciò che alcuni vilissimi concetti, e ignobili costumi, e gesti non degni non si radichino ne la tenera mente del figlio vostro; che poi con la disciplina de i più prudenti precettori che trovar si possino, non sia possibile di sradicargli.

Siavi dunque detto hora per sempre che non solo in questi due anni, de quali al presente ragiono, ma in qual si voglia età, non è da lasciar conversar mai vostro figlio tra persone di sangue servile o in altra maniera vili o volgari. Appresso a questo, perché (come altre volte di sopra vi ho detto) in ogni età, in ogni tempo, e in ogni luogo, debba ogni vostra operatione haver principio, e mezo, e fine, da chi oltre l'essere che n'ha dato, d'ogni nostra civil felicità parimente è cagione: e perché, secondo il precetto del moralissimo Horatio, un vaso nuovamente fabbricato riserba per sempre quel'odore, che nel principio in sé ricevette; di qui è che in questi due anni, ne i quali vigorando al quanto il cognoscimento, vien'a germogliar la ragione, devono le madri, con ogni miglior via che possano, cominciare a piantare, per quanto comporta quell'età, nelle menti de i figli loro i semi de la nostra legge divina, e la cognition de i misterij de la fede, e de la purità e bontà de gli spiriti del cielo, ne la qual'età pigliariano queste cose ne le tenere menti de i fanciulli il primo luogo: tal che in tal guisa occupando, non potria mai col tempo trovarvi luogo con tal saldezza, qual si voglia heresia, o altro dubio, o pernicioso stimol di mente. E mi ricordo d'haver letto in più buoni authori, e massimamente in Averroé, che han tal forza ne le menti de i fanciulli quell'opinion' che vi son radicate da i padri loro, e con la consuetudine ogni dì rinovate, che se ben sieno al tutto impossibili e contra lo esperimento del senso, nondimeno difficilissima cosa, e in molti impossibile, è che mai col tempo per chiarissime demonstrationi, le quali soglian naturalmente far forza a l'intelletto, persuader si possa il contrario.

In quella etade adunque (madonna LAUDOMIA) fa di mestieri di buttare i fondamenti de la fede, e de i precetti divini. In che modo poi possa più convenientemente questo esser fatto, facilmente secondo il parer di Aristo. ne la Politica et Iconomica, e di Platone ne i divini libri de la Republica dichiararemo.

Cap. 4. Come commodamente si possa por ne la mente de i fanciulli il seme de la legge Divina.

ACCIÒ che meglio in questa materia io mi faccia intendere, alquanto da alto facendomi dico, che oltra gli affetti sensuali che si trovan ne l'appetito, i quali de le vitiose operationi son cagione, due cause più principali son quelle, per le quali si lasciano indurre gli homini scellerati a disprezzare i precetti de la leggi di Dio. Perciò che questi tali empij e scellerati, o credan ne l'animo loro, che Dio non si trovi, o che se pur si trova, egli de le cose del mondo non curi. Queste son le due semenze de l'empia scelleraggin de gli homini.

Quanto a la prima, in vero non si trovan molti che si stolta opinione in se tenghino, ma se pure alcuni ne sono, come pestilentissima generatione da'l mondo estirpar doveriensi. Contra questi tali nel Decimo de le leggi, et altrove si riscalda Platone, provando per più vie che è necessario che Dio si trovi. Una via è per il mezo del movimento, mostrando che pure ad uno ultimo motore immobile, fa di mestieri di venire. Un'altra via metafisicale tenne Platone nel suo Parmenide, concludendo parimente, che bisogna che si trovi un primo principio del tutto, da'l quale e per il quale è l'avanzo de l'altre cose. Proval parimente Platone nel Decimo de le leggi, pigliando argomento, che naturalmente è radicato ne gli homini, che in tutto fuor di ragion non sieno, un certo occulto zelo di religione. Provalo anora per il mezo di sì bell'ordin de l'universo. Essendo, che chi sarà sì cieco di mente, che veggendo il regular movimento del Sole, e de le stelle, la bellezza di quelle, la varietà de le stagioni, la diversità de le spetie, che di grado in grado l'una in dignità supera l'altra; o finalmente con quanta providenza e sagacità per la conservatione di ciascheduna spetie, proprio natural'appetito e proprio sustentamento a ciascheduna è provisto: chi sarà dico, sì privo del lume de l'intelletto, che non confessi che sia un creatore e conservator d'ogni cosa? Certo nissuno.

Contra color poi, che quantunque affermin che Dio si truovi, nondimeno, mossi da'l veder che molte volte, i buoni son depressi, e d'infinite miserie pieni, e per il contrario i rei sublimati, giudicano che Dio di queste cose tra noi cura non habbia: con più ragioni si oppon Platone e contrasta. Per ciò che nel Decimo de le leggi, da poi che con bellissima deduttione ha provato che fa di mestieri, che Dio sia providentissimo e sapientissimo, e conseguentemente cognosca tutto quel che nel mondo si faccia; e per esser giustissimo, e d'ogni invidia vòto, voglia haver cura del tutto; finalmente venendo a la ragion di questi tali, fa lor vedere che quantunque veggiamo alcuna volta prosperi i rei, e miseri i buoni, non per questo si ha da dire che Iddio non habbia cura di loro. Prima perché il grande Iddio, come governatore de l'universo, deve le parti di quello, secondo che fa mestieri a la salute del tutto, ordinare. Onde la depression d'una parte habbiam da stimarci, che al giovamento del tutto debbi importare. Il qual governo universale da noi conosciuto esser non puote. Per la qual cosa non deve l'homo secondo se

stesso l'avanzo del mondo misurare, conciosiaché non il tutto per lui ma lui per il tutto ha dio nel mondo mandato.

Oltra questo, essendo che il premio o gastigo del bene o mal'operar, non in questa brevissima vita, ma in altra perpetua, assegnar ci si debba, non doviam noi maravigliarci, se qualche scellerato veggiamo al mondo esaltato, e alcun buono al basso depresso: tenendo per fermo, che i premij e i gastighi, che in questa vita ne manda Iddio, son di nissun momento rispetto a quegli eterni, che aspettar debbonsi altrove. Tutte queste cose vi ho dette fin qui, Madonna LAUDOMIA, acciò che sapendo voi i fondamenti per i quali sogliano gli homini, la leggie Divina sprezzando, bruttamente operare, potiate contrarij fondamenti fondar ne la tenera mente di vostro figlio; sopra de i quali possa egli poi per se stesso ottime attioni fabbricare.

Voglio dunque che con ogni ingegno vi affatighiate, per fargli con quel miglior modo che a quell'età si convenga, cognoscer che Dio si trova, e che d'ogni minima nostra operatione ha notitia. In che fare è di mistieri che haviate grandissima avvertenza, di non cercar di provargli cotai conclusioni, o con vere o con probabili persuasioni, o in qual'altro modo si voglia. Conciosiaché quantunque cotai sien vere, e che per mille vie demonstrar si potessero, nondimeno, non vi potrei mai dire quanto giovi intorno a la leggie divina, per render l'animo de gli homini religioso, sicuro, e quieto, avvezargli da gli anni teneri a non cercar la ragion di quelle cose, la cui credenza sola e non la scienza far salvi ne puote. Né crediate che io dica questo per che io mi stimi che ad un homo di buon'intelletto possa mai cader ne la mente ragion'alcuna, che necessariamente gli paia, che contra qual si voglia cosa che per fede creder debbiamo, oppor si possa già mai. Ma lo dico però che non mancan mai persone empie e scandelose, e del vero lume de la ragione accecate, le quai o per desio di contrastare, o per mera arroganza e presuntion di se stesse, vadin sempre alcune ragioni sofistiche imaginando, onde contra qualche punto de la fede, il qual'esse non son degne d'intendere, contrastar possino in qualche modo.

Le qual lor ragioni tutte pendan finalmente da mera ignoranza di se stessi, non cognoscendo loro, che essi sono un vil verme rispetto a Dio, e che lo intender e'l cognoscer di Dio grandissimo è infinitamente più nobile che nel nostro non è. Per la qual cosa, impossibile è a noi di saper i segreti de l'occulta providenza di Dio, il qual doviam esser certi, che quantunque noi non sappiamo le cause de l'attion sue, egli nondimeno non può in alcune cose errare, o mancar de la bontà infinita che in lui si ritrova. Il che ben cognoscano gli homini più sapienti, come coloro che di loro stessi havendo notitia, in altro che in cercar la causa de la predistinatione, o simili altri occultissimi segreti di Dio: solo in contemplar la sua possanza, bontà, giustitia e pietà, menan quietissimi gli anni loro. Tutto questo vi ho detto, acciò che

sapendo voi che non mancano de gli homini rei, i quali ad ogni hora con sofistiche persuasioni, s'ingegnan di tor la mente de i buoni da quelle cose, le quali anchor che necessarie e verissime sieno, nondimeno a noi occultissime tenghan le lor ragioni: potiate per rimedio di tal cosa in questi primi anni del figlio vostro, fondare i semi de la fede, e'l zelo de i precetti di Dio. Avvertendo di non cercar di provargli alcune cose, con altre ragioni, senno con fermissimo confermare che sia cosi, e che gli è bene che cosi sia, né in altro modo poteva o doveva esser già mai.

E perché già di sopra v'ho detto, che la causa di far'alcuni non credere o che Dio si trovi, o che di cose basse habbia cura, e principalmente il vedere che alcuna volta i buoni in miseria, e prosperi i gattivi riguardano: per riparare a questo, vorrei che in tutti quei miglior modi che voi potesse, facesse che il figlio vostro, per cosa certissima e necessaria, ne l'animo s'imprimesse, che verissimo sia quel proverbio, che Dio non pagha il sabbato: ma col tardare (secondo che dice Valerio Massimo) raddoppiando il gastigo, la tardanza ne ricompensa. Oltre che i premij e i gastighi che Dio ne manda in questa vita, son di breve momento e non degni di consideratione, rispetto a quegli che ne la miglior vita aspettar ne doviamo. Queste e simili impressioni è ben fatto che ne le teneri menti s'intaglino. Avvertendo sopra tutto, di non dir cotai cose in modo di defensione o ragione, quasi a provar che Dio sia, e cura tengha di queste cose, contra coloro che neghar le volessero. Però che quando questo facessete, verreste a mostrare in un certo modo, che tal cosa per se stessa fusse dubiosa, e avesse bisogno di defensione: il che pernicioso a qualche tempo sarebbe.

Conciosiaché qantunque avesse vostro figlio in se stesso impresse le ragioni, che voi verissime gli avesse date, nondimeno haverebbe egli ancora non so che di dubio, nato da'l veder che pur si trovino alcuni, che a quelle ragioni non s'aquetino. Sia dunque ogni vostra in modo di firmissima confirmatione: riparando con ogni sforzo, chiegli non pensi mai che persona si trovi al mondo, che di cose sì chiare possa già mai dubitare. Il che agevolmente potrete fare, se ad ogni hora, e in qual si voglia occasione, voi le tenere sue orecchie di due cose risonar gli farete, del nome cioè del grande Iddio, e d'altre parole che denotin tema, che d'ogni minimo erroruzzo che n'accada di fare non ne porgha il divin volere il gastigo.

Appresso a questo, persuadendogli per quanto l'età comporta che per i giusti prieghi de gli homini buoni il grande Iddio si muova a pietade, fategli alcune poche parole a memoria raccorre, o da voi stessa formate, o da qualche santo Scrittore cavate. Per le quali egli incomincia a imparar di porger preghi al cielo, per haver gratia di viver virtuosamente, e senza errore o peccato. E perché ai fanciulli di quella etade, come desiosi del cognoscere, per essere nuovi nel mondo, molto porge diletto l'ascoltare alcune historie o favole, o simili altre

fintioni, che noi Novelle chiamiamo; per questo non sarà fuor di proposito che tra tai novelle alcuna volta i gesti o i detti di alcuni Santi o Profeti di Dio raccontandogli, gli veniate a dare, tra'l dolce de le novelle, qualche notitia de la leggie Divina. Il che (come ho detto) prima a tutte le altre cose che imparar si debbano, deve ne la mente de i fanciulli fisamente scolpirsi. Ma poi che de le favole, ho fatto mentione, non vo' mancar di dirvi, quanto avvertir si debba dattorno a le favole, o Novelle, che a i fanciulli contar si sogliano.

Cap. 5. De le Favole che <a> i fanciulli narrar si debbano.

PER institution de i fanciulli dal terzo al quinto anno, resta solo che alcune cose vi dica, intorno a quelle favole che lor'udir si conviene.

Vuole Aristotele per cosa importante ne la sua Politica, e Platon più lungamente ne i suoi Dialoghi de la Repub. e de le leggi, che grande avvertenza ponghin le madri in non raccontar a i figli di quell'età alcuna sorte di favole, dove qual si voglia vitio a qualche persona honorata e degna di riverenza si attribuisca, com'aviene nel più di quelle favole, che per i Poeti sparse si trovano. Ne le quali sempre qualche Dio o grand'Heroe, hor'in adulterio, hor'in furto, hor'in qualche tradimento o bugia sommerso si vede; e in mille varie figure transmutato e converso. Le quai cose tutte sentendo un fanciullo, anchor che poi mille volte se gli dicesse che vere non sieno, nondimeno gli generano, non so in che modo, un certo disprezzamento, e minore istimatione verso le cose celesti che veramente non si conviene. Per la qual cosa non si deve mai o in novelle, o in qual si voglia altro modo, far mention che gli Dij sien più d'uno, e che non solo Iddio e gli altri spiriti beati, ma anchora altra persona continuamente honorata, si lasci indurre a non essere verace; o d'adulterio, o furto, o homicidio machiarsi. Anzi per il contrario, queste tai persone si debban ne le novelle, formare e figurare amiche de la virtù e massimamente de la verità. La qual verità tra tutte le virtù è quella che ne i teneri animi de i fanciulli radicar si debba con ogni sforzo, per le ragioni, che al suo luogo diremo.

Et in forma sien le novelle che a i fanciulli si narrano, di quelle operationi e ragionamenti ripiene, da le quali possino essi pigliar'esempio di quelle honorate imprese, che poi col tempo si converrà loro di operare. Scorgasi sempre in tai novelle, che colui che harà fatto tale atto liberale, magnifico, giusto, temperato, forte, magnanimo e mansueto, ne divengha per questo amico di Dio, e da gli homini buoni, di qualche premio honorato. Tra i quai premij,

l'honore sempre sopra gli altri habbia il suo luogo, per esser l'honore vero e proprio premio de la virtù. Scorgavisi parimente, che nissuna bugia rimangha coperta, e impunita, e che se tardi, al men col tempo gli scellerati, e poco amici di Dio, il dovuto gastigo ricevino.

Scorgavisi medesimamente qualche rarissimo essemplio di alcuna honorata coppia d'amici, facendo veder quanta forza habbia tra gli huomini lo strettissimo laccio de l'amicitia, la qual solamente tra i buoni trovare al mondo si puote. E finalmente sien cotai Novelle insiememente di un certo che di dolcezza e di diletto ripiene, e d'uno invitamento a ben fare, adornate. Acciò che i fanciulli per il diletto di quella dolcezza, con grande attention di mente si bevin cose, che col tempo gli habbin da essere di virtuose operationi essemplio saldissimo. E fin qui voglio che mi basti quanto a l'institution di quei due anni tra'l terzo e quinto anno.

Cap. 6. De l'offitio del Precettore, doppo il quinto anno de i fanciulli,
e prima quanto a l'institutione de i buon costumi.

ARRIVATI i fanciulli al quinto anno, nel qual tempo per haver già col vigor de le membra preso tanto di valor lo intelletto, che in qualche parte cominciano a cognoscere il ben da'l male, posson commodamente a qualche disciplina adattarsi. E per esser agevol cosa che ad hora ad hora cominciassero in tal'età da gli occhi de la madre a partirsi: per riparare a queste due cose, debban le madri e i padri loro, d'una persona non meno in costumi che in lettere ornatissima provedersi, la qual come regola e norma debbi essere a i figli loro. E se in altre cose che io vi habbia dette o vi debbi dire, ben da esser le madri e i padri oculatissimi, e diligentissimi, in questa sopra tutte l'altre io debba fare. Conciosiaché i costumi d'un tal precettore, si quegli che ne i lor figli, dappoi rimarranno. Sendo che in quell'età per qualche anno, si può dir che le madri e i padri, quanto a l'institution de i figli, si privin di quegli, lasciandogli in tutto a la protectione e disciplina del precettore, ne l'election del quale non si deve nè a spesa né a qualunque altro incommodo riguardare: per esser (come v'ho detto) tal cosa importantissima.

Dovendo dunque io ragionare de l'offitio e obliho del precettore, e facendo egli per due cagion di mestieri, per la disciplina de le lettere e per la institution de i buon costumi, da questa che più importa incominciando: Dico, che a due cose, quanto a questa parte de i costumi, debba haver riguardo il precettore. La prima è che egli stesso sia quello che è ne le parole, e ne i gesti, pongha innanzi a i fanciulli l'essemplio de i buon costumi. E di poi, che

con ogni avvertenza provegga, che d'altronde prender non possin costume alcuno che a i suoi non si assomigli. Quanto a la prima parte, fa di mestieri che i fanciulli habbin per cosa chiarissima, e punto non dubitata, che il precettor loro alcuna cosa non faccia che perfetta non sia. Conciosiaché tal fede in loro punto mancasse, non potrieno d'un tal precettore gran frutto pigliare, come quelli che per l'età novella distinguer non saprien mai, qual costume fusse degno d'imitatione. Fa adunque di mestieri (come ho detto) che ferma fede habbino i fanciulli, chel precettor loro errar non possa. Per la qual cosa agevolmente si può vedere quanto da l'altra parte, habbia egli da procurare d'esser tale che un minimo atto, almanco a la presenza de i suoi scolari, non faccia degno di repressione. Quai debbino esser poi particolarmente i costumi, i gesti, le parole e l'operationi che lode meritino, non essendo questo il luogo di dichiararle, al quanto più oltre a trattarne mi serbo quando de le virtù parliamo.

Sol questo voglio io che per hora mi basti, che nascendo le operation virtuose da le virtù, e le virtù da operation simili a le virtuose (come al suo luogo minutamente dichiareremo) ne segue che grandemente a l'aquisto de le virtù, ne gioverà che i fanciulli, senza saper altrimenti a che che fin ciò faccino, operino nondimeno per persuasioni, conforti, minaccie e ammaestramenti de i lor precettori; in guisa che assuefacendosi in lodevoli attioni, agevolmente possin poi gli habiti virtuosi acquistare. E perché tra tutti i vitij facilissimo per invesciare i fanciulli è quello de l'intemperanza, per esser fondato ne i piaceri corporali, a i quali per lor natura son molto atti i fanciulli: di qui è che fra tutte le altre lodevoli operationi, chel precettor deve far germogliar ne i fanciulli, debba esser la continenza: gastigandogli aspramente ogni volta che per inghordigia di cibi, incontinenti si dimostrassero. Appresso a questo, il desio de l'honore, la honestà, la fortezza, la mansuetudine, e altre simili belle parti, con ogni sorte di persuasione, lo riponghino in pregio. E quantunque i fanciulli, e i gioveni parimente, per esser naturalmente magnanima quell'età, di rado pecchino nel vizio vilissimo de l'avaritia, per esser tal vizio proprio de la viltà de gli animi, e consequentemente de i vecchi: nondimeno, avvertischino i precettori, che i fanciulli, in quanto si voglia minima cosa, non mostrin d'apprezzar le ricchezze, da le quali nasce il più de le volte, il disturbo de la nostra felicità. Ma dove lascio io quella tanto honorata, e illustre virtù che verità si domanda? Certamente non si può trovar lodevol parte in un homo, che mendace si trovi. Il qual vizio essendo nimicissimo de la Natura, e specialmente del proprio esser de l'homo, è quel che distruggendo l'humana conversatione, la qual per mezo de la bugia conservar non si puote, consequentemente l'humana natura, che è per se stessa conversativa e civile, dissipando distrugge. Appresso a questo per esser l'età novella per la copia de l'humido naturalmente

amica del sonno, in questo ponghino i precettori diligenza, avvertendo che i fanciulli a grande hora da l'otio de le piume la mattina del letto si levino. Da che non solo una corporal vigilanza nel tempo che segue, ne nascerà, ma anchora assai più desto, più solerte, e più vivo da che non solo una certa corporal vigilanza nel tempo che segue, ne nascerà, ma anchora assai più desto, più solerte, e più vivo l'intelletto istesso ogni giorno per tal causa facendosi, gran giovamento ne recarà per l'aquisto de le scienze. Et in vero è cosa indegna de l'homo, il consumar gli anni nel sonno, oltre quel poco tempo che per sussidio de la virtù che nodrisce fa bisogno di consumare, conciosiaché al non essere dormendo ci avviciniamo. E se ben felici fussemo, la felicità nostra a la miseria de gli altri suol' il sonno agguagliare.

Hor tutto quel che ho fin qui dichiarato convenirsi al precettore per i buoni costumi di quei fanciulli che a lor disciplina son posti, superfluo sarebbe, se prima a tutte le altre cose non si provvedesse che quel timor di Dio, che fin da le fascie han prima i fanciulli da le lor nutrici e madri raccolto; si cercasse, non solamente di mantenere, ma di far maggiore ogni giorno, talché proportionalmente crescesse con gli anni, una vera religione e un vero amor verso Dio, dal quale avesse sempre da pendere, e regolarsi la dispositione de la vita de l'homo, e quella felicità civile, de la quale in questi miei libri ragiono.

Procurino dunque i precettori, che in ogni attion de i fanciulli, riluca in un certo modo una certa purità di mente, che argomento faccia de la religion de i lor'animi, e spetialmente una certa parte del giorno disegnano, ne la quale i fanciulli con alcuni preghi pieni di casto affetto rendin gratie a Dio, che non solo n'ha dato l'essere, ma tal'essere che a nissun'altra spetie sotto la Luna a gran peza si nobile n'ha conceduto: havendo egli fatto l'homo non mortale ma di perpetua vita dotato. E che vita? Di quella la quale (s'egli a se stesso non è nimico) debba essere in compagnia de gli spiriti del cielo, a la presenza del gran Monarca fattor d'ogni cosa. Il qual tanta e sì fatta bellezza del cielo, sì bell'ordin de gli elementi, si varia moltitudin di spetie, non per altro finalmente che per sostenimento de l'homo ha prodotto, e per fargli conoscere in qualche modo il saggio de la l'infinita sua potenza, bellezza, e bontade. A la quale, da questa che per tai cose n'ha sparsa, rapito l'homo di poter venire habbia il sentiero. Di tali dunque e tanti benefitij da Dio ricevuti, assuefaccino i fanciulli a rendergli gratie ogni giorno, e di poi con puro affetto di mente imparino a pregharlo che voglia i lor'atti in quel giorno reggere, e da ogni brutezza lontani custodire. E acciò che tai prieghi, agevolmente esser possino con clementi orecchie da Dio ricevuti, persuadino i precettori a i fanciulli, che sia ben fatto che in alcuni tempi, ancor che non molto spesso, si facciano alcune astinenze da i cibi o del sonno; le quali non solo a far più salda la religion de i lor'animi, ma ancora a la salute e sanità del corpo, gioveranno incredibilmente.

Ma troppo forse in tal cosa mi so' io dilungato: in che la importanza di quelle mi scusi. Sol questo aggiugner ne voglio, che se i precettori, con ammaestramenti, minacce, esortationi, o simili altre persuasioni di parole s'ingegneran di persuadere a i fanciulli, il seguir quelle buone operationi che ho detto di sopra: e con le proprie loro attioni, a cotali persuasion poi contrarij si mostreranno, punto di giovamento non faran mai. Anzi sto per dirvi, che più tosto gli noceranno. Conciosiaché veggendo i fanciulli, che sia lor detta una cosa e con l'esempio un'altra diversa affermata, dubitaran facilmente che inganno in tal cosa non sia lor fatto. Sendo che è difficilissimo a credere a coloro che fanno il contrario di quel che dicano. Laonde Aristotele ne la sua divina Rhetorica a Theodette, più volte con chiara voce dice che precetto alcuno non giova tanto a l'Oratore, quanto il dar de la sua vita buona opinione, e mostrarsi in effetto tale qual vuol rendere al fin chi l'ascolta. Purghino adunque se stessi quei precettori, che frutto alcuno ne la institution de i fanciulli pensan di fare: o vero al men finghinsi tali, di maniera che quasi specchij di tutto quel che persuader vogliono, si offerischin palesemente. E questo basti quanto a quella parte che appartiene a i precettori, per far ben costumati i fanciulli che essi hanno a cura.

Cap. 7. Dell'offitio dei Precettori.

LA SECONDA cosa che (come ho detto) intorno a i buon costumi a i precettori s'appartien d'osservare, è che d'altronde i fanciulli prender non possin costume alcuno, che sia contrario a quella institutione di vita che n'apprendano in casa. Considerando io dunque quanto quell'età da i cinque a i dieci anni sia per sua natura pericolosa e fallace. E quanto oltra questo, l'amicitie e le compagnie che buone non sono, sieno pestilentissime e venenose, per coloro che viver debban come conviensi: giudico che'l precettore non habbia mai a lasciar pur una volta i fanciulli di casa uscire, che egli lor'appresso non sia. Tal che per fin ne i giochi, e ne le esercitation del corpo, di che parlerò poco di sotto, presente loro sempre si trovi. E per la città tal'hora andando con essi a sollazzo, gli assuefacci a reverir quei cittadini, che homini vecchi e hnorati si trovano, e più o meno secondo che più o meno sien loro in sangue congionti.

E sopra ogni avvertenza procuri che reverischino e con ogni sommissione honorino il padre e la madre loro, raccontando lor quelle cose, che a tal proposito dice Platon nel undecimo delle leggi. Dove vuol quel sant'huomo, che il padre e la madre sieno appresso de i figli loro quasi in luogho di un simulachro del grande Iddio: il quale sopra modo si rallegra de la riverenza

che lor si porta, di maniera che i preghi loro maravigliosamente esaudisce e apprezza. I quali preghi se in beneficio de i lor figli faranno i padri, non è dubio che certissimo giovamento n'apportaranno. E per il contrario di gran danno saran quei preghi, che i padri da i lor figli vilipesi, o sprezzati, contra di loro a l'orecchie di Dio mandaranno. Reverischin dunque i figli con tutto l'animo i lor padri e le madri loro. A che assai gioverà, che i padri e le madri ritenghin sempre nel volto una certa gravità verso de i figli, che habbino il quinto anni homai trapassato. Ma di questo dirassi nel nono libro, quando del padre e madre di famiglia ragioneremo.

Tornando dunque al precettore voglio che appresso a questo egli minutamente discorrendo i modi e la institution de gli altri fanciulli delle città, che ne la nobiltà del sangue a i suoi sieno uguali, fra tutti poi ne elegga uno o due, quegli che ne l'età, ne la complessione e ne la disciplina, giudica che a quel fanciullo che gli ha da instituire, s'assomiglino. E a questi vegha, ne la conversation d'accostarlo acciò che tra essi cominciando a scintillare il santo foco de l'amicitia, venga con gli anni per la parità de gli studij e de gli essrcitij, a infiammarsi di sorte che tal'amicitia habbia da essere quella che la futura felicità condisca e faccia più dolce. E perché i fanciulli per la debolezza del giuditio, nel conversare facilmente contrastano, e d'amici nemici, e quindi amici, molte volte il giorno, diventano; ha da por cura il precettore d'esser lor sempre appresso, come norma e regola de l'attion loro. E perché molte volte occorre in una città che per qualche occasione, si fan feste, caccie, tragedie, comedie e alrti spettacoli; procuri sempre il precettore, di menar tai fanciulli a quella sorte di spettacoli ne i quali possin pigliar essemplio di qualche operation virtuosa, honesta e civile. Per il contrario a quegli altri procuri di non condurgli, dove qualche cosa lasciva, o qualche atto vile o volgare, si debbi rappresentare. Essendo che per esser guardati tali spettacoli con diletto, viene a farsi forte impressione, di quel che s'ode e si vede, o buono o reo che si sia.

Onde con ogni studio doverieno avvertire coloro che reghano le lor Repub. che ne le città loro non si recitassero, o comedie, o tragedie, o altra cosa simile, se prima non si vedesse che d'ogni moralità e civiltà fusse ripiena, come bene insegna Platone nel secondo de la Repub. e come io meglio dichiararò, quando del governo de le repubbliche, trattarassi assai più di sotto. A questa avvertenza de gli spettacoli, è simil anchor quell'altra che si debba havere, che i fanciulli in questa età, non veghino ne le lor camere, e ne le lor case, o altrove, alcune pitture lascive e impudiche, le quali certo più che forse altri non crede, inducano e commuovono a brutti pensieri riguardanti, e massimamente i fanciulli, vaghi per la maraviglia che gli hanno de le cose di riguardare. Non vorrei parimente, che molto spesso, anzi mai, vedessero quella sorte di maraviglie, che soglian fare alcune persone vane, che prestigiatori, o vero bacattellieri

(per dir così) si domandano. Ma molto manco quando per forza di demoni persuadono altrui tai cose operare, facendo molte opere o sanando, o amando, o molte altre cose facendo, le quali appresso del volgo e de gli homini stolti son tenute sopra modo maravigliose, e da maggior forza che da mortale operate. Tai cose dunque non s'imprimino ne la mente de i fanciulli in alcun modo. I quali quanto a la cosa de i miracoli sol cognoschino e credino che per sola fede de gli homini buoni, e non per forza d'incanti, di circuli e segni, sogliano i miracolosi dal grande Iddio in beneficio de i suoi fedeli operarsi. Ma tempo è homai di por fine alla institutione, che debba seguire il precettore, quanto a i buon costumi di quei fanciulli, che dal quinto trovansi al decimo anno. Resta che de la institutione letterale ragioniamo.

Cap. 8. De l'offitio del precettore dal quinto anno al decimo dei fanciulli,
intorno a l'institution de la grammatica e humane lettere.

PERCHÉ (com'ho detto nel primo libro) essendo la miglior parte de l'homo, che intelletto si chiama, in due parti distinto, per l'una de le quali a specular la ragion de le cose e per l'altra ad operar rettamente è prodotto, non può l'homo la sua felicità vivendo acquistare, se l'una e l'altra di queste parti quando conviensi non è perfetta, acciò che lo intendere al bene operare in questa vita indirizzando, in più felice patria, l'haver bene operato al vero contemplar giovamento ne porga. Di qui è che a conoscer le cause di sì bell'ordine de la natura, e a sapere insiememente da tai cognitioni pigliare occasione di rettamente operare, con ogni sforzo vivendo affatigar ci debbiamo.

Ma conciosiaché un sol'homo, e una sola età non è bastante a cognoscere una millesima parte de le cagion di tante e sì belle cose la cui notitia in diverse scienze è partita, fa di mestieri che ciascheduno quel ch'egli specular ha potuto, a gli altri che succedan da poi dimostrando, venghin con nuove inventioni e aggiognimenti a fare i posterì, le scienze ogni giorno più ricche e più ample. La qual cosa, in altra guisa far non si potrà che scrivendo, rimanendo gli scritti per longo tempo a rappresentare la viva voce di coloro che sapevano.

Ma è ben vero, che per la varietà de le lingue di coloro che scrivendo lascian fede di quel che fanno, fa di bisogno che venendo gli scritti in una lingua in mani di persone remotissime ignoranti di tal favella, che quella apprendino in prima, se i concetti che sotto ad essa sono di conoscer desiderano. Onde nasce che per esser ne i tempi non molto adietro da i nostri, la miglior parte de le scienze, così speculative come morali, sotto diverse lingue nascoste, come

son la Greca, la Caldea, l'Araba, l'Hebraica, la Latina e simili, era necessario che per farsi gli homini dotti in quelle scienze tutte queste lingue apparassero. La qual cosa, quanto difficil fusse, han ben conosciuto coloro che per torre a i posteri buona parte di tal fatigha, han diligentemente tradotti in lingua Latina, in quel tempo quasi commune, quei migliori scrittori, che o Arabi, o Hebrei, o alcuna parte de i Greci si ritrovano. Ma non per questo son privati oggi i tempi nostri di tal fatiga. Conciosiaché se bene, in Latina lingua tai scrittori tradotti si sono, nondimeno questa lingua Latina parimente a i Toscani n'è forestiera.

Onde nasce che per la necessità che hanno gli homini oggi in Italia di apparar nuove lingue, per poter quei concetti prendere, che ne la nostra non sono, non si possano ad ogni passo trovar di quegli homini, che per la Grecia, ne i tempi che la fioriva si ritrovavano. Ma spero bene (se Dio a tanta impresa non è contrario) che tosto, al men ne l'età che è per seguire a la nostra, si troveran ne la nostra lingua al meno il fiore di quegli scrittori, che doppo l'incendio e sommersione d'infiniti libri, pur'oggi in pregio rimasti ne sono. E a l'hora non è dubio, che potendo gli homini i lor primi anni, tolti da l'apprendere de le lingue, a le scienze donare, vedrassi per la bella Toscana, dei Theofrasti, de gli Aristoteli, e de i Platoni.

Ma poscia che il figlio vostro (bellissima Madonna LAUDOMIA) è venuto anchor'egli al mondo sotto questa mala fortuna di trovar le scienze in lingua d'altri sepolte; conosco che gli è necessario, che prima ad ogn'altra disciplina si applichi a la grammatica d'alcune lingue, che sue non sono. E queste son la Latina e la Greca, questa per non esser anchor da buoni traduttori, in latina lingua venuti molti divini Greci Scrittori, e l'altra per essere anchor'ella di divini Authori adornata. Oltra che per esser fatta oggi a nissuna propria ma quasi a tutti commune, par che per noi stessi ci siamo a impararla obligati. De l'Hebraica, e Araba non fo mentione, si per esser ridotto a la latina, quel che miglior n'appareva, sì anchora perché quando ben qualche cosa da imparar ne restasse, l'util di questo il danno del tempo che vi si consumarebbe, non ne pareggia.

Concludendo adunque dico, ch'essendo venuto un fanciullo al quinto anno, debba il precettore, prima ad ogn'altra litteral disciplina, per le ragion dette di sopra, applicarlo ad apprendere la lingua latina e la greca, il che al giuditio di molti che l'han provato può in un medesimo tempo operarsi. Di questo negotio s'egli vuol'esser diligente in due anni espedirassi, quanto a la mera grammatica s'appartiene. Però che quanto a l'eleganza poi di tai lingue l'avanzo per fino al decimo anno vo' destinargli. In tutto'l qual tempo, ad altro studio litterale non giudico che gli attendi il fanciullo, salvo che a quel che domandano humano; il quale al mio giuditio, in tre cose quanto fa al proposito nostre consiste, ne l'aquisto de lo stile, ne la cognition de l'histoire, e intendimento di favole. Conciosiaché la Rhetorica, e la Poetica,

tra le rational facultà intendo che sieno, le quali in un certo modo anchor esse humane lettere son chiamate, de le quali scienze rationali, di sotto ragionaremo.

Quanto a l'histoire e le favole brevemente dico, che non con gran copia d'historici, e di Poeti, ma con pochi e eletti, voglio io che s'apprendino. Conciosiaché per l'histoire de i Greci, Plutarcho, Polibio, Xenofonte e Thucidide; per quelle de i Latini, il medesimo Plutarco, Livio, Cesare, Salustio e Svetonio, e per l'unire de l'histoire Eusebio, voglio io che ne basti. Intorno a i Poeti poi, di questo voglio io prima i precettori avvertire che quelle favole che in prima scorza par che de l'empio alcuna cosa ritenghino, debban da tale scorza scoprire, e mostrare il senso allegorico, e più il morale, onde i fanciulli non solo non danno, ma util grandissimo ne prenderanno. Il che come di sopra v'ho detto, ne i fanciulli di minore età, tal volta non avverrebbe, per non poter quegli distinguere l'allegorico dal litterale.

Dico adunque che molti Poeti sono, che se prudentemente saran dichiarati, meraviglioso frutto a i fanciulli quanto a i costumi n'apportaranno. Come sono tra i greci Homero, e massimamente l'Odissea, de la cui moralità, è testimonio Horatio ne le sue Epistole. Appresso a questo, Pindaro, Menandro (quel poco che se ne trova) Hesiodo, Euripide e Sofocle; tra i latini, Vergilio, Terentio e Horatio. Confesso bene che Martiale, Ausonio o simili non son da mettere in mano a i fanciulli. E questo basti quanto a l'historici e i poeti; de quali poeti certo è che quanto appartiene a i precetti poetici, e a la forza de la Poesia, i fanciulli in quell'età non prenderanno, per esser tal cosa bisognosa da più maturo giuditio, com'io al suo luogo dichiararovvi.

Resta che alcuna cosa vi dica intorno a lo stile, avvertendovi prima, ch'io non giudico a proposito che i precettori oggi facciano affatigare i fanciulli per poter parlare o scriver grecamente. Conciosiaché (com'ho detto di sopra) le lingue non fa di bisogno apprendere sennò per la necessità che n'habbiamo. Onde per non haver noi necessità de la lingua greca, sennò per intendere i concetti d'Aristotele, di Platone e de gli altri che sotto a tal lingua il Tesoro de le cose han nascosto: parimente tant'oltre saper sene deve, che tali scrittori intender possiamo. Quanto poi a lo scrivere o ragionare grecamente non accade che ci affatighiamo, per non haver noi da conversare, nè in presenza, nè con littere, con persone che greche sieno. E se alcun mi dicesse, che meglio sarebbe saper le cose perfettamente, gli risponderei, che meglio anchor sarebbe, di saper tutte le cose del mondo. Ma doviamo, misurando le forze nostre, e la brevità de la vita che ci si deve, contrapesare l'util di quel che appariamo col danno di quel che lasciamo. Non curando dunque, che grecamente si parli o si scriva, solo a scrivere latinamente e Toscanamente debba procurare il precettore, che i fanciulli attendan con ogni ingegno. Conciosiaché per esserci l'una patria di queste lingue, a

tutte l'hore ne sarà mestieri di adoperarla. E per haverci non so in che modo a la latina obligati, è di bisogno che ancor'in quella, in molte occorrenze parliamo e scriviamo. Ma riserbandomi a parlare de la volgare poco di sotto, quanto a la latina dico, che non solo debba il precettore haver cura, che in quella si esercitino i suoi scolari, ma ancora ha da por loro innanzi, alcun modo utilissimo d'esercitarsi. Però che senza un tal modo, potrebbe ben chi si voglia, molti e molti anni affatigarsi, che punto di profitto mai non farebbe. Dove che il contrario in brevissimo tempo latinamente e elegantemente ragionarebbe. Hor qual si sia questo modo di esercitarsi, e quai scrittori tor si debbino ad imitare, e quale habbia da essere l'imitatione, non è mio proponimento in questo libro minutamente dichiarare. Ma solo alcune cose più in universal raccontando, dico che quantunque Cicerone ne la sua Rhetorica, parli al quanto de l'imitatione e de l'esercitio nel dire, o provistamente, o improvistamente come si voglia, nondimeno per dir'egli questo al proposito de l'esercitationi Oratorie, de le quali parlar è più di sotto, non si può cosa da Cicerone, né quivi né altrove raccorre che questo stile di cui parlo ne insegni di guadagnare, salvo che forse assai per forza da'l quarto de la Rhetorica, alcune cose trar si potrieno.

Ma per che quelle istesse molto più ampiamente da'l fonte, che è il terzo libro de la Rhetorica d'Aristotile, attigner si possano, dico che quindi molte utilissime cose, tratte da'l proposito de l'elocutione oratoria, applicar si possano al guadagno di questo stile. Conciosiaché qui veder si puote, quai parti voglia uno stil familiare, assai vicino a la narratione oratoria: e quai un più gonfiato simile ad una rhetorica ampliacione. E come in ogni sorte di stile fa di mestieri che secondo le cose che scrivere o dir si debbano, bisogna o tenutamente, o mezanamente, o con grandezza, proportionatamente trattarne. Le quai cose come far si possono, non solo da la Rhetorica di esso Aristo. ma da la sua Poetica agevolmente dedur si puote. Dal terzo de la qual Rhetorica, parimente imparar potiamo quanto la chiarezza e la purità in ogni stile che sciolto sia, ornamento ne porga. Per la cui chiarezza quai parole seguire e quai fuggir si debbi, Aristo. ne insegna. E saltando sopra tutte le parole, quelle che proprie, dolci, sonore, e non aspre sono, e insieme in guisa legate, e da le congiuntive particelle, distinte o raccolte, che oscuro intendimento non faccino. Insegna parimente a cognoscere la bellezza d'una parola, da che dependa, e quali sieno li epitheti, e quai le metafore, figure, e altre esortationi, che per buone eleggier si debbano. Mostrando finalmente cinque esser le parti de la buona latinità secondo che riducano i traduttori; le quali minutamente potranno i precettori vedere in Aristo. nel terzo de la Rhetorica al quinto capo.

Ma per che in tutte le cose la imitatione è quella, che se torre è saputa da i buoni, grandissimo giovamento ne porge: di qui è che fa di bisogno, che i precettori per l'aquisto del latino stile,

pongino innanzi a i fanciulli alcuni scrittori da imitarsi. In che giudico essere al proposito Cicerone e Terentio, e particolarmente l'Epistole d'esso Cicerone, così le familiari, come quelle a Pomponio. E non giudicarei forse fuor di proposito, che tal imitatione, in cotal maniera far si dovesse. Et è, che doppo l'haver più volte tali tali epistole più volte dichiarate e lette a i fanciulli, veggendo il precettore, che già il numero e'l suono insieme co i nomi e co i verbi, e modi di legamenti Ciceroniani, sia rimasto ne l'orecchie di quelli: per più confermar cotal cosa, debbi procurare che i fanciulli istessi trasmutino ad hora ad hora, qualche epistola in lingua Toscana, sforzandosi d'esprimere quei medesimi concetti ne la lingua propria natia. E cotai traduttioni poi, dappoi qualche tempo, quando già sia la memoria de la latina Epistola, in qualche parte destrutta, in latina favella s'ingegnino nuovamente di trasmutare. Da la quale esercitatione, il numero, e la legatura de la Toscana lingua, e insiememente de la latina guadagnarassi. E questo basti quanto a lo stil familiare, affermando che ne la medesima guisa si può trattar l'imitatione per lo stile oratorio, prendendo in cambio de l'Epistole familiari alcune orationi Ciceroniane, e massimamente quella in favor di Marcello, e in defension di Milone in favor di Quintio, e simili altre orationi, eleganti, chiare, e aperte. De l'historico stile non ragiono, concio sia ch'io non mi curo molto che un fanciullo nobile, debbi scrivere historie, però che per essere in tai cose lo stil continuo e perpetuo, di troppo tempo ha bisogno. Il qual tempo in più honorate imprese, mi giova che spendi. E quando pur'alcuno si contentasse di farlo, Salustio e Cesare, e Cesar più, sien lor per essemplio. Avvertendo sempre, che non è in qual si voglia cosa da rivolgere gran copia di Libri, ma pochi e buoni, per potere a questi maggior diligenza donare.

Quanto a lo stile de i Latin Poeti, in due parole vi concludo, ch'io non mi curarei che un fanciullo nobile consumasse il tempo in far versi, per esser tal'esercizio a questi nostri tempi, al mio parere pedantesco: e poco da i buoni spiriti osservato. E la ragione è, che per essere il fin del Poeta, il cercar di persuadere per il mezo del diletto, che da l'imitatione de le cose dipende, la qual imitatione de le cose, è (si come suona il nome) la vera base de la Poesia, e per haver nutrimento questo diletto principalmente da i colori, figure e esornation Poetiche, le quali accompagnan la proprietà de la lingua, più che le cose: ne segue che movendosi tal proprietà insieme con la stessa lingua, e forza che da coloro che hanno una lingua per forestiera, non possin simil proprietà, esser veramente cognosciute già mai. E questo istesso dico de i Rithmi e numerose misure, a le quali obligate le parole, fanno cognoscere una certa dolcezza a chi nasce con quella lingua. Dove che a gli altri che superficialmente l'apprendino, la lor dolcezza nascondano. Di questo ragionarem forse più di sotto al suo luogo.

Dico adunque che non giudicando io che oggi debbi un nobile spirito compor latinamente e

poeticamente; conciosiaché non havendo egli tal lingua natia, non potran mai a la Poetica latina dolcezza arrivare, o con quella alcun dilettere: ne segue che parimente giudico che i precettori i fanciulli a questo esercizio d'applicar non si curino. Concedendogli bene, che l'arte metrica assai copiosamente gli insegnino. Però che può lor giovare, e a fuggir molte volte i barbarismi, e parimente al consumar de le prose, le quali d'alcuna sorte di numer, anchor'esse han di mestieri, come insegna Platon nel Gorgia, nel Fedro, e nel terzo de la Repub. parimente. E questo quanto a la lingua latina.

Cap. 9. De la lingua Toscana.

QUANTO a la lingua Toscana poi, che è la terza di quelle che già v'ho detto che apprendere oggi si debbano, dico, che quantunque cotal lingua ne sia natia, nondimeno per essere ogni lingua divisa in due, l'una del vulgo, e l'altra che comunemente si costuma tra gli homini di buon giuditio, fa di misteri d'apprenderla rettamente.

Conciosiaché non è al mondo la più tediosa cosa, che in qual si voglia favella sentir parlare alcun'huomo volgare, con una certa elettion di vocaboli aspri e difficili ad entrar per l'orechie; insieme con una certa pronuntia piena di fiato, con uno incontrar di vocali, con un contrasto di barbarismi; e finalmente con una dissonantia incomportabile, da far perder l'odito in spatio di breve tempo. Per la qual cosa, quantunque (Madonna LAUDOMIA) non sia pericolo che Alessandro vostro non habbia da parlare e da scrivere con ogni eleganza, havendo appresso voi che madre gli sète, la qual con tanto ornamento e purità di parole, e gravità di concetti, e misura di numero ragionate, che pochi altri in questo uguali ho sentito: nondimeno, acciò che questi miei libri possin giovare a i Toscani comunemente, dico che sarà benissimo fatto, che i precettori (i quali presuppongho essere introdotti in tal lingua) ponghino ogni studio che i fanciulli di questa tenera età ch'io tratto al presente, si assuefaccino a parlare e scrivere toscanamente. Avvertendogli prima quanto a la prosa che in questa lingua, non men che ne l'altre, a la sua perfettione tre cose concorrano; parole proprie, pure e soavi, e a i concetti proportionate, de l'elettion de le quali a bastanza ne tratta Aristotele nel terzo de la sua Rhetorica. Concorrovvi medesimamente buone misure de i numeri, e finalmente una certa conveniente dispositione e legatura di parole, la qual molti domandano compositione, e parimente in tal guisa intendo di domandarla.

Et è molto d'avvertire, che non poco differente è'l numero da la compositione; conciosiaché il

numero in un certo consumamento di tempo consiste, con tal misura determinato, che le orecchie de i giuditiosi, sentendo di clausula in clausula quasi un'harmonia di parole ben cominciata e ben finita, grandissimo diletto ne prendino.

Del qual numero, in vero difficilissima cosa è il dar regola particolar, essendo che finalmente col giuditioso orecchio bisogna accordarsi. Né Ciceron parimente, o Aristotel prima, e Platone, havendo fatto molte parole sopra ciò, ne seppon mai altrimenti al fine, che secondo il giuditio de l'orechie determinare.

Et è da credere, che se ne la lingua greca, e ne la latina, ne la quale ogni sillaba dal tempo è misurata, è difficil determinare cotai numeri; molto più difficil sarà ne la Toscana lingua, dove una sol sillaba per parola il tempo misura. Consiste dunque il numero da'l suono che resulta da i legami de le parole. Ma la compositione è molto diversa da questa, sendo che ella nel compor de le parole consistere debba, non per far suono o non suono, ma per far le clausule piane, chiare, e talmente partite, che i nomi co i verbi non aspramente ma secondo la natura sua, si congiunghino. Ciò è che nel preporre o posporre, si segua quasi l'ordine che la natura istessa ne detta; non allontanando molto il verbo da chi'l sostiene, ne facendo molte suspensioni in una sol clausula, le quali per necessità, da uno istesso capo non pendino. Nè parimente sien sì brevi i periodi, che il fiato di chi parla o chi legge, e consequentemente l'espertation di chi ode, paia che ad ogni passo, come dice Cicerone, inciampi e s'intrighi.

Appartiensi parimente a la compositione, che gli Epitheti non sieno di soverchio o vero improprij, o molto spessi, o gonfiati, come adiviene a molti che non essendo Toscani, si pensan di parlare Toscanamente, quando i Periodi loro (come ben se ne ride il divin Pietro Aretino) di Sollazevoli, di scellegianti, e d'altre così fatte parole mescolate tra quinci e quanchi, riempiano. In questa compositione fu il Boccaccio certamente miracoloso, ma alquanto manco soave nel numero. Il che nasceva da l'esser egli Toscan natio, essendo che i Toscani tirati da la proprietà de la lingua, così chiaramente e purgatamente disponghano, che il numero in ogni perfettion non procurano. Essendo commun difetto di tutti coloro, che ne la perfettion d'una cosa col giuditio abbagliati, de l'imperfettione non s'accorgan de l'altra. Onde ne nasce, che anchor oggi si vede che quei che Toscani non sonno, per avvertir più a l'osservan

za de la lingua Toscana, più numerosamente parlano e scrivono, che molti Toscani non fanno. Nondimeno ne la chiarezza, nata da la compositione, di gran lungi sono inferiori a i Toscani. E per questo, par che i componimenti di questi tali, sien sempre difficili e duri, e di gonfiati Epitheti pieni; non per altro sennò che essi non potendo arrivare a quella purità e dolcezza di compositione, si ingegnan con tali Epitheti e metafore impertinenti, in luogo di puntelli, di

sustentarsi, e medicando a contrario in maggiore error cascan di mano in mano. Ma ritornando al Boccaccio, certo è che quando egli familiarmente ragionò fu certamente divino, per essere sua propria la compositione, dove che quando egli al quanto più altamente ragionar volse, come ne la novella di Tancredi, e in quella di Tito, e de la Vedova; e più che in altro luogo nel principio de la Quarta giornata fu molto di se stesso minore, come quel che volendo uscir di quel che gli era proprio, da la sua divinità parimente partissi. Son dunque divinissime le sue Novelle, quanto a la compositione, ma quanto al numero potrieno di gran lungi esser migliori. Tornando dunque a proposito ricercandosi ad una bella prosa, oltra la scielta de le parole, ciascheduna anchora di queste parti, debban diligentemente i precettori avvertire, che i fanciulli non sol ne la compositione, ma nel numero anchor sian perfetti. E perché l'imitatione in questo come ne l'altre cose porge assai giovamento; quanto a la compositione non cerchin altronde esempio che dal Decameron del Boccaccio. Quanto al numero poi, bisogna che a sentire o legghier prose di color che buoni in ciò son tenuti, assuefacin l'orecchie di giorno in giorno. Ma per che agevolmente, non saprieno in quella età nel Boccaccio distinguere l'una di queste parti da l'altra; giudico che sia ben fatto che se gli ponghino in mano di quelle prose, che in ogni parte perfette sono.

E se in ciò debb'io dir quanto io giudichi, dico che fin qui non ho veduto quanto a questa stampata cosa, che intorno al Toscano stile, sommamente sia da lodare. Dico ben che alcune n'ho vedute, e tutto il giorno ne vegho compiutamente perfette; ancor che di pochi, come sarieno i nostri amicissimi, e a me molto cari, l'un Padovano et è il nobilissimo e eccellentissimo Filosofo e Oratore, M. Sperone Speroni, e l'altro de la bella Toscana, che è il dottissimo e virtuosissimo M. Marcantonio Cinuzi; e non manco parimente, lo ingeniosissimo M. Claudio Tolomei e alcuni altri quantunque pochissimi. Tra i quali porrei il nobilissimo M. Bartolomeo Carli de Piccolomini; se o ver la morte non havesse voluto, con torlo seco, così tosto la città nostra attristare; o vero almeno, i suoi componimenti, per honor di lui, e per giovamento di noi altri, ne fusse concesso che noi leggessemo qualche volta. De le prose dunque di questi tali è fin qui quanto a la prosa.

De i versi poi, non affermo quel che de i Latini di sopra affermai; anzi lodo che uno spirito nobile e bello, debbi fino ad un certo termin, ne la Poesia Toscana esercitarsi. E il termino sia questo, che non molto spesso, ma con qualche occasione occorrendo, sappia comporre un Sonetto, una Canzone, un'Ode, o alcune poche Stanze, che ne mostrin la vivezza de lo spirito che in sé possiede. Opere continue e perpetue in versi non lodo. Conciosiaché sol per un certo ornamento de l'homo, e accioché rinfrancandosi in tal guisa gli animi, stanchi da lo speculare e da l'operare, più vigorosamente a tai virtuose opre ritornin poi. In versi sciolti non bismo e

non lodo. Dico ben che l'anima è quella che dà polso a la Toscana Poesia, in luogo de i rithmi e misure, de i versi greci e latini. Le quai misure di breve e di longho, impossibile è che a tal poesia commodamente (come forte pensano alcuni) si adattin mai; conciosiaché non men scrivendo che ragionando, misuravan le sillabe i greci e i latini, come ben ne i suoi Elenchi e ne suoi Predicamenti dimostra Aristotele; e Platone anchora nel suo Cratilo l'accenna. De le regole particolari de i Toscan versi, non fa a mio proposito di ragionare; e massimamente, che ne le divine prose del dottissimo Bembo, e ne la Poetica di M. Berbardin Danielli, a bastanza se ne ragiona. Solamente dico, che giovando in tal cosa come ne l'altre l'imitatione, giudico che oltra il Petrarca, in questi tempi le rime del Bembo, del Molza, del Varchi, de lo Scacciato, di M. Giovanni de la Casa, e di M. Ugolin Martelli, e simili altri bellissimi ingegni, sien sommamente imitabili.

Concludendo adunque in questa materia, dico che i fanciulli da'l quinto al decimo anno, non men ne la Greca e Latina lingua, che ne la Toscana debbino esercitarsi. Assuefacendosi a la buona prosa in ciascheduna di quelle, e non si curando del verso, salvo che del verso Toscano, per le ragion dette di sopra. Tal che al decimo anno si trovino benissimo introdotti in queste lingue, e in quelle lettere che humane si domandano: acciò che a maggior cose, e più importanti, si possino applicar nel tempo che segue.

Cap. X. De le esercitationi corporali tra'l quinto al decimo anno.

HAVENDO io detto verso il principio di questo libro che i fanciulli dal quinto al decimo anno a tre cose debbano applicar l'animo, a la institution morale, a la litteral disciplina, e a qualche esercizio de la persona, per fare insieme il corpo più sano e più agile, e tor le menti da la pigrizia e da l'otio: resta che havendo fin qui de l'altre due ragionato, di questa terza alcune poche cose con brevità vi ragioni.

Dico dunque che per esser la fortezza una di quelle virtù Morali, che (come direm di sotto) la felicità de l'huomo si richiede: e essendo anchora a questa felicità la sanità del corpo non poco ornamento, quantunque non necessario: per l'aquisto di queste due cose, è ben fatto che i fanciulli, secondo che con gli anni, venghan crescendo le forze di mano in mano; così parimente in diverse esercitation corporali s'ingegnin di esercitarsi. Tra le quali esercitationi, in questa età da li cinque a li dieci anni, quando anchora le forze son deboli, giudico che il

correre, il saltare e la lotta assai si convenghino. Questo dico perché l'esercitationi che si debban'usare, non han da giovar solo a la sanità corporale (a che ogni sorte quasi di movimento giovarebbe), ma fa mestieri che a qualche altra operatione lodevole e virtuosa debbin giovamento recare. Il che dei detti esercitij adiviene; conciosiaché del corso, del salto, e de la lotta, spesse volte n'accade che con gran nostro giovamento ci accomodiamo. E ne la guerra principalmente: le quai guerre, per defension de la patria e de la fede, a l'huom felice n'accade di sostenere, dove la virtù de la Fortezza con gran gloria del forte si fa palese.

Habbin dunque cura i precettori che doppo'l tempo de gli studij, almeno un'ora la mattina, e alquanto la sera, i fanciulli in qualche luogho determinato dove egli sempre habbia l'ochio, in cotali esercitij si esercitino. Avvertendo sopra tutto, che in tai giochi non si ritrovin servi o schiavi, o altre persone vili, tra le quali non conversino i fanciulli in alcuna operatione.

E in tai giochi poi si propongha sempre alcun premio a colui che vincitor sarà sopra gli altri. Il che parimente si debba ne gli altri studij morali e litterali osservare. Conciosiaché non men la speranza del premio che la tema del gastigo, i generosi spiriti, e gli animi grandi commuove. Ma per essere assai a bastanza sopra la institutione dal quinto al decimo anno trattato, a gli anni che seguon trapassaremo.

FINE DEL SECONDO

LIBRO.

TERZO
DE LA INSTITUTIONE DE LA
Felice vita de l' homo nato nobile, e in Città libera.
Composta principalmente per la instruttione, del
Nobilissimo fanciullo ALESANDRO
Colombini, figlio de la bellissima Mad.
LAUDOMIA Forteguerri
al medesimo ALE
SANDRO.

Cap. 1. De la diffinitione e divisione de la Filosofia.

HAVENDO io fin qui (Alessandro Nobilissimo e amatissimo), quelli anni vostri che precedano al decimo anno instituiti, ho stimato che sia ben fatto, da l'honoratissima vostra madre, a voi stesso rivolgermi in quel che segue.

Conciosiaché, sì come l'homo in quei primi dieci anni, per la breve possanza in tal tempo de la ragione, e per la gran diletatione che come nuovo al mondo, prende di quel che per i sensi raccoglie, per il più quasi in guisa di fiera da gli affetti guidato si vivarebbe, se a voler suo e non per le persuasioni e minaccie d'altri si governasse; così da l'altra parte dovendo in quel tempo che segue poi, la ragione istessa tenere a freno il voler del senso in ogni sorte di disciplina, il proprio voler de l'homo molto più che le minaccie de i precettori e la forza di chi governa par che ne porgha di giovamento. Per questo dunque come v'ho detto, la prima institutione de i vostri primi dieci anni a la bellissima vostra madre, ne i due libri precedenti, mi son ingegnato di dimostrare: e per questa cagion medesima, ne la institutione di quel che segue a voi stesso rivolgerommi.

E prima a tutte l'altre cose, con voi mi rallegro che quella prima età, che ne l'homo in tutto da la custodia d'altri dipende habbia hauto in voi reggimento da così rara Donna, che Iddio grandissimo v'ha donata per madre. De la quale, sì come più bella altra Donna non si vedrà mai, così più prudente e più saggia, e più costumata e da ogni parte perfetta, tien per certo ogni buon giuditio che trovar non si possa.

Dico dunque seguendo il mio primo proponimento, che trovandovi homai al decimo anno arrivato, secondo che io pressuppongho in questa opra l'età vostra di mano in mano: e essendo ne le primarie tre lingue tant'oltre introdotto, che i greci Scrittori intendiate, e latinamente scriviate e parliate, non senza buona notitia de i miglior poeti e historici; tempo è

homai, per dovere a cose più alte e di maggior momento passare: di prepararsi in prima a poter l'honorata Filosofia con ogni sforzo abbracciare. Ma prima che qual'habbia da essere cotal preparatione vi dimostri, non sarà fuor di proposito, che con somma brevità questa Filosofia diffiniendo ne le sue parti finalmente distingua; mostrando qual di queste parti, secondo l'ordine de l'appararsi, apprender si debbi di mano in mano.

Non è altro dunque la Filosofia, secondo Platone, che una notitia di tutte le cose humane e divine;¹ o ver secondo Aristotele (come dice Ammonio) arte de l'arti, e scienza de le scienze. Conciosiaché la Filosofia, a tutte le arti e scienze, il principio ne dona. E cotai diffinitioni non sono diverse tra loro. Intorno a la division poi, quantunque fosse non fuor de la mente de i Greci Peripatetici si potesse la Filosofia in tre parti dividere, in Contemplativa, Prattica, e Instrumentaria; nondimeno più rettamente secondo i medesimi Greci, giudico che si debbi prendere la Instrumentaria, non come parte de la Filosofia, ma più tosto come mero instrumento di quella.

Dico adunque che si come tutte le cose in due maniere si ritrovano, conciosiaché alcune pendono da'l volere de l'homo, e altre non pendan da quello; così parimente la Filosofia che è notitia di tutte le cose, in due parti principalmente si divide, in Prattica e Speculativa, quella per la cognitione de l'humane operationi, e questa per la notitie di quel che senza il voler de l'homo sostentasi.

Ma quelle cose poi che dal humano voler non dependano, in tre maniere esser possano: conciosiaché alcune sono così sommerse ne la materia, che non sol per se stesse senza materia trovar non si possano; ma anchor da l'intelletto nostro (il qual molte cose può separar, che per se stesse non si dividono) non possano intendersi senza quella materia già mai. E queste son tutte le cose naturali. Sono alcune cose poi che spogliato in tutto d'ogni materia, e senza materia sono e senza quella intender si possano. E tai son le sustanze angeliche e separate; e più che altri esso Iddio. Altre cose finalmente son poi, che se ben ritrovar non si possan senza materia; nondimeno potiam noi col nostro intelletto da la materia spogliarle, e intenderle senza quella. Come son le cose mathematiche.

Onde nascie che la Filosofia contemplativa in tre parti si divide,² in Naturale, Divina, e Mathematica. Naturale in tutte le cose sommerse ne la materia; Divina rispetto a quelle sustanze angeliche, in tutto ignude di quella. Mathematiche poi rispetto a quelle cose, che

¹ La definizione è stata diffusa dal neoplatonico Aristocle, e tramandata attraverso compilazioni, così come la successiva definizione attribuita ad Aristotele.

² Tutta la successiva partizione è tratta da Aristotele, *Metafisica*, libro VI.

secondo l'essere sono in materia, ma per l'intelletto prive di quella apprendiamo. E così veniamo ad haver tre Filosofie contemplative, Naturale, Divina, e Mathematica.

De la Filosofia pratica poi, dovete sapere che sì come le operatione de l'homo che regular si possano da l'intellettiva parte de l'anima nostra, di due maniere si trovano, alcune intrinseche a l'operante, da le quai nasce la perfettion di chi opera. Alcuñ'altre son poi estrinseche da l'operante, da le qual ne segue la perfettion de le cose operate: così parimente fa di mestieri, che la Filosofia pratica si divida in due, in Attiva rispetto all'intrinseche operationi, e Fattiva a l'estrinseche. Dividesi poi la Fattiva in sette arti principali, che il volgo domanda Mechanice, e domandar si debbono sedentarie; de le quali non ho da ragionare, per non concorrer tali arti a la perfettion de l'homo, anzi più tosto a l'imperfettione.

Tornando dunque a la Filosofia attiva che ne resta, la quale intorno a quell'operationi humane, che o biasmo o lode meritar possan consiste, quella in tre parti divideremo; secondo che in tre modi può occorrerne all'homo d'operare. Conciosiaché o riguardando a la virtù propria di se stesso, o applicando questa virtù sua al governo e reggimento de la sua casa; o finalmente alle bisogne de la propria Republica e de i suoi cittadini applicandole, può le sue operationi indirizare. Per la qual cosa le tre parti de la Filosofia Attiva ne risultano, Etica, Iconomica, e Politica, dando ad una spetie il nome del genere suo, come più volte usa Aristotele.

Raccogliendo dunque le parti de la Filosofia, che al mio proponimento convenghano, diremo che tre parti de la contemplativa, cioè Naturale, Divina, e Mathematica, e tre parti de l'attiva, cioè Etica, Iconomica, e Politica, son quelle che a la perfettion de l'homo concorrano. Hor con qual'ordine apprender si debbin queste parti, e qual prima, e qual poi, qui di sotto ragionaremo; se alquanto prima de l'Instrumento per mezo del quale apprender si debbino, alcune poche cose diremo.

Cap. 2. De la Dialettica, Rhetorica, e Poetica in universale.

TRATTANDO (se ben mi ricordo) nel primo libro de le potenze de l'anima nostra, diremo che quella potenza che intelletto si chiama, tra le altre sue distintioni, si divide in due: in speculativo e Attivo.

I quali intelletti alhor domandar si possono, che questo di quegli habiti sia ripieno, per i quali le operationi humane, si regolino: e l'altro de la notitia de la cagion de le cose, adorno divenghi: conciosiaché per lo intelletto speculativo, debba l'homo intender la verità de le cose naturali e divine, havendo notitia di quai sien le vere cause di quelle. Ma per l'attivo intelletto

poi, debba cognoscere quai sieno le buone operationi, che a perfetto huomo si convenghino, acciò che secondo quelle operando felice al fin ne divengha. Essendo dunque tutto questo verissimo; e non potendosi senza gran difficoltà distinguer le vere cagion da molto reo, e'l vero da molto falso offuscato, fu necessario per l'acquisto de la perfettione de l'uno e l'altro intelletto, che si trovasse uno instrumento, per il quale si havesse più agevolmente che sia possibile a distinguere il ver dal falso, e buon dal reo. E questo Dialettica o ver Logica (che una medesima intendo al presente) domandarono. Laqual se in vero non è scienza,³ nondimeno, è modo e via di fare acquistar ogni scienza, non obligandosi né a questa, né a quella, anzi a tutte comunemente servendo. Laqual dialettica per il mezo di due prove, ch'ella per suoi instrumenti si fabrica, scopre il vero ne le scienze speculative, e'l buono ne l'Attive. E tai prove Sillogismo e induttion si domandano; questa cioè per i principi de le cose, e quello per le cose stesse che da quei pendano, adoperate.

Ma perché gran parte de gli homini tra'l volgho e tra quei che ne la rozezza de l'intelletto cresciuti sono, si consuma vivendo, co i quali nondimeno in mille negotij che occorrono fa di mestieri di conversare: e perché con simil genti saria vano il volere con ordinati Sillogismi palesar la proprietà de le cause per le quali una cosa operar si debbi o non si debbi, per essere il lor'intelletto non bastate a sostenere tanta luce; fu di mestieri di cercare per altra via di persuadere loro, o quel giusto o quell'honesto, o quell'utile, che n'occorresse. E questa fu la Rhetorica o vero arte del dire; per la quale con instrumento più accomodato a l'orecchie de gli ignoranti, come son quelli instrumenti che Enthimema e esempio, si chiamano, tra ragion probabili o men che probabili,⁴ commovendo, infiammando, placando, inasprendo, addolcendo e simili, si habbia a cercar di persuadere altrui quel che di giorno in giorno n'occorre.

E similissima a quella fu la Poetica (o prima o poi che trovata fusse tra gli homini, quantunque forse più antiqua stimar si debbi), la quale per il mezo del diletto nato da l'imitatione (la quale imitatione è fondamento de la poesia, et è per molte ragioni, naturalmente dilettevolissima a gli homini), fatto maggiore da la dolcezza de i rithmi e misure; aggiuntovi ancora la piacevolezza de le Favole come coperta di quel che utilissimo

³ Piccolomini riprende l'accezione aristotelica di dialettica come strumento della *doxa*; tuttavia, poco dopo, sostenendo che la dialettica "scopre il vero ne le scienze speculative", pare accogliere anche l'accezione platonica e neoplatonica di dialettica come ricerca ascendente del vero, applicandola alle scienze speculative e riservando la dialettica aristotelica a quelle attive, oggetto del presente trattato.

⁴ Traendo la struttura dalla definizione aristotelica fornita nella *Rhetorica*, Piccolomini sottolinea e rafforza lo scopo specificamente politico di tale disciplina, che dimostra ragioni probabili, ma anche "improbabili".

dentro a quelle s'asconde: habbia a far bere al volgo quelle medicine de l'animo, che per essere in superficie amare, senza tal coperta di questo mèle, difficil sarrebe che si havessero.⁵ Habbiam dunque tre instrumenti, assai simili intra di loro, Dialettica, Rhetorica, e Poetica, l'uno per veramente distinguere il ver dal falso, e'l buon da'l reo, e far in tal guisa forza a l'intelletto. Il secondo per dimostrare il giusto, l'utile e l'honesto, e commuovere a torlo. Il terzo poi per il render gli homini migliori, con un certo utilissimo inganno; tal che quasi essi stessi non sen'accorghino. De i quali instrumenti tratteremo più di sotto.

Cap. 3. De l'ordine de le scientie, quanto a l'apprendersi prima o poi.

RESTA che de l'ordine di queste scienze, tra loro, alcune cose si dica, rispetto a noi che imparar le doviamo; ciò è qual prima apprendere si debbi, e qual poi. E non senza causa ho detto rispetto a noi; però che rispetto a la natura non si dubita punto. Né mi è nascosto quanto diversamente si parli tra i dotti di cotal'ordine: le quai diversità, per cagion d'esser breve, lasciando da parte, quanto io ne giudichi ragionarovvi.

Prima a tutte l'altre cose non è da dubitare, né alcun è che ne dubiti, che innanzi a tutte le parti de la Filosofia si debbi apprendere la Dialettica; conciosiaché mai non si potranno ottenere le scienze, se prima lo instrumento e la chiave da ottenerle non si possiede. De la Rhetorica parimente non son molti che dubitino, che o insieme con la Dialettica, o appresso di quella, non si debbi acquistare per esser (come dice Aristo. nel proemio de a Rhetorica) seguace di quella. Ben'è vero che non son mancati alcuni, che voglian che la Rhetorica innanzi a le scienze naturali, e morali, prender non si possa già mai, conciosiaché non può essere un vero Oratore, se non possiede bene quai sieno le opere virtuose, quali i governi de la republica; come si cagioni l'Ira, la pietà, l'amor, la speranza, e altri molti affetti, secondo i quali fa di mestieri di dispor gli ascoltanti. Le quai cose da'l fonte de la Filosofia naturale e morale, bisogna prima d'attingere. Per la risposta di questo e di molti altri dubij, che intorno a l'ordine de le scienze nascer potrien più di sotto, non voglio mancar prima di dirvi, che per esser tutte le scienze e altre facultà da impararsi, insieme in un certo modo meschiate,⁶ tal che l'una ha di bisogno alcuna volta de l'altra; non è maraviglia che perfettamente non si possa haver l'una che l'altra non s'habbia: tal che quantunque una al giuditio di tutti sia prima,

⁵ Celebre immagine lucreziana (*De Rer. Nat.* I, 921 sgg.), ripresa e immortalata in versi, cinquant'anni dopo l'opera del Piccolomini, da Tasso nella *Gerusalemme Liberata* (I, 3).

⁶ La struttura ascensionale del Trivio e Quadrivio prima medievale e poi umanistico, dalla Grammatica alle Arti maggiori, lascia il posto alla disinvolta interdisciplinarietà necessaria alla formazione politica e civile dell'uomo "nato nobile" nel turbolento contesto delle corti italiane del Cinquecento.

nondimeno quando si saranno apprese quelle anchor che le seguano, quella prima parimente, quantunque innanzi appresa fusse, nondimeno più perfetta diventaranne: come di ciò potrei mille esempi assegnarne.

Onde nascie, che quelle scienze, che prima si prendano, in qualche parte essendo imperfette, fa di mestier che per la lor perfettione, aspettino l'acquisto de l'altre. Per la qual cosa, per il miglior rimedio di questa mancanza, è necessario che quelle prima si prendino de le scienze le quali han manco bisogno de la presuppositione de la notitia de l'altre. Non è dunque maraviglia che qual si voglia anteposta scienza, possa mostrarsi che di qualche altra ha bisogno. E per questo coloro che alcun'ordine di quelle reprendano, debban mostrare che quella che prima è posta, più habbia mestier di quella che le segue; che per il contrario questa non ha di quella. Hor tornando a proposito, dico che ben'è vero, che uno non sarà perfetto Oratore se non harà prima la cognition de le scienze naturali e morali. Nondimeno è convenevol cosa che almanco l'arte de l'Oratore, cioè la stessa Rhetorica, tosto si apprenda.

Accioché per haver questa arte gran bisogno di esercitatione possa chi la prende esercitandosi in essa, ogni giorno poi secondo l'aquisto di nuove scienze verrebbe a farsi Oratore vicino al fin de la vita; quando più tosto secondo Aristotele, debba omai de le passate fatiche, in qualche parte posarsi. E quanto ho detto de la Rhetorica, affermo dela Poetica; confessando, che nissun può essere buon Poeta, che non sia d'ogni scienza ripieno. Solo questo vi aggiungo poi, che quantunque s'habbia tosto da prendere i precetti de la Poesia, nondimeno non ha l'huomo in quella da esercitarsi, sennò ne la lingua propria natia; e in quella modestamente, più per recreation de l'animo che per haversene a servire a quello per cui fu al principio la Poesia introdotta.⁷ Conciosiaché per molte occasioni, e massimamente per la nostra divina leggie, è mancata la necessità di cotai coverte di favole, e simili altre avvertenze Poetiche. Et è rimasta solo per mera diletatione, come forse al suo luogo diremo. Concluder dunque potiamo, che la Dialettia, la Rhetorica, e la Poetica, debbin'essere quelle facultà, che innanzi a le parti de la Filosofia prender si debbano.

Cap. 4. De l'ordine de le parti de la Filosofia, quanto a l'apprendersi prima o poi.

⁷ L'avvento del cristianesimo riduce, secondo Piccolomini, la poesia a strumento decorativo, essendo il suo originale valore conoscitivo e sapienziale totalmente assorbito dalla parola evangelica.

DE L'ORDIN de l'apprendere de le parti de la Filosofia, fuggendo ogni disputatione che in tal materia si soglia fare, dico brevemente che senz'alcun contrasto le Mathematiche precedan'a tutte; però che han bisogno d'esperienza, come le naturali, e le morali; che per haver d'esperienza mestieri, i fanciulli che poco esperti si trovano, apprendan difficilmente. Ma le Mathematiche, per non passar più oltre che la immaginazione, e per essere i fanciulli bene immaginativi, son da quelli agevolmente imparate.

Appresso a queste molti vogliono, che innanzi a le morali, seguino le naturali: si come par che voglia Averroé, nel primo de l'anima: e Aristotele istesso par che l'accenni ne l'Etica; mostrando in quei libri, di presuppor la notitia di alcune cose de la natura. Altri poi, con altre authorità e ragioni, vogliono che le Morali scienze a le Naturali precedino. Il qual contrasto facilmente discior si puote. Conciosiaché, com'ho detto di sopra, per esser le scienze, così tra lor collegate, che par che l'una l'altra ne presuppongha; doviam dire quelle prima s'apprendono, che manco di quelle che seguano ben di mestieri. Onde quantunque sia vero, che le scienze naturali, come dice Averroé nel prohemio de la Fisica, rechin giovamento a le morali quanto al dominar de gli affetti; oltra che ne donan la cognitione de le potenze de l'anima, de le quali ha di bisogno il morale: nondimeno, molto più importa che s'apprendin tosto (anchor che non così perfettamente) innanzi che gli anni multiplichino, e di poi per la notitia de le naturali scienze, venghino a farsi in tutto perfette: ché per il contrario, apprese che fusser le naturali e per questo havuta la cognitine de le potenze de l'anima, difficilissimo fusse poi, o forse impossibile ne gli anni virili, attendere a l'aquisto de le morali alhora che faria di bisogno di operare secondo tali scienze.

E a quel che dicono che le naturali rendano soggiugati gli affetti: dico che per la institutione che ho già fin da le fascie monstrata di sopra, ne può de lungi haver renduto l'appetito assai servo de la ragione. Conciosiaché le operation simili a le virtuose, le quali, o per persuasioni, o per minaccie, o con quanta si voglia fatica frequentemente si fanno, son quelle che generan la virtù, donde poi le operationi veramente virtuose ne nascano. Né è tanto necessario saper minutamente quanto occorre intorno a le potenze de l'anima che non sia di soverchio bastante il sapere in un certo modo in universale, in quella guisa che ne tratta Aristotel ne l'Etica.

E se ben Aristotele e Averroé par che accennino che le Natural debbin precedere, per porgersi da quelle utile a le morali; dico che ben'è vero che per haver perfetta cognition d'esse morali, possan giovare le Naturali; e non sol queste, ma le divine parimente per esser (com'ho detto) le scienze tra lor collegate. E che sia'l vero, che non è necessaria la cognitione de le scienze naturali per l'aquisto de le morali; di qui si può chiaramente vedere, che se ciò fusse. ne

seguiria che solamente coloro, che d'ogni scienza fosser pieni, potessero operar virtuosamente, il che è il fin del morale; onde le donne, e tanti altri che tali scienze non apprendano, rimarrien nel vizio rinvolti. Il che non è da dire.

Però che se ben non può uno esser felice, se non è dotato de le scienze speculative; non dimeno può al manco in qualche parte a tal felicità appressarsi colui parimente, che in tutto di tale scienze non sia compiutamente perfetto. Onde de la perfettion de le donne, dice Aristotele, che quella città ne la quale le donne non sien virtuose, manca del mezo de la felicità.

Concluderemo adunque, che le morali scienze a le naturali precedino secondo l'ordine de l'appararsi. Di queste morali poi che sono Etica, Iconomica, e Politica non è dubio alcuno, che l'Etica in tal'ordine, tutte l'altre precede; si come gli homini particolari secondo le lor repubbliche, e le lor case precedano. Senza che per esser l'Etica quasi radice de le due altre, ne seguiria che se imparasse prima o la Iconomica, o la Politica, bisognaria che le medesime cose, in più luoghi spesse volte si replicassero. Precede dunque l'Etica a l'altre due; a cui l'Iconomica, e finalmente la Politica segue; come è manifesto per il processo d'Arsitotele ne i suoi libri morali.

Resta adunque che tra le naturali scienze e le Divine, senza alcun contrasto le Naturali sien quelle, che apprendere si debbano; acciò che finalmente le Divine, come qualche parte debolmente in questa vita manifestandosegli, faccino più calde le sue virtuose operationi: ne le quali la perfettion in questa vita possibile, solamente contiensi: onde poi per il mezo di cotali operationi si possa aquistar quell'ultima felicità contemplativa che in miglior patria che questa abbasso non è, ci è serbata. E fin qui basti quanto a l'ordine de le scienze, intorno a l'apprendersi o prima o dappoi.

Cap. 5. Di alcune avvertenze necessarie.

HAVENDO io fin qui (Alessandro amatissimo) quanto ne convenia ragionato intorno a la diffinitione, e divisione de la Filosofia e de le parti di quella, e de l'ordine parimente tra loro. Resta che tornando a l'institution vostra, di quelli anni vostri che seguano al decimo anno, ragioni: e prima fino al quartodecimo; acciò che di età in età più distintamente proceda. Né vo' già lasciare indietro che in prima io vi avvertisca, che tutto quel che havete ne gli anni a dietro, per la institution che io v'ho data di sopra, saputo;

non dovete in tutto tralasciando scordarvi. Conciosiaché poco giovarebbe l'aquisto d'alcuna cosa, se la conservation di quella si dispregzasse.

Prima dunque ad ogni altra cosa non vi si scordi, che e in questa età e in qual si voglia che venir debbi con gli anni vostri, nissuna honorata esercitatione, o speculatione, punto mai d'ornamento, e giovamento vi giovarebbe, se Iddio grandissimo da'l qual dipende ogni bene, fusse da la mente vostra lontano. Laonde con ogni diligenza, dovete sempre far sì che mai non passi giorno, che al meno una breve parte di quello, in ricorrere a Dio col pensiero non consumiate; ringratiandolo di quei benefitij che clemente vi ha dati; e pregandolo che per l'avenire, s'egli è il vostro meglio, segua di darvene. E ho detto se glie'l vostro meglio, però che mai non si debba assolutamente cosa alcuna da Dio domandare; essendo che per non saper noi, quel che più giovamento ne porga; potremo spesse volte una cosa dannosa per una giovevole domandare. E per questo sempre si debba porger prieghi a dio, secondo che ne insegna Platone nel suo secondo Alcibiade.

Questo dunque non vi si scordi Alessandro; perché senza'l timor di dio, ogn'altra virtù e scienza, e buona fortuna, umana si può chiamare: e con questo ogn'altro bene prende vigore. Appresso a questo, tutto quel che io di sopra ne i primi anni vostri n'ho detto intorno al virtuosamente operare, parimente vi affermo in questi anni che seguano. Perciò che né per cangiar di volto o rivolger d'anni hanno mai da farsi men calde l'operation virtuose; anzi sempre debban con ogni studio scaldarsi, fin che al fine generandosi l'habito de la virtù, quasi poi per natura, non sol senza fatica, ma con diletto, s'operi secondo quelle.⁸

Finalmente non voglio anchor mancar d'avertirvi, che quelle lingue che fin qui secondo la data institutione apprese n'harete, e quello stile così latino, come Toscano, che harete acquistato, v'ingegniate di conservarvi. Il che potrete far facilmente, se alcuna volta scrivendo ad alcun'amico, o adhor col vostro precettor ragionando, procurarete d'esercitarvi. Conciosiaché se ben d'età in età vi distinguo qual favella, e quale scienza apprender doviare; nondimeno per il nuovo acquisto de l'una, non si debba in tutto l'altra lasciare; anzi per il mezo de l'esercitio, ha sempre, quanto si può, da mantenersi quel che una volta si prende.

Cap. 6. Dove si propone la institutione da l'anno decimo al quartodecimo.

⁸ Piccolomini torna ad attingere all'*Etica Nicomachea* (libro II, 1103b), sottolineando il rapporto di dipendenza della virtù dall'abitudine.

PER la institutione dunque de i quatro anni da'l decimo al quartodecimo, in tre cose debb'io ragionare; l'una quanto a le facultà litterali, la seconda intorno a l'esercitatione de la Musica, e la terza finalmente sopra quelle esercitationi che per la sanità corporale, e buona dispositione de la persona, si debba osservare in una certa parte del giorno.

Quanto a la prima, secondo la determinatione detta di sopra dico che non potendo l'homo, per la imperfetion sua cagionata da la materia in cui egli è sepolto, apprendere la verità de le cose naturali, Mathematiche, e Divine, e la bontà de l'humane operationi - da le quali due cose⁹ dipende la sua felicità -, senza l'istrumento che Logica, o ver Dialettica si domanda (che per hora non fo distinctione tra loro); né potendo altrui persuadere l'honesto, l'utile, e'l giusto - da le quali persuasioni, in buona parte dipende la salute de la Republica - senza quello istrumento che Rhetorica, o vero arte del dire domandiamo: di qui è che innanzi a l'aquisto di qual si voglia parte de la Filosofia, fa di mestieri che di cotali istrumenti vi provvediate. Laonde, per tal provvedimento, giudico che i quatro anni vostri da'l decimo al quartodecimo si disegnino.

Son dunque le facultà rationali, quelle che prima a le reali, voglio io che prendiate:¹⁰ e massimamente la Dialettica e la Rhetorica, peroché de la Poetica quel che io ne giudichi doppo queste due dirò poi. E se ben la Dialettica e la Rhetorica par che ne la maggior parte de gli homini senza altre discipline si trovino: conciosiaché molti per natura, e molti altri per una certa imitatione, senza altra arte, rendan quasi sillogizzando ragione di quel che dicano, e persuadono altrui quel che vogliano, come si vede di molti homini di villa, che senza saper che sillogizzino, o usino inductione o essemplio, usan parlando l'una e l'altra di queste cose: nondimeno, non per questo (come ben dice Aristotele nel prohemio de la sua Rhetorica) dovian dire che tai facultà sotto i precetti de l'arte non si ristrenghino: essendo che chiaramente si vede, che si può osservare e avvertire per qual ragione alcun meglio de l'altro persuade, e dimostri il suo concetto. La qual'avvertenza non è altro che offitio de l'arte. Concludendo dunque per cosa certa, che cotai facultà rationali arti chiamar si debbino; e che se ben da la natura hebber principio e crescimento da l'uso, nondimeno da l'osservanza poi, riducendo il tutto a precetti, arti finalmente divennero. E vogliano molti che Aristotele fusse quello che il sillogizzare, dove che innanzi a lui senza arte facevasi, in arte al fin riducesse;

⁹ Le "cose naturali", ovvero quelle indipendenti dalla volontà umana, e le "humane operationi".

¹⁰ "Gli strumenti della conoscenza vanno appresi prima della conoscenza vera e propria". Considerando tuttavia il forte valore politico e applicativo che Piccolomini (come prima di lui l'umanesimo toscano tre-quattrocentesco e dopo di lui i Gesuiti) attribuisce all'arte della retorica e della dialettica, l'avvertenza può essere letta come segue: "Gli strumenti della prudenza mondana, necessari, vanno appresi prima della conoscenza filosofica, desiderabile ma facoltativa".

come in vero par che gli affermi nel fin delli Elenchi.¹¹ De la facultà poi del dire, se ben non fu egli quel che in arte la riducesse, nondimeno meglio che alcun'altro ne ragionò. Cominciando adunque da la Dialettica, in tal guisa poche cose ne parleremo.

Cap. 7. De la Logica o ver Dialettica.

LO STUDIO che a gli esercitij de le littere dar dovete ogni giorno, non tutto continuo, ma in due parti giudico che si dividi; sì perché senza qualche recreation d'animo, la mente, per dipendere ne la sua cognitione da instrumento corporeo, si stancarebbe: sì ancora, acciò che più commodamente si possa in due sorti di facultà in una età medesima applicar l'animo. Onde questi quatro anni dal decimo al quattordicesimo, giudico che insieme ne la Logica, o ver Dialettica (che come ho detto, per una medesima cosa intendo al presente), e ne la Rhetorica consumiate. E maggiormente che per essere l'una di queste facultà seguace de l'altra, insieme giovamento si porgeranno. E dico che io intendo Dialettica e Logica per hora, per un'istessa cosa; però che non mi è nascosto che mai ho trovato che Aristo. pigli la Dialettica, sennò per quel scrive ne la Topica; né quel che gli ne tratta prima, trovo che gli proprio nome gli dia, onde li antiqui suoi interpreti organo lo domandano.

Nondimeno, quanto al mio proposito, non m'importa di separar questi nomi. Quanto dunque a la Logica prima, guardate con tutto l'animo di non spendere il tempo dietro a le inutili e vane minutezze e questioncelle, quai son quelle di Hentisbero, del Tartaretto,¹² e simili altri terministi; i quali vi offuscarien la mente di sorte, che quanto più volte col tempo passasse, tanto sempre manco dotto e risoluto ne diverreste. Laonde molte volte mi vien pietà, di coloro, che ne l'età pochi anni a dietro a la nostra, nelli studij de le littere si esercitavano. Conciosiaché tutto'l giorno dietro a vilissimi quesiti caminando, da la verità più sempre si dipartivano; a la quale per proprie strade, e non per remote fa di mestieri che venghin coloro, che non il vero per dubitare e contendere; ma il dubitare per il vero si insegnan di guadagnare. Per la qual cosa, altrettanto si haran da lodare de la Fortuna coloro che a questa età ne succedono, de i quali sète un voi Alessandro, noto in tempo che le buone lettere, e principalmente di Logica, e Filosofia, sono in buona parte a luce venute, e tutta via più ne venghano. Conciosiaché havendo pur cominciato a conoscer gli homini, che per sapere e esser

¹¹ Gli Elenchi sofistici, opera conclusiva dell'Organon.

¹² William Heytesbury e Pierre Tartaret, celebri autori di trattati di logica e a loro volta commentatori di Aristotele, qui portati a esemplificazione della cultura medievale e "pre-cortigiana" della logica non finalizzata all'argomentazione utile.

buoni, e non per contendere, e parer di saper e di esser buoni, si debbono spender quei pochi anni che si han da vivere. E avvertendo che per essere a noi fin qui venute le scienze da'l fonte de la Sapienza de i Greci, e massimamente da Aristotele e da Platone, è necessario che coloro che più vicini ad essi gli scritti loro commentarono, molto più si accostino al vero sentimento di quelli che questi altri fatto non hanno, i quali lontano da'l porto, tra li scogli de i dubij smarriti, han pieni le carte di confusione, fatta poi ogni giorno più dal'ambition de i frati maggiore; hanno per tai ragioni a gli antiqui e buoni scrittori, cominciato ad applicar l'animo. Laonde in poco tempo han fatto frutto maraviglioso: conciosiaché mai non si potria dire, quanto importi in qual si voglia studio, seguir la strada di chi direttamente insegna.¹³ Per la qual via in brevissimo spatio di tempo a quel fin si puote arrivare, da'l qual per altre vie è forza sempre d'allontanarsi.

L'ordin dunque a la disposition de gli studij, insieme co i resoluti scrittori, e buon' precettori, son quelli che tosto quel che si cerca ne fanno acquistare. Tutte queste cose considerando io, vi conforto a seguir la buona strada de le scienze; ingegnandovi in prima di apprenderle da ottimo precettore, al qual voglio io che doniate integrissima fede. Appresso a questo giudico che sia ben fatto che non di molti libri studiando vi carichiate; anzi tra tutti, alcuni pochi i migliori abbracciate. Da che due utilità nasceranno: l'una che di tante diverse opinioni e questioni, non aggraverete e confondarete la mente, essendo che il vero in poche cose consiste. L'altra è che studiando pochi libri e buoni, quelli più volte da'l principio al fine rileggendo familiarissimi vi farete. Da che molto più resoluti ne la verità de le cose verrete, che non fareste leggendone molti una sol volta, quando ben fossero in parte buoni: conciosiaché l'età nostra, per essere un soffio, fa di bisogno di considerare bene in che cosa pur si spenda una sol'ora; la qual se mal si spende, non ne giova il pentirsene, per essere il tempo irretornabile.

Per venir dunque al proposito nostro de la Logica, giudico che in solo Aristotele cerchiate principalmente di affatigarvi; havendo chi non a pompa, ma puramente e dottamente, secondo i commenti de i Greci, a viva voce l'esponga: i quai Commentatori, ancor voi con diligenza vedrete. E perché questa facultà intende principalmente di fabricare un instrumento da far distinguere il ver dal falso, che è sillogismo, il quale appresso di propositioni, e lontano di dittioni e parole, si compone; e si divide in tre sorti di sillogismi, Demonstrativo, Dialettico e Sofistico. Per questo fu forza ad Aristotele in altrettante parti divider la Logica:¹⁴ ne i

¹³ Appassionato elogio del rinnovamento umanistico delle discipline del Trivio sulla base dei testi originali.

¹⁴ Piccolomini espone la tradizionale suddivisione dell'Organon in *Categorie*, *Dell'interpretazione*, *Analitici primi (Analytica Priora)*, *Analitici secondi (Analytica Posteriora)*, *Topica*, *Elenchi Sofistici*.

Predicamenti per l'aquisto de le ditioni e parole; o ver cose semplici; nel libro de l'interpretatione per le propositioni; ne la Priora per il sillogismo in commune; ne la Posteriora per il demonstrativo; ne la Topica per il dialettico; è finalmente nelli Elenchi per il sofistico. Conciosiaché si come al medico fa di mestieri d'haver notitia de i veneni, non per usargli, ma per fuggirgli; così anchora il sillogismo tentativo ci è di bisogno, acciò che cognoscendo, schivar lo potiamo.

Dunque io giudico, che le cinque voci di Porfirio, i Predicamenti d'Aristotele, il libro de l'interpretatione, la Priora, la Posteriora, la Topica e gli Elenchi, diligentemente e con somma avvertenza studiate: con pochi interpreti, como sarieno, Alessandro, Themistio, Filopono, Ammonio, Simplicio, e se alcun latin volete Boetio; e ciò fate non sol'una volta, ma quatro e sei, come bene in questi quatro anni potrete fare; procacciando d'haver la sentenza d'Aristotele, secondo la esposizione di quei che io v'ho detti, familiarissima ne la mente, acciò che armato di tal corazza i termini del Tartaretto e le confuse question de i frati¹⁵ punto contra di voi non possan già mai; essendo atto il lume del vero a offuscare ogni bugia.

E questo è quanto mi occorre intorno a la Logica: avvertendovi solo, che in tal facultà per consistere in cose rationali, la memoria vien labile; e d'esercitatione con viva voce a tutte l'hore ha di bisogno, per fin che fatta saldissima, tanto di giovamento ne porterà che saria maraviglia a pensarlo. Conciosiaché, oltre a l'essere chiave de le scienze, ella rende poi in ogni atto e pensiero l'homo acuto, desto, e accorto; aguzando l'ingegno, e limando il giuditio oltre modo.

Cap. 8. De la Rhetorica.

HAVENDO noi risoluto, che di quel tempo che a le lettere è destinato, una parte del giorno in questi quatro anni a la Logica dedichiate; resta che l'altra parte a la rhetorica concediate; la quale è seguace di quella parte de la Logica, che dando il nome del genere a la spetie, Dialettica si domanda. Questa Rhetorica, oltre che a l'homo porge grande ornamento, è parimente molto necessaria e utile a coloro che non per sé soli, ma per i parenti, per gli amici, e per la republica nati sono;¹⁶ com'al suo luogo dichiararemo.

Per la qual cosa v'esorto che intentamente l'animo v'applichiate. E quantunque molti buoni scrittori sieno stati che di tal'arte han trattato, come Hermogene, Cicerone, Quintiliano e molti

¹⁵ Continua il sarcasmo verso i commentatori medievali e la Scolastica, peraltro luogo comune dell'umanesimo cortigiano.

¹⁶ Ovvero per l'"huomo nato nobile" e quindi dotato di responsabilità civili e politiche.

altri; e Cicerone fra gli altri, molto diligentemente in tal materia habbia scritto, e più che in altro luogo, al mio giuditio, ne le partitioni Oratorie, dove assai resolutamente, e distintamente mi par che ne scriva: nondimeno per non uscir de la regola che per ogni facultà vi ho già data, et è che non molti scrittori studiar si debbino, ma pochi e buoni: vorrei che in questa facultà vi faceste specialmente familiare Aristotele, e Platone; ma Aristotele principalmente; il quale di gran lungi, più che alcun'altro illustrolla.¹⁷ E per che pochissimi commentatori di tai libri si trovano, e nissun Greco e antiquo, salvo che alcuni Scholij greci di non cognosciuto scrittore, il quale sol le parole esponendo, in quelle non anchora in tutto mi piace: è molto necessario per questo, che da persona dotta in viva voce cerchiate che esposti vi sieno. Quantunque io spero che tosto verrà a luce, intorno a ciò, una dottissima interpretatione; composta da'l dottissimo e eccellentissimo M. Daniel Barbaro, Clarissimo Patritio Veneto¹⁸; homo al giuditio d'ogni dotto, litteratissimo, qual'amo molto e osservo. Egli dunque ha commentata la Rhetorica d'Aristotele secondo che egli proprio m'ha detto: né dubito che per esser'egli humanissimo voglia negare a tanti che di ciò lo preghano, di mandarla in luce tra breve tempo. Il che se gli accade, vi esorto a non veder sopra a tal libro, altra interpretatione che la sua.

Da Aristotele adunque, come da vero fonte, cercate d'attinger l'arte del dire; il qual molto meglio de gli altri ha distintamente di questo in tre libri parlato. Conciosiaché considerando egli, che quantunque non dovessero gli Oratori cercar di persuadere con altre persuasioni che con quelle, che ne la cosa stessa intrinseche sono: conciosiaché l'offitio de l'Oratore è di mostrare se la cosa sia o non sia, non attribuendosi l'offitio de l'ascoltante, che è di conoscere s'ella è piccola o grande, o giusta, o non giusta: nondimeno, di persuadere anchor s'ingegnan la maggior parte de gli Oratori con persuasioni fuor de la cosa stessa pendenti: per questo primamente nel primo libro di quelle persuasioni intrinseche e necessarie, che con l'instrumento de l'Enthimema e de l'esempio, debba osservar l'Oratore, lungamente ragiona; insgnando di trovar gli argomenti, e assegnando i luoghi di quelli, in qual si voglia sorte di causa: quantunque appresso di esso Aristotele, la causa deliberativa sia a la dimostrativa e Giudiciale superiore. Nel secondo libro poi, de le persuasioni che son fuor de la cosa insegna i precetti; non solo rispetto a gli ascoltanti, mostrando come commuover si debbino, placandogli, addolcendogli, inasprendogli, o in altro modo alterandogli, secondo che la causa

¹⁷ L'interesse particolare del Piccolomini per la Retorica aristotelica è testimoniato si adai molti prelievi presenti nell'*Institutione*, sia dalla sua successiva opera di volgarizzamento (quattro edizioni tra il 1565 e il 1572) e parafrasi dell'opera.

¹⁸ Il commento di Daniele Barbaro alla traduzione latina della *Rhetorica* realizzata da suo zio Ermolao Barbaro uscì effettivamente a Venezia nel 1544.

ricerca: ma anchor rispetto a colui che dice, insegnando con che arte habbia a render se stesso degno di fede, e possa la benivolenza de gli oditori, e la buona opinione di sé proprio aquistarsi. Nel terzo libro finalmente de la costruzione de l'oratione, e de le parti di quella, e in somma, de l'elocutione e esortation di parole e numerosa misura di quelle, con gran dottrina scrivendo, i precetti con bel modo ne insegna.

Bellissima appresso a questa Rhetorica, è parimente quella, che scrisse il medesimo Aristotele al grande Alessandro. Molto utile anchor sarien quelle cose, che in tal proposito per i suoi Dialoghi ha sparse Platone: ma più che in altro luogo, nel Gorgia, nel Fedro, e nel secondo de la Republica. Avvertendovi che si come in tutte l'altre materie, di che tratta Platone; così in questa parimente, bisogna esser molto diligente per mettere insieme le cose sue. Conciosiaché egli per via molto lontana da quella d'Aristotele, per interrogationi, divisioni e inductioni, va in questa e in quella parte de i suoi Dialoghi, hor questa bella cosa, e hor quella lasciando. Tal che non senza infinita avvertenza, non una o due volte fa di mestieri di leggere i suoi Dialoghi, ma molte e molte; sforzandosi di radunar insieme, tutto quel che in una stessa materia ne insegna: e tai cose raccolte insieme, se ben si considerano e ordinano in fra di loro, partoriran dottrina maravigliosa.

Per la qual cosa, vedete di mettere insieme tutto quel che de la Rhetorica in quei luoghi che io v'ho di sopra allegati, ritrovarete; e ordinandole insieme, vi prometto che grandissimo lume in tal cosa vi porgeranno. Appresa che harete l'arte del dire e che vi harete fatto familiarissimo quanto Platone e Aristotel ne insegni, insieme con alcune cose da Cicerone avvertite, e massimamente ne le partitioni Oratorie, vi fa di mestieri (come anchor de la Logica ho detto) spesse volte d'esercitarvi, con far qualche oratione in finta causa; e alcuna volta di recitarle, per rispetto de la pronuntia; la quale, secondo il detto di Demosthene ne le cose Oratorie, è regina del tutto.

Cap. 9. De la Poetica.

DE LA Poetica, che è la terza de le facultà rationali, restaria da trattare. Ma (come di sopra ho detto più volte) v'affermo hora che io non mi curo, che molto ne l'esercitation poetiche v'affatighiate. Per essere ne i tempi nostri mancata quella necessità di persuadere le cose utilissime con la coverta di favole, e col dolce de i ritmi e de i numeri: volendo la nostra Divina leggie che apertamente i precetti di quella a tutti si

predichino e si chiarischino; per depender la salute nostra, più da la propria volontà, che da'l fatto o non fatto:¹⁹ dove che al tempo che i Greci prima fiorivano, e i Latin poi, forse il contrario accascava.

Mancata è dunque in buona parte, l'occasion de i Poeti; tal che solamente n'è restata la Poesia, per non so che diletto e recreation d'animo. Per la qual cosa, l'esercitio poetico o in Greca lingua o in Latina, non giovando per più ragioni (ch'io di sopra v'ho detto, quando de le lingue trattai) a questa recreation che io dico, giudico che da voi quanto al comporre in tutto si escluda: e solo in qualche particella ne la Toscana lingua rimangha.

Conciosiaché almeno a la recreation de la mente alcuna volta affannata, potria giovarvi, dove che in altra lingua nol potria fare; per essere appresso di noi perduta quella dolcezza, che i versi latini, e greci portavano; come quella, che con la proprietà de la lingua, e con l'uso di giorno in giorno, si nasce e si perde: come più che in altro si può cognoscere ne i versi greci, e massimamente in quella sorte, che usavano ne i Chori de le Comedie, e Tragedie: conciosiaché difficilissima cosa sarebbe anchora de i versi di Terentio, di Plauto, e di Seneca. E di qui nasce che li scritti di coloro che de la Poesia han trattato son giudicati difficilissimi, e quasi inintelligibili; come poniam caso, è la Poetica d'Aristotele; che nissun fino a questi tempi (che io sappia) è stato che habbia hauto ardire, di dichiararla già mai.²⁰

Il che non è maraviglia; però che (com'ho detto) intende il Poeta di dilettere, e nascendo il diletto da alcune spetiali proprietà de la lingua, che con quella nascono e muoronsi, vien per forza a farsi difficile a coloro, che tal lingua come natia non apprendano. E che sia il vero, Aristotele nel terzo de la sua Rhetorica, volendo far chiari i precetti che porge, quelli con essempli de i Poeti di quei tempi s'ingegna di dichiarare: quasi che allora quei poeti fosser notissimi, e fin dal volgo ne le lor Comedie, e Tragedie intesi benissimo. Nondimeno tali esempj che Aristotel pone per manifestar quel che ci dice, sono a noi molto più difficili; che le cose istesse, che gl'insegna non sono: tal che al contrario di quel che pensava Aristotele, è forza che noi gli esempj per i precetti, e non i precetti per li esempj, come si converrebbe, intendiamo. Il che fa chiaro argomento, che insieme con le lingue vada mutandosi il diletto, che da i ritmi de i Poeti, dolcemente l'orecchie nostre percuote. A che si aggiogne anchora, che essendo la base de la Poesia la imitatione (come ben mostra il nome); è forza che col cangiarsi de i costumi, e de l'attioni de gli huomini, e usanze di quelli, si vengha parimente a

¹⁹ In epoca in cui andava ancora definendosi la posizione ufficiale del cattolicesimo su temi scottanti come il rapporto tra libero arbitrio e salvezza individuale, il Piccolomini non teme di esporre una posizione che pur non accettando la predestinazione luterana ("dependere... da la propria volontà") nega il ruolo delle opere ("il fatto e'l non fatto").

²⁰ Il lavoro di commento alla *Poetica* sarà poi affrontato dal medesimo Piccolomini e pubblicato più di trent'anni dopo l'*Institutione*.

cangiarsi l'imitatione di tai cose; la quale, per il natural piacere che hanno gli homini del cognoscere e del sapere, fuor di modo, a guisa di pitture ben simili, diletto ne porga. Cangiandosi dunque questa imitatione, che è il fondamento de la Poesia; e necessario, che il diletto che vien da i Poeti, vada ancho cangiandosi de giorno in giorno.

De la imperfettion de la Poesia, leggete il decimo Dialogo de la Republica di Platone, dove il mancamento di quella ampiamente dichiara; provando che la poesia per tre gradi è lontana da la verità; e altre belle cose simili a questo. Concludendo adunque dico, che non vi curiate di consumar tempo, in esercitarvi intorno al far versi Greci, o latini.

Ma sì ben mi contento che l'arte metrica in qualche parte apprendiate, per esser cosa che in più occasione ci può giovare, com'ho detto di sopra. E se pur senza esercitarvi in far versi, vi piacerà di cognoscere in qualche parte i precetti de la Poesia, questa non è sennò voglia honorata. E anchor tal cosa difficilissima sia, e habbia mestieri di havere minutamente letti, e riletti, e oservati, molti Poeti Greci, e latini, Heroici, Tragici, e Comici, nondimeno il vostro fondamento principal sia intorno a quel breve trattato de la Poetica d'Aristotele, procacciando d'odirla a viva voce dichiarar da qualche persona dottissima; e tanto più per non essere ch'io sappia interprete alcuno. E io in questo potrò giovarmi, con farvi parte di alcuni scritti, che sono appresso di me, de l'eccellentissimo Filosofo il. S. M. Vincentio Maggio, mio precettore: il quale dottissimamente ha tal Poetica d'Aristotele alluminata. De la Poesia spetialmente Toscana, oltra l'osservationi che dovete fare nel Petrarca e nel Dante, ci sono alcune persone dotte, che hanno scritto de l'arte, come il Reverendissimo Bembo, e M. Bernardin Danielli,²¹ e ogni giorno non manca chi dottamente ne scriva. Ma tempo è homai, che io a queste rationali facultà ponga fine.

Cap. 10. De la Musica.

SEGUE secondo l'ordine, che io sopra nel capo sesto ho proposto, che de la Musica alcune cose ragioni: la qual non è dubio alcuno, che secondo la sentenza di Platone, e d'Aristotele, è una de le principali discipline, che da i fanciulli si debba imparare. Conciosiaché non tutte le sorte di discipline, si convenghano ad homo Nobile, nato in Città libera: ma quelle solamente per le quali a noi stessi, e a la Città nostra, utili e honorati esser possiamo. Utili cioè di maniera, che non pur'una minima sembianza habbia di vile esercizio.

²¹ Autore del trattato *Della Poetica*, edito a Venezia nel 1536, in forma di dialogo con il suo maestro Trifon Gabriele. Un altro omaggio del Piccolomini alla cerchia padovana in cui stava sviluppando in quegli anni il suo profilo di intellettuale e le sue relazioni.

Intendo io per vili esercitij tutti quelli, che non a le operationi virtuose, di cui di sotto parliamo, o'l corpo o la mente rendano inutili.

Essendo dunque la Musical disciplina al giuditio de i due divini Filosofi honoratissima, non meraviglia fia se io caldamente a quella vi esorto. Intorno a che dovete sapere che diverse son state l'opinioni, a che fine debbino i fanciulli apprendere la Musica. Però che vogliano alcuni che ciò sia per far perfetto l'odito, per esser la proportion musicale con gran diletto da l'odito compresa sì come un ben proportionato compartimento di parti visibili, che bellezza si chiama, l'occhio maravigliosamente diletta. È questa opinione de i volgari, i quali non cognoscano altro diletto che de le cose sensibili. Laonde altri di spirito più elevati affermano che sia da apprendersi la Musica, acciò che non il senso, ma l'intelletto accresca la sua perfezione nel cognoscer l'harmonia de le voci musicali, in bella proportion adunate.

Ma come si sia; questo so io che l'opinione d'Aristotele ne l'ottavo de la Politica²² è, che si debbi principalmente apprendere la Musica, acciò che l'homo in quell'otio che alcuna volta gli è concesso dal vacare de l'attioni esteriori, honorevolmente ricreandosi, il tempo non in dardo trapassi: per essere il mero otio seme d'infiniti disordini, e poco honesti pensieri. Debba dunque l'homo non solo ne' negotij e ne le virtuose operationi, ma anchora ne l'otio stesso e nel riposo da quelle, lodevolmente vivere, e non indarno pure un'hora già mai trapassare. Per questa cagione adunque, ne la Musical disciplina essercitar si debba il fanciullo.

E non senza ragione gli Antiqui tra le liberali discipline la collocano, non come necessario o utile a le civili operationi, ma come utilissima a far rettamente l'otio, senza che punto ne machij, passare. Conciosiaché per esser l'homo composto di materia, è forza che non solo le operationi de i sensi, ma quelle parimente de l'intelletto stancandosi, di qualche lodevole recreation di mente ci procacciamo. E se alcun dicesse, che dovendosi apprendere la Musica da i fanciulli per il diletto e recreation d'animo che ne segua; par da dire che apprendere non la debbano, essendo che in appararla, più di fatica e di affanno, che di diletto, ne prendano, sì come avviene ne l'apprendere di nuovo ogni sorte di disciplina: risponderai, che non principalmente voglio io, che ciò imparino i fanciulli, per il diletto e recreation d'animo che habbin d'haverne mentre che essi l'apprendino: ma per quello che farà lor di mestieri ne gli anni che seguan di mano in mano. E se pur replicando dicesse alcuno, che il medesimo diletto, e recreation ne prenderan poi ascoltando quei che musici sono; sì come usavan di fare i Re de la Persia e de la Media, i quali non apparando la Musica, in quella gli altri ascoltando che Musici fossero si diletta vano: risponderai finalmente che questa ragione non è buona. Però

²² Pol. 1138a.

che a colui che esercitato in qualche operation dilettevole, più diletto porge il proprio operare, che quello istesso da altri aspettare: conciosiaché tra la causa e'l suo effetto che per natura sia dilettevole, è sempre intenso l'amore, e conseguentemente intenso il diletto.

Appresso a questo, oltra'l diletto e recreation di mente che com'ho detto porta seco la Musica, ella parimente porge grandissimo ornamento a i costumi, e giovamento a la disposition de l'animo rispetto all'operation' virtuose. Conciosiaché per l'uso de la Musica, si dispongha e trasmuti l'animo a diversi affetti, come sono Ira, Amore, Pietà e Mansuetudine, e simili; e conseguentemente a diverse virtù, le quali intorno a tali affetti consistano. E che sia'l vero che la Musica, commuova gli affetti, ne gli animali istessi, che imperfettamente la Musica gustano, si può vedere: i quali per diversi instrumenti che sentin sonare, diversamente ancora disponghansi, hora animandosi, hora iracundi, e hor mansueti facendosi. Il che molto più accade ne l'homo, il quale alcuna volta per la gran dolcezza viene in tanta astration di mente, che quasi insensato rimane. Sì come scrive Aristotele di quella rapina de l'animo, che soleva accascare per la dolcezza di quelle melodie, che da i sacerdoti di Giove in Olimpo far si solevano. E se alcun dicesse che commuovendosi per la Musica gli affetti del nostro appetito, potria cotal commovimento così nuocere come giovare, escitando il desiderio, la speranza, l'ira, il timore e simili, verso di quelle cose che non conviensì: rispondo che di più sorti conventi musicali si ritrovano, de i quali alcuni a pietà, altri a mansuetudine, altri a fortezza, e altri ad altre operationi inducan coloro, che gli ascoltano; come secondo i Greci eran la Lidia harmonia, la Hippolidia la Dorica e simili.²³ Onde in quelle Harmonie fa di mestieri che i fanciulli si esercitino, che a diverse operationi virtuose gli infiammino e invitino. La qual cosa agevolmente verrà lor fatto per esser l'harmonie musicali simili a le virtù morali. Conciosiaché i rithmi, e le melodie, in alcune determinate proportioni musicali de le voci consistano; sì come gli habiti virtuosi in una certa determinata mediocrità rispetto a gli estremi si trovano. Onde ne segue che per assuefarsi a cotai melodie musicali, viene ad assuefarsi l'homo alli affetti ben proportionati de l'appetito, da la qual proportion e mediocrità le virtù finalmente si generano. E per questo si può concludere che è ben fatto che i fanciulli sieno instituiti ne i concerti de la Musica, non solo per il diletto e recreation di mente che debba lor far di mestieri; ma anchor per ornamento de i buoni costumi, e assuefattion de l'operation virtuose. Aggiugnendo a questo, che per essere i fanciulli per natura molto amici de le cose soavi e gioconde, par che la musica a tal'età si convenga. Oltra che la natura de l'homo ritiene in sè non poca di convenienza con l'harmonia, tal che non

²³ La nota teoria dell'ethos musicale, che Platone fa risalire a Damone e Pitagora, secondo la quale a ogni modo (Dorico, Frigio, Lidio, Misolidio) corrisponde un ethos derminato.

mancaron già gran filosofi che l'anima nostra essere harmonia pensarono. E tutto questo ho detto fin qui intendendo de la Musica secondo l'uso di quella; però che quanto a la theorica ne ragionaremo quando de le Mathematiche parliamo, per esser la Musica a l'Arithmetica subalterna.

Cap. 11. De la Musica con instrumenti.

HABBIAM fin qui de la Musical disciplina parlato, rispetto principalmente a quella, che dal concerto de le voci deriva. Dovendo al presente di quella parlare che da diversi instrumenti procede, dovete sapere che non una medesima spetie di musica ad ogni età si conviene; sendo che tal Musica in giovenezza conviensi, che non in età più matura, e tal per il contrario ne gli anni gravi, che non ne i teneri s'appartiene; e tale spetie finalmente di Musica, può trovarsi che né in questi né in quelli anni, a persona nobile si conviene.

Conciò sia ch'alcuna Musica volgare e plebea si ritrova, il cui uso non a perfettion alcuna de l'intelletto, né a conformation de i buon costumi, ma più tosto a lascivia e brutti piaceri invita coloro che in essa si esercitano; così in voce come ancora con alcuni instrumenti. Alcu'altra poi (come ho detto) a honesto diletto, e ornamento di costumi e virtù porta giovamento grandissimo. Come ben cognobbe Pittagora, e Platon doppo lui. I quali tai spetie di Musica per temperar le concupiscenze, l'ire, e l'invidie ordinarono: e non solo a questo, ma ancora a cantar lodi a Dio grandissimo, e escitar l'intelletto a poter ricevere il divin lume: sì come avveniva a i Profeti.

Hor in queste tali spetie di Musica voglio io che i fanciulli nobili cerchino d'essercitarsi. E quanto a le voci prima, per che quelle harmonie Lidie, Ipolidie, Frigie, Doriche e simili, sono a noi ignotissime, quantunque gli effetti che le facevano ci sian noti,²⁴ per questo applicando tali effetti a le musiche di questi tempi, facilmente si potrà distinguere quale de le nostre musiche d'oggi, a ciascheduna di quelle antique si rassomigli, come per essemplio quelle arie musicali che s'usano in Lombardia, accendano l'animo, e d'un certo ardore e furore il riempiano; e quasi a forza tutta la persona ad exterior movimento commuovano. E per il contrario l'arie Napolitane, l'addolciscano e inteneriscano, e in parte effeminato e molle lo rendano. L'arie francese poi, per esser vehementi inacerbiscan la mente: le Spagnuole

²⁴ Della musica greca, che utilizzava varie forme di notazione alfabetica, rimangono poche decine di frammenti, decifrabili grazie ad un tardo trattato attribuito ad Alipio. La più celebre ricostruzione discografica è ancora quella realizzata nel 1978 dall'Atrium Musicae di Madrid.

mansueta molto la fanno. Le Toscane melodie a mediocri e temperati affetti infiammano i cor d'altrui: e così de l'altre similmente si può vedere.

De le musiche poi per il mezo delli instrumenti causate, il simile anchora adiviene; ciò è che alcue plebee e degne di biasmo, e altre honorate si trovano; e diverse diversi affetti commuovano. Plebei e indegni d'un homo civile son tutti quelli instrumenti, che per l'uso di essi è forza che qualche parte de la persona, o vero in quel mentre che s'usan, storchino e brutta rendino; vero a qualche honorata operatione rendin men'atta. E per non haver noi notitia di quelli instrumenti antiqui, come son Fistole, Tibie, Petadi, Eptagoni, Samfonie, Sambuci, e simili, accomodandogli io al nostro modo di questi tempi, dico che tali instrumenti vili, e volgari, i quali ne l'uso di essi rendin qualche parte de la persona vilmente storta, o a qualche virtuosa operatione disadatta; sarien come Trombe, Piffare, Cornamuse, Cornette, Flauti, Tromboni, Tamburi, e simili; de i quali la maggior parte, o per soffiamento e sforzo di fiato, o per qualche simil'atto servile, è forza che aggravato e sforzato il fiato e lo spirito, renda il volto bruttissimo, e di non so che schifezza, ripieno; e fiaccandosi il petto, venga la persona a snervarsi: e che peggio è, per il conturbamento e concitation de gli spiriti, si rendan manco disposti a la moderation de i costumi. Onde non senza ragione Aristotele ne la sua Politica tali instrumenti biasma, e io parimente vitupero. Altri strumenti si trovano parte con corde di mettallo, e parte di nervo: de i quali parimente tutti non lodo: sì per fuggire la confusione in tutte le cose, e massimamente per non concedersi a l'homo d'esser perfetto in ogni cosa; e sì anchora, per esserne alcuni troppo semplici, e dove diversi, e varij concenti commodamente non possin farsi. Lasciando dunque indietro arpe, Tricordi, Lire, Cetere, Ribichini e simili; solo mi contantarei, che di Viole, di leuto, e di Gravicembali e simili vi diletta. E quantunque la Viola sia honoratissimo instrumento e dolcissimo, nondimeno per esser bisognoso de l'altre parti, e conseguentemente instrumento obliato;²⁵ e per esser di mestier molte volte di ricrear l'animo in tempo che altri solitario si trova: giudico che il Gravicembalo, e'l Leuto, per tal cosa comodissimi sieno, e massimamente il Leuto, o ver Chitarra, per esser'atto a seguir chi l'adopra; dove che il Gravicembalo senza grande incommodità non può far che non oblihi altru, in quella sol parte dove egli si trova. Molte altre cose dir potrei sopra ciò; ma perché io desidero di venir tosto a trattare di maggior cose, voglio che mi basti, quanto ho detto fin qui: ricordandovi solo, che se altro intorno a tal materia d'intender desiderate, leggierete con attentione quello che nel secondo e nel settimo de le leggi e nel terzo de la Republica scrive Platone: dove molte cose de l'harmonia, rithmi e

²⁵ Ovvero 'con l'obbligo del basso continuo', secondo la prassi che andava affermandosi all'epoca.

proportion musicali, bellissime impararete. E avvertendovi poi, che poco giovarebbe l'apprender la Musica, se poi parimente non s'esercitasse; destinando una particella del giorno a tal'esercitio; come saria un'ora o due, da poi che desinato haverete.

Volendo dunque che la Musical disciplina, a l'ornamento de i costumi giovamento ne porgha; fa di mestieri in quella esercitandosi di rendersela familiare: e massimamente acciò che i fanciulli, i quali per la moltitudine de i movimenti che sono in quell'età non possan mai star saldi e quieti, e senza operar alcuna cosa donde prendin diletto; habbino occasione di non darsi a qualche atto indegno e servile, in quella parte del giorno che da li studij de le lettere per ricrear de la mente si partiranno. Laonde prudentemente doviam dire che facesse Archita, il quale per intertenimento de i fanciulli trovò loro un certo instrumento musicale, quasi in guisa di Tamburo; dove percotendo i fanciulli che non san mai fermarsi, per cotal'occupatione, si levasse lor'occasione di non avere a rompere e guastar molte cose utili che sono in casa. Il che agevolmente fuggiranno con l'aiuto de la musica, per esser quella per la sua dolcezza e giocondità, a la giovenil'età convenevole.

Cap. 12. De la disciplina Figurativa.

NON VOGLIO mancare (Alessandro amatissimo) in questa istessa età da l'anno decimo al quartodecimo, d'un'altra cosa avvertirvi; non che io la lodi o la biasmi; ma acciò che contentandovene voi, potiate a voler vostro, senza che io ve ne biasimi, risolvervi d'impararla. Et è che Aristo. ne la sua Politica, e Iconomica, tra le honorate discipline che gli pone innanzi a i fanciulli; quella parimente vi aggiogne, che disegnativa, o ver figurativa si chiama; e oggi volgarmente arte di disegno si chiamarebbe. La quale non solo egli loda, perché per quella possa l'homo in mille occorrentie, che nel governo de la casa accascar sogliano, non esser da chi si voglia ingannato: come sarebbe, che occorrendone di comprar vasi, statue, lavori di legnami, di marmo, case, possessioni, e simili, e parimente cavalli e altri animali; sappia distinguere il bel da'l brutto, e il proportionato da quel che disforme sia: ma la loda parimente oltra questo per causa di molto maggiore importanza. Et è acciò che l'homo per tal disciplina possa cognoscere e considerare la bellezza de i corpi humani; la quale in ben proportionato compartimento de le parti consiste, così rispetto a se stesse, come rispetto al tutto, e i dovuti colori con determinata grandezza e simili: essendo tal cognitione non sol dilettevol al senso, ma a l'intelletto non anco. Perciò che per il mezo di quella, ne divien manifesta la bellezza de l'animo. Conciosiaché (com'altre volte v'ho detto)

il più de le volte in un bel corpo convenientemente organizzato e composto risiede parimente bell'animo. E quantunque per qualche celeste influsso, o indisposition di qualche instrumento di dentro; e più che per altro per mala educatione e biasmevole institutione, accascar si vegha il contrario; nondimeno, comunemente per esser gli animi ignudi, prima che ne i corpi si chiudino di ugual perfettione; la dignità de l'animo segue la eccellenza del corpo; come in mille esperienze si vede. E senza mandarvi molto lontano, guardar potete per esempio ne l'honoratissima vostra madre, madonna LAUDOMIA, in ogni parte perfetta, eccellente, e divina. Per queste ragioni adunque che qui v'ho dette, si move Aristotele a volere che la disciplina Figurativa fusse tra quelle che ad homo civile si convenissero. Nondimeno, anchor che non saria sennò bene, che a noi anchora tal disciplina apprendesse, non per questo vi ci esorto con molta caldezza; acciò che tale occupatione, le altre più degne esercitationi non v'impedisce, per la brevità del tempo, che n'è concesso di vivere; il qual è sì breve, che con grande avvertenza fa di mestieri di procurare in che modo lo consumiamo.

Cap. 13. De le esercitationi Corporali.

RESTA che de le tre maniere di esercitationi, che io di sopra nel capo sesto proposi che apprender si debbino, da l'anno decimo al quartodecimo, de la terza al presente parliamo; la quale intorno a la salute consistendo del corpo, a la perfettion de l'animo parimente ne giova. Dico dunque non mi discostando da'l parer d'Aristotele ne la Politica, e da'l giuditio di Platone ne i Dialoghi de le leggi e de la Republica, che sì come i fanciulli, in quei primi lor teneri anni (come di sopra habbiam detto) debbano a la conservatione de la sanità corporal provvedere, per il mezo di alcune corporali esercitationi, le quali però non sian così gravi che la tenerezza de gli anni vinta ne rimanesse, così parimente ne l'età che succede di mano in mano debba tal'avvertenza sempre osservarsi, proportionando la gravezza di cotali exercitij a la forza de gli anni. Havendo io dunque questo rispetto, dico che tra'l decimo e quartodecimo anno de l'età vostra, havendo già preso qualche vigore e saldezza le parti del corpo nostro, quantunque per anchora non piena, io giudico che le exercitation corporali sieno alquanto più vigorose e difficili che fin qui non son state: ma non di quel valore, che ne gli anni de la vostra giovinezza (secondo che io nel luogo suo vi dirò) converransi.

E per venire più al particolare dico, che riserbando a più robusta età lo schermire e la caccia, tre sorti d'exercitij lodo che in tal'età vostri sieno: il tratto del palo, il salto, e'l cavalcare.

Conciosiaché sì come due parti debbano havere quelle esercitation corporali, che honoratissime sieno; l'una di conservare il corpo sano e ben disposto, e l'altra di renderlo amico de la pigrizia, agile, robusto, forte e gagliardo, e atto finalmente in ogni occorrenza che venga a far potente quella virtù che fortezza si chiama: così anchora ciascheduno de i cosiddetti esercitij l'una e l'altra di queste cose ne potrà dare. Perciò oltra l'utile che apertamente ne viene al corpo, l'assuefarsi al tratto del pal di ferro, per essere egli gravissimo, renderà'l braccio potente al trar del dardo o d'altro ferro innastato; facendone parer la gravezza del pal del ferro, e ogni asta poi che di legno sia, quasi una paglia. E che tale occasion possa accascare che di questo s'habbia l'huomo virtuoso a servire, più di sotto vedrassi quando de la fortezza ragionaremo. Del salto poi, agevol cosa è vedere quanto in molti casi che occorrer possino giovar ne possa; come sarebbe in guerre, in caccie, e in difesa da molti casi, che accascar tutto'l giorno ne sogliano, per esser la vita nostra a mille pericoli sotto posta. Quanto al cavalcar poi, chi è quel che nieghi, che oltra a l'utilità e commodità e vaghezza che ei porta seco, non sia importantissimo ne le guerre? Oltra che per essere il cavallo animal fortissimo, utilissimo, dilettevol, magnanimo, e generoso, e come dice Aristotele *Animal regio*; non può parimente sennò esser diletto lodevolissimo, quel che un giovin prende d'un bel cavallo; e honorevolissima esercitation quella che nel cavalcare, hor spingendo, hor volgendolo, e hor in altra maniera reggendolo, una particella del giorno si consumi.

Lodo sopra tutti questi il gioco de la palla piccola, il quale non solo una parte del corpo rende agile e destro, ma tutte le parti similmente esercita e sveglia; e in un medesimo tempo il corpo e la mente avvivisce, sì come bene dice Galeno nel suo trattato de la esercitatione de la palla piccola.²⁶ Nel corso e ne la lotta (in che da'l quinto al decimo anno, ho già concluso di sopra che in qualche parte del giorno vi esercitate) non sarà mal parimente, che in questa età, per conservarvi quel che aquistato havete, alcuna volta vi diletiate. Perché sì come ne le discipline de l'animo, così in quelle del corpo fa di mestieri di conservarsi con l'uso quel che già in prima s'apprende. E questo basti fino al vostro quartodecimo anno.

²⁶ Tradotto in latino da Pietro d'Abano (*De parvae pilae exercitio*), godeva di una certa popolarità in ambito medico.

Cap. 14. De le Mathematiche; e institutione doppo il quartodecimo anno.

MI PAR veder che molti forse maravigliaransi, che essendo io già con questa mia institutione pervenuto (Alessandro amatissimo) al quartodecimo de gli anni vostri, non habbia fatta mention'alcuna de le Mathematiche, essendo che Aristotele e Platone presuppongano, che quasi ne i primi anni s'apprendin: tal che secondo che dice Simplicio, rari in Athene eran quelli che nel duodecimo anno non fossero ne le Mathematiche in buona parte introdotti, per esser quelle che prima ad ogn'altra scienza apprendevansi; come utilissime non solo a tutte le operationi onorevoli, ma anchora a l'aquisto de l'altre scienze, morali, naturali, e divine. Conciosiaché da le speculation Mathematiche si facevan gl'ingegni acuti, pronti, e svegliati e all'astrattion de le cose atti e parati. Onde Platone non voleva, che ne le squole sue intrassero ad imparar coloro che Mathematica non havessero. Per la solution di questa dubitatione è da sapere, che per haver quei gran Filosofi che fiorivano in Grecia le scienze sotto quella lingua medesima che da le fascie prendevano,²⁷ molti anni si guadagnavano, che noi non facciamo; dico guadagnavano; però che quelli anni che ne le lingue si spendano, rispetto a quel che se ne doveria fare, si possan chiamar poco men che perduti. Potevan dunque in quei tempi, come prima la lingua appresa havevano, darsi a la logica e a le facultà rationali: di maniera che prima che toccassero il decimo anno a le Mathematiche donar si potevano. Essendo dunque tutto questo verissimo, debba mancare in tutto la maraviglia, se io ne la institution vostra (Alessandro amatissimo) ho ritardate le Mathematiche al quartodecimo anno. Conciosiaché per esser mestieri che per l'aquisto de le scienze, che ne la vostra lingua non sono, due forestiere lingue, la Latina e la Greca, apprendiate, è stato necessario che a tal'aquisto, quantunque io habbia ristretto il tempo più che ho potuto, nondimeno vi habbia almen quattro anni ordinati. E di qui nasce che le Mathematiche, le quali al decimo o undicesimo anno harei date, al quartodecimo ho riserbate. Nel qual tempo dovendosi pure da e lingue e da le rationali facultà, a le vere scienze passare, fa di mestieri che da le Mathematiche s'incominci; per haver già noi risoluto di sopra che a le morali, naturali, e divine, quanto a l'ordin de l'impararle precedino, per più ragioni; e massimamente per esser più proportionate a l'intelletto de i giovani che l'altre non sono; rispetto al non haver mestieri di esperienza, de la quale i gioveni privi sono. È dunque da sapere che in due parti si divide la Filosofia

²⁷ 'I greci erano avvantaggiati, potendo studiare le scienze nella loro lingua materna'. La discutibile affermazione è pretesto al Piccolomini per esprimere nuovamente il suo scetticismo per uno studio delle lingue non meramente funzionale ("quelli anni che ne le lingue si spendano.... si possan chiamar poco men che perduti").

mathematica. Però che sì come la quantità, che è il soggetto di quelle, in due si distingue, in Continua e Discreta;²⁸ così parimente due son le parti di quella, Arithmetica, e Geometria: questa per considerar la quantità continua, e quella per la consideration de la discreta, che numero si domanda. Ha parimente l'Arithmetica sotto di sé la Musica, ma la Geometria più scienze possiede, come son la Prospettiva, Specularia, Astrologia, Cosmografia, Geografia, Stereometria, e simili: le quali tutte son quasi in mezzo tra la natural Filosofia e la Mathematica, come ben dice Aristotele nel secondo de la sua Fisica; e Filipono similmente.

Hor di tutte queste scienze quelle che io giudico che apprendiate, sono gli elementi de la Geometria e Arithmetica, e quella parte di Astronomia, che Speculativa si chiama, e alcune particelle de la Prospettiva, de la Musica, de la Cosmografia, e Geografia; come più distintamente voglio che di ciascheduna di queste ragioniamo; avvertendovi che se ben di sopra habbiam de la Musica fatto mentione, noi non intendevamo di quella Musica che Theoretical si domanda, come in questo luogo intendiamo. Alhora adunque volevo che ne l'esercitationi e discipline musicali quanto a l'uso di quelle vi essercitasse; e hora per essere hormai atto a speculare il vostro intelletto, intendo che alquanto de la Theorica di detta Musica di apparar vi ingegniate.

Cap. 15. De la Geometria e Arithmetica.

PER essere la Geometria e l'arithmetica capi e principij di tutte le scienze Mathematicali, e essendo necessario per haver notitia de le cose principiate posseder parimente la cognition de i principij, fa di mestieri che venuto voi al quartodecimo anno, prima che ad ogni altra cosa, vi diate con tutto l'animo a prender bene i principij e gli elementi di cotali scienze: in che sì come in ogni scienza è importantissimo da viva voce e da persona dottissima d'imparargli, e in pochi e utilissimi libri d'affatigarsi.

E per venir più al particolare, tra tutti quelli pochi scrittori che d'infiniti che già scrisser di tal materia son pervenuti salvi ne i tempi nostri, giudico che Euclide sia di gran lungi principalissimo; non solo per la dottrina abundantissima che nel ventre di mille sue propositioni (che apparon ignude in superficie) è rachiusa, ma anchora per il bell'ordine e facilissimo incatenamento de l'uno elemento co l'altro: dove appar maraviglioso l'ingegno e l'avvertenza di quel grand'homo. Conciosiaché habbia sì bene insieme quelle sue proposition'

²⁸ Rispettivamente lo studio dei numeri reali e dei numeri naturali. La concettualizzazione dei numeri reali non avviene prima del Seicento; precedentemente il continuo era rappresentato come lunghezze di segmenti, e quindi la scienza dei numeri reali era la geometria.

collegate, che l'una nascendo da l'altra, senza molta fatica qualsivoglia theorema, fino a quelle cose che in più maniere si suppongano, si può riducendo risolvere. E quantunque questo avenga in ogni trattato mathematico, nondieno il giudito del dotto, può tali colliganze con più chiarezza e apparenza di vicinanza comporre: dico apparenza, però che le conclusion' mathematiche possan per diverse cause formali da i suoi principij didursi.

Onde molte volte sopra tal cosa considerando, e maravigliandomi che potendosi le passioni de' i soggetti mathematici per più mezi concludere e dimostrare, habbino aquistato tai demonstrationi il titolo de la certezza, e de la perfetta demonstratione, finalmente mi son risoluto, che quantunque le scienze mathematiche sien certissime per causa del senso, nondimeno per cagion di cause immediate sono deboli e poco certe; essendo che mai non si dimostrerà semplicemente, quando un effetto harà più cause immediate d'una medesima sorte, come avien ne le mathematiche; ne le quali le passion' de' soggetti in qualsivoglia conclusione, per diverse cause da i principij ugalmente lontane demostrar si possano. Com'io tosto di tal materia penso di fare un trattato, per esser questa materia bellissima e nuova: dove spero di palesar da le viscere la ragione, donde i moderni han fin qui presa occasione d'allontanarsi da'l vero. Dico i moderni, però che i greci scrittori, come Proclo e altri, ben accennano questo medesimo che io intendo di dichiarare. Ma tornando ad Euclide, dico che egli è quel che più dottamente e diligentemente n'ha dati gli elementi de le Mathematiche, che alcun'altro scrittor oggi si trovi. Per la introduction dunque de la Geometria, vi consiglio che con diligenza studiate i sei primi libri di esso Euclide; e non una volta o due, ma quatro e sei; e finalmente fino a tanto, che non solo vi sia rimasto in memoria come Theone (il qual lodo più che'l Campano) provi quei Theoremati; ma anchora per voi stesso con diverse demonstrationi provar gli sappiate; per esser (come ho detto) le passioni dei soggetti di Mathematica tali, che per diverse cause finali provar si possino. E tra gl'altri di questi sei libri, il secondo, il quinto, e'l sesto familiari vi sieno; avvertendovi che molte propositioni che vi sono, qantunque si mostrino ignude a chi studia i libri senza avvertenza, nondimeno son pregne in maniera, che da quelle infiniti ruscelli derivano importantissimi per molte conclusioni astrologiche, mechanice, specularie, e simili; di apprendere alcune propositioni di Theodosio, che son quasi com'elementi; e alcune d'Archimede provate da Eutochio; le quali non sono in stampa: ma io se vorrete accomodarovene. Anchor che per quanto intendo tosto verranno in luce.

Per l'Arithmetica poi, parimente vi esorto a seguir gli elementi di Euclide, nel settimo, nel ottavo, e nel nono. I quai tre libri son tanto pieni, abbondanti, e gravidi di dottrina, che chi ben quelli harà presi e ogni propositione fin da le viscere risoluta, potrà domandarsi arithmetico

eccellentissimo. La quale scienza ad un huomo virtuoso e civile, è sopra modo importante, e ad ogni scientifica speculatione utilissima. De le lodi de la quale tratterei lungamente, se fusse mio proponimento di trattare in questi libri de le scienze, speculative spetialmente, e non in un certo modo in commune; havendo io in tal'opra più a l'operation de l'homo, che a le speculation di quello, il pensiero. Tacerommi adunque le lodi de l'Arithmetica, rimettendomi a quel che lungamente ne tratta Platone in più luoghi, e massimamente nel settimo de la Republica, dove egli la lauda, e dimostra quanto utile e necessaria la sia, e quanto propria a la natura de l'homo, dicendo egli che gli homini per natura sono Arithmetici; e affermando che l'Arithmetica è quella che fa l'ingegno de l'homo, acuto, solerte, e perspicace; per essere il numero di grandissima forza in tutte le cose. De la degnità del qual numero i Pitagorici lungamente parlarono; e Platone istesso nel Timeo, benissimo lo dimostra. Di così honorata dunque scienza non vogliate esser privo già mai; anzi con l'aiuto d'Euclide prima, e di poi Boetio, di Archimede, e di qualche parte di frate Luca,²⁹ esercitarvi con tutto l'animo. E perché io non voglio disputare qual di queste due scienze, Arithmetica e Geometria, debbi prima appararsi, per essere diverse opinioni intorno a questo (conciosiaché Platone nel settimo de la republica mostra che prima l'Arithmetica che la Geometria apprender si debbi, e Euclide ne insegna il contrario); riducendo le propositioni arithmetice oltre a i lor proprij principij, a quelli anchora de la Geometria molte volte, mi piace in questa cosa che seguiate Euclide. Quantunque secondo la perfettione io vi confessi che l'Arithmetica a la Geometria ne preceda, per esser questa di quella più bisognosa; che per il contrario quella di questa non è. Per la qual cosa concludo che da'l principio d'Euclide incominciando, i suoi nove primi libri, con gran diligenza apprendiate, essercitandovi in essi non solo in quella parte del giorno a lo studio de le lettere determinata; ma anchora andando a spasso, e fuora de le squole trovandovi, con quale che stilo in un muro o in qualche più vi vien commodo, disegnando le figure delle proposition' d'Euclide; quelle vi sforzate con la memoria per voi stesso, senza altro libro, provare.

[...]

²⁹ Luca Pacioli, grande matematico francescano (1445-1517).

QUARTO

DE LA INSTITUTIONE DE LA
Felice vita de l'huomo nato Nobile, e in Città libera.
Composta principalmente per la instruttione, del nobilissimo
Fanciullo ALESSANDRO Colombini,
figlio de la bellissima Mad.
LAUDOMIA Forteguerri
al medesimo ALESSANDRO.

LIBRO QUARTO.

Cap. I. Quasi prohemio del quarto libro.

Arrivato che voi sarete a l'anno decimottavo (secondo che io presuppongho l'età vostra di mano in mano), Alessandro mio amatissimo, richiede l'ordine de le scienze che io ho di sopra nel terzo libro assegnato, che a le morali, o vero attive, con tutto'l cor vi appliciate. E perché il principal mio intendimento in questi libri è d'instituirvi intorno a le scienze morali e virtuose operationi, per condurvi per cotal mezo a quella felicità ch'al huom convien come huomo, acciò che quella acquistiate poi, che con gli Angeli insieme in altra patria havete a godere: di qui è che io molto più minutamente di tali scienze ho in animo di ragionare, che de le speculative non ho fatto, o son per fare. Non che le speculative anchora a tal felicità importanti non sieno, ma per che non manca in più studij d'Italia, donde le speculative apprender potiate; dove che de l'attive, non si vede pure in alcun luogo chi insegnarle cure ne pigli. Colpa de la malitia di questi tempi: ne quali par che gli homini, scordatisi di se stessi, di quelle operationi che lor si convenghino e che felici gli potrian fare non tenghin cura. Per questa ragion adunque ho in animo de le scienze morali in questi libri più particolarmente che ne le speculative procedere.

Ma giustissima cosa è, che dovendo io de le virtù ragionare, prima, Alessandro mio, vi avvertisca che tutto quel che de i buon costumi e virtuose operationi sto per dire, sarebbe inutil, vano e fallace, se di due precetti, già di sopra più volte detti, non vi armasse il petto con ogni sforzo. L'uno è l'amore e il timore che continuamente senza nissuna interpositione han da essere in voi verso di Dio grandissimo, fonte e capo d'ogni vostra buona operatione e felicità: da'l quale non solo l'esser vostro, ma'l ben'esser deriva, e senza l'aiuto del quale

indarno sempre vi affannareste. Il che acciò che non habbia da essere in voi, sempre con tutto il core l'amarete, e spetialmente in una particella del giorno non vi si scorderà di ringratiarlo di tutti quei benefitij, che havete da lui ricevuti; e pregharlo che come clementissimo, voglia secondo il vostro meglio (il che sol'egli conosce), per l'avenir parimente a la vostra imperfettion provvedere. L'altro precetto è che doppo Iddio, vi sien sempre in grandissima reverenza il padre vostro, e la divinissima Mad. LAUDOMIA, honoratissima madre vostra. A la quale, se mai a la madre hebbe obligo chi si voglia, voi dovete haverlo grandissimo, come a colei che non sol come l'altre madri fanno ha concorso a donarvi l'essere e la luce del mondo, ma anchora, per essere ella perfetta e divina, è stato forza ch'ella vi habbia fatto parte di tal perfettione, che nissun'altro, in qual si voglia tempo, ugual n'ottenne già mai. Al qual'obbligo si aggiogne poi, quel che da la institution vi harà dato in quelli anni che al governo di lei si convenghano. Voi dunque come gratissimo, per sì divina madre fortunatissimo divenuto, quella con ogni sorte di rispetto e amore sforzatevi d'osservare. Di questi due precetti dunque fatto forte e sicuro, tempo è homai che a le virtù con la mia institution vi conduca.

Cap. 2. Del numero de le virtù morali, e del soggetto di quelle.

NEL primo libro, (il quale anchor che a l'honoratissima vostra madre indirizi, presuppongho non di meno che voi col tempo parimente leggier doviat¹), parlando de la felicità de l'huomo, la qual'è operation secondo la virtù, mi ricordo haver detto doppo la division che io feci de le potenze de l'anima, che de l'undeci virtù morali che pone Aristotele,² sola la giustitia ne la volontà si ritrova, l'altre poi dattorno a gli affetti e operationi che derivano da questi affetti consistano.

Laonde acciò che meglio questa materia intendiate, dovete sapere che la virtù morale, non solo si trova intorno alli affetti intrinseci, ma anchora intorno a l'operationi di fuora, perciò che da retta ragion la virtù dependendo, intorno a quel può cader la virtù che da retta ragion si possa ordinare, la qual non solo gli affetti, ma le operationi anchor di fuore ordina e reggie, come son le distributioni, vendite e simili, intorno a che la giustitia si trova. De le dieci virtù poi che ne restano, quatro ne sono dattorno a quelli affetti che ne l'irascibile appetito risegghono, e sei intorno a quelli altri che nel concupiscibil son posti. In questo modo, de gli

¹ I primi due libri, tramite un semplice espediente narrativo, sono rivolti a Laudomia, in quanto l'autore presuppone che accompagnino la crescita di Alessandro fino al decimo anno.

² Come già ricordato nel commento al primo libro, il riferimento è a *Et. Nicom.* 1107a-1108b. Il passo è sintetizzato nel primo libro, mentre qui è parafrasato in modo più esteso lungo tutto il presente capitolo.

affetti de l'irascibile (l'oggetto del quale, è la cosa buona, o non buona, che ardua e difficil sia) da la cosa non buona futura, si causa il timore e l'ardire, in mezo de i quali la virtù de la Fortezza consiste; da la presente poi, viene l'ira, il cui contrario in irascibilità si domanda, nel cui mezo la virtù de la Mansuetudine si ritrova. Ma da la cosa buona parimente ardua e futura, se tal cosa sarà buona quanto al ben'utile, come son le ricchezze e simili, la virtù de la Magnificenza ne verrà fuore, ma se sarà buona quanto al ben'honesto, la Magnanimità causarassi. E così haviamo quatro virtù intorno a gli affetti de l'irascibile.

Intorno poi a quelli del concupiscibile (l'oggetto del quale è la cosa buona senza difficoltà considerata), se tal cosa buona sarà dilettevole, la Temperanza, se utile, la Liberalità, se honesta, il Desio de l'honore produrransi. Ma se tal cosa buona sarà rispetto ad altri con i quali n'occorra di conversare, questo in tre modi puote accascare, secondo che in tre maniere le parole e l'operationi servano a l'homo, conciosiaché o vero servano quanto al manifestar la verità de le cose che occorran, e di qui nasce la virtù che Verità si domanda; o veramente ne servano ad una convenevol e honestamente lieta conversatione, che tra i virtuosi trovar si debba, e qui è di mestieri quella virtù che Affabilità domandiamo; o ver finalmente servano ad un honesto sollazzo e faceta recreation di animo, che o burlando, o giocando tra i buoni a le volte prender si suole, dove è di bisogno di quella virtù, che Eutropesia, o Urbanità che noi vogliam dire si domanda. E così habbiamo in fin qui, sei virtù dattorno a gli affetti del concupiscibile, le quali con le quatro de l'irascibile e con la giustitia, che ne la volontà si ritrova, concludano il numero di dodici³ virtù morali, ciascheduna de le quali, salvo la giustitia, in mezo di due vitij contrarij è riposta, come nel trattar di ciascheduna diremo.

Cap. 3. Come si produca ne l'huomo la virtù.

DE LA Prudenza dovete sapere, ch'ella insiememente con l'altre virtù intellettuali, de le quali ho parlato nel primo libro, si generan ne l'huomo per il più per dottrina, apprendendole da chi le insegna.⁴ E ho detto per il più, per che potria qualche volta accascare, che alcun'huomo fusse così ben da la natura di perspicace e solerte ingegno dotato, che per se stesso in alcuna scientia trovando e investigando, dotto venisse. Ma questo di rado accasca, e come si sia, per l'aquisto de le scientie di lungho tempo è mestieri, per

³ In realtà undici, come peraltro nell'esposizione aristotelica e nella stessa parafrasi del Primo libro.

⁴ Fedele all'impianto aristotelico, Piccolomini pone la Prudenza – la virtù politica per eccellenza – tra le virtù intellettuali e non morali, quindi da apprendersi per via speculativa e non pratica, glissando sulla contraddizione che si genera rispetto ai suoi medesimi presupposti.

haver ne l'huomo la scientia principio da'l senso, e da la esperientia che senza gran tempo haver non si puote. Ma le undici virtù morali che di sopra ho racconte, non si possano per dottrina principalmente acquistare.

Conciosiaché quantunque alcun per dottrina imparasse che cosa che sia Giustitia e non operasse secondo quella, non per questo harebbe la Giustitia acquistata, essendo che non per il sapere e speculare che cosa sia virtù, ma per operar secondo quella l'huomo virtuoso si dee chiamare. E che sia il vero, conosceremo molti che haveran perfetta intelligentia de le scientie morali, nondimeno vitiosamente opereranno, per la qual cosa, non virtuosi per posseder quelle scientie, ma scellerati per operar contra quelle domandar doveransi.

Per altra via dunque che per dottrina cercar si debban queste virtù morali, e tal via non è altro che l'assuefarsi a quelle operationi, che simili a le virtuose, frequentate più volte, finalmente virtuose diventano.⁵ Onde è da sapere, che tai virtù non sono in noi da natura o contra natura (come si può dir che in parte sien le intellettuali, per esser da natura, la bontà de l'ingegno e discorso), ma sono in potestà di ciascun d'aquistarsi, per essere in tutti quelli che stolti non sieno (però che gli stolti non più huomini possan chiamarsi) una certa potenza natural per riceverle. E che tai virtù non sien in noi da natura o contra natura, di qui si può vedere che quelle cose che o da natura o contra natura sono, non è possibil che per assuefarsi in contrario si cangin già mai, come si vede d'una pietra, la quale per essere grave di natura, quantunque infinite volte in su si gitasse, non per questo tal movimento da sé già mai prenderebbe. Dove che in noi stessi proviamo che alcun virtuoso, per cominciar ad assuefarsi a far male, a poco a poco vitioso si vedrà diventare, e per il contrario, un vitioso amico de la virtù per l'assuefation diverranno.

Per la qual cosa, per venire a le cause donde la moral virtù si produca, dico che non d'altronde può nascere, che da operationi che sien simili a quelle, che da la virtù procedendo di poi, virtuose diransi. Ma dirà forse alcuno, che non ragionevol gli paia che le operationi le quali anchor non son virtuose possin la virtù generare, quasi che una cosa men degna sia causa d'una molto più degna. Appresso a questo, o cotale prime operationi son virtuose o no: se son virtuose, adunque già sarà la virtù generata, e per questo non potran generarla; se non son virtuose, è poco verisimile che produchin la virtù, e conseguentemente le operation' virtuose che da la virtù poi seguiranno. A questi dubij rispondo, che quelle prime operation' donde nasce la virtù non son virtuose, e son manco degne de la virtù; nondimeno possan produrla, non per sola possanza loro ma con l'aiuto de la dritta ragione, la quale è quella, che vincendo

⁵ La costruzione dell'abito di virtù tramite l'abitudine implica la primazia dell'azione educativa. Il concetto è ripreso dai primi paragrafi del II libro dell'Etica Nicomachea.

l'appetito, doppo ch'ella ha contrastato con quello, concorre al produr di essa virtù, come per essemplio, havendo molte volte in noi contrastato la ragione con l'appetito, per ritenerlo che nel piacer de la Gola non erri, e havendo, anchor che con gran fatigha, ottenuto che da tal piacer si ritenga. Vien finalmente la ragione con queste molte vittorie ch'ella ha avute, a produr la virtù dela Temperanza, per la qual cosa, noi dipoi per tal virtù senza fatigha, anzi con diletto, da sì brutto piacer ci asterremo. Di maniera che quelle astinentie di prima, anchor che le sien simili a quelle di poi, nondimeno per esser quelle prime con fatigha e dolore, e queste altre con piacere operate, ne segue, che queste sole e non quelle si possin virtù domandare. Conciosiaché nissuna operation virtuosa si chiama, che voluntieri e con diletto non si operi.⁶

Concluder dunque potiamo che le buone operationi, anchor che con fatigha e con alquanto di difficultà da prima si faccino, nondimeno lungamente frequentate, vengan'a la fine, diventando dolci e agevoli, a produr la virtù. Conciosiaché noi veggiamo apertamente che per il contrario, le male operationi corrompano i buoni costumi. Come si vede ne l'arti, che per continuar alcun poniam caso di scrivere o pinger male, si corrompe in lui quella facultà che aveva di scrivere o pinger bene. Laonde tornando a proposito de la virtù, di grandissima importanza è l'assuefarsi da piccolo a ben operare, sì per poter aquistar la virtù, e sì anchora per non aquistar operando male qualche habito vitioso, il quale ad ogni habito virtuoso impedisca il camino. Il che conoscendo io, con ogni ingegno sforzato mi sono di persuadere di sopra nel secondo libro a l'honoratissima vostra madre Madonna LAUDOMIA, che quasi fin da le fascie vi assuefacesse, secondo che di mano in mano l'età comportava, a quelle operationi che a le virtù giovamento recar potessero. Conciosiaché quantunque un fanciullo operasse in tal guisa, o per persuasioni, o minaccie, o timore, senza piacer'alcuno, nondimeno in tutti i modi, tali operationi grandissimo frutto partoriranno.⁷ Il che non dubito che in voi non habbia a seguire, havendo sì prudente e saggia madre, che quando io ben di sopra non l'havesse avertita, per se stessa a tutto questo harebbe havuto riguardo, come quella che meglio di me cognosce e discerne. Havete adunque inteso fin qui, come le virtù morali, per le frequenti e spesse loro operationi, si producano in noi. Segue che quali debbano esser tali operationi, che son causa di virtù, vi dimostri.

⁶ Parafrasando e ampliando il testo aristotelico, Piccolomini enfatizza l'allontanamento della sofferenza e la sua sostituzione con un temperato piacere nella costruzione dell'abito virtuoso, prendendo implicitamente le distanze da un'etica sacrificale e di mortificazione che pareva incompatibile con l'esercizio della pratica civile e mondana.

⁷ Il processo educativo finalizzato alla costruzione dell'abito virtuoso può benissimo ricorrere, agendo durante l'infanzia, a mezzi coercitivi: il piacere nella virtù, infatti, verrà comunque raggiunto con la maturità e la capacità di comprendere i vantaggi che dall'abito virtuoso derivano.

4. Qual sieno le operationi che producano la virtù.

ESSENDO le scientie morali, non come l'altre scientie per solo speculare introdotte, ma per le istesse operationi, conciosiaché non per sapere che cosa sia il ben'operare, ma per ben'operare, in tali scientie esercitarci debbiamo: di qui è che fa di mestieri di saper minutamente quali sieno quell'attioni, che ne pon far la virtù guadagnare. Dico minutamente, secondo che comporta il soggetto di tai scientie.

Conciosiaché consistendo quelle, non intorno a le cose de la Natura, che ordinatissime sono, ma dattorno a le operationi de l'homo che dependendo da'l suo volere⁸ possano ugualmente esser e non essere, per questo variabili si ritrovano: è necessario che di tai cose non se ne possa parlare con quella vera scientia e con quella certa fermezza che de le cose de la Natura parlar si puote. E maggiormente per che, come dice Eustratio, le attioni de l'homo non solo possan ricever varietà per causa del tempo, essendo che altrimenti si debba operare in un tempo che in un altro non si dee fare, ma anchora ciò n'accade per i diversi gradi de le persone con le quali conversando convien d'operare. Conciosiaché altre operationi ci si richieghano verso gli amici, altre verso gli inimici, altre in fortuna prospera, altre in contraria, altre in gioventù, altre in vecchiezza, e'l simil dico di molti altri rispetti.

Varie dunque son l'operationi de l'huomo, dove che quelle de la natura sono il più de le volte in una guisa ordinate. Onde, come ho detto, non si può di tali attioni ne le scientie morali dar perfetta certezza d'ogni minima cosa, per i molti diversi casi che possan far tai cose mutabili, i quai casi fa di mestieri che da dritta ragione sien quando l'occorreno, finalmente regolati e considerati.⁹ Nondimeno, non per questo han da mancare i Morali scrittori, di darne quella manco imperfetta notitia che possano. E ciò parimente in questi libri ho in animo di fare io.

Tornando dunque a quelle operationi che ne pon far la virtù guadagnare, dico che due conditioni han da havere. La prima è che sieno fatte secondo la dritta ragione, cioè secondo che la ragione ne detta e ne dimostra, conciosiaché io vi ho già detto che la ragione in ciascheduno, che stolto non sia, sempre detta e invita al ben fare. Che cosa sia questa dritta ragione di sotto ragionaremo, quando de la Prudentia regina de le virtù trattarassi.

L'altra conditione è che dette operationi, che han da produr la virtù, sieno sempre commensurate da un mezo che sia tra la mancanza e'l superfluo di quelli affetti, intorno a i

⁸ 'Suo': si intende dell'uomo.

⁹ Anche a questo proposito, rispetto alla trattazione aristotelica, Piccolomini sottolinea e ribadisce più volte la relatività e mutabilità della legge morale, costitutivamente "imperfetta" e legata alle circostanze.

quali le virtù consistano, come di sopra vi ho detto.¹⁰ E che sia il vero che la virtù in tai mezzi conservati, di qui cognoscer si può, che da li estremi corromper si vede.

E per far questa cosa più chiara, potiamo pigliar l'esempio d'alcuna cosa de la Natura, come poniam caso del vigor corporale, il quale, si come per soverchia fatigha superato rimane, così per il troppo otio, marcendosi il corpo ne la pigrizia vien'a mancar molte volte. Come anchor si vede de la sanità corporale la qual, non solo per il soverchio cibo, ma per il mancamento di quello corromper veggiamo, dove che per il nutrimento che né troppo né poco sia si conserva. Il medesimo affermar potiamo de le buone operationi che apparthengan'a l'animo. Conciosiaché per li estremi del troppo e del poco corrompansi, e per i mezzi ne la propria bontà si conservano. Come per esemplo diremo, che siccome la virtù de la Temperanza corromparassi quando ad ogni piacere senza ritenimento alcun ci daremo, in che consiste il vizio de l'Intemperanza, e quando anchor ogni sorte di piacer fuggiremo, in che è posto il vizio de l'insensibilità. Così anchora quando operaremo in questo mezzo seguendo i piaceri che si convenghano, e fuggendo quelli che non convenghano, tal virtù de la Temperanza conservaremo. E'l medesimo dico de l'altre virtù, le quali solo si guadagnaranno per quelle operationi che nel mezzo di due vitij contrarij consisteranno.

E se ben queste tali operationi, prima che generin la virtù, e con fatigha e con dispiacere si operaranno, nondimeno a poco a poco, manco sempre dispiacendo finalmente produrranno la virtù. E alhor non solo senza dispiacere, ma con gran diletto si produrranno. Onde ne segue che la virtù tali operation' produce, da quali ella è nata. Come si vede ne le cose naturali, che per il nutrirsi a poco a poco l'huomo di molto cibo si fa il corpo robusto, il quale, come è robusto, parimente è forza che di molto cibo si pasca. Così de le virtù de l'anima avviene, che a poco a poco astenutosi l'homo, poniam caso, da i piacer' de la gola, finalmente divenuto poi temperato, da tai piaceri anchora asterrassi. Ma in questo son differenti le operationi che producano la virtù, da quelle che da la virtù son prodotte, che quelle prime son fatte con qualche fatigha e con qualche contrasto de la ragione con l'appetito, dove che quelle che seguan poi senza alcun contrasto o fatigha, anzi con diletto, a voglia de la ragione sono operate.

Hor quanto oltre debbin procedere queste tali buone operationi a voler che generin la virtù, non si può con un certo designato numero determinare. Conciosiaché essendo gli huomini variamente disposti e inclinati a l'acquisto de le virtù, di maniera che alcuni più presti, altri più tardi, si ritrovano per il guadagno di quelle, ne segue che non si possa assegnare in tali

¹⁰ Riprende per l'ennesima volta la definizione aristotelica delle virtù come "giusto mezzo" di *Et. Nicom.* 1107a-1108b.

operationi un numero di quelle che sia il medesimo a tutti. È necessario adunque a voler conoscere quando a bastanza saranno state quelle operationi a produr la virtù, d'havere un segno, che faccia fede che l'habito virtuoso sia già conquistato. Né più chiaro e più certo segno per conoscere tal cosa immaginar si poteva che quel che pone Aristotele. Et è il diletto del ben'operare, conciosiaché alhora potrà dirsi che colui che ne le buone operationi di qualche virtù si essercita, virtuoso secondo quella istessa virtù sia divenuto, quando egli non più con fatigha e con diffucultà, anzi con diletto e senza alcun contrasto con l'appetito, tali operationi produr vedrassi. Questo è segno certissimo de la virtù: essendo che la virtù intorno al diletto e a la contristatione consistere debba, al diletto ciò è doppo che è generata, e a la contristatione in quel tempo che la si genera. Onde se vedremo che alcuno da i piaceri de la gola si astengha, se ciò fa con diletto, dir potremo che la virtù de la Temperanza habbia acquistato, e se tal'astinenza fa con qualche contristatione e fatigha, segno è che la detta virtù non possiede ma è in via per haverla. E'l simil dico de la Fortezza e de l'altre.

E tutto questo accade, però che le attion morali intorno (come ho detto) al diletto e al dolor si ritrovano, conciosiaché per il diletto di quel che conviene, e per il dolor di quel che non deesi, vien la virtù germogliando. E per il contrario da'l diletto di quel che non si conviene, e da'l dolor di quel che si debba, tutti i vitij hanno origine, il che non d'altronde nasce, sennò per esser tai virtù fondate, in quelli affetti che ne l'appetito si trovano, a i quali è forza sempre che o diletto segua o dolore. Per la qual cosa, prudentissimamente consigliava Platone, che i fanciulli fossero assuefatti a dilettersi di quel che conviensi, e del contrario a dolersi. A questo anchor poi si può conoscere, che tutte le virtù e i vitij intorno al dolore e al diletto consistano, che le punctioni e le pene che alli scellerati si danno, sempre per sanare un contrario con l'altro, son con dolore, quasi che le loro scelleranze nascesser da'l diletto che di quelle prendevano, senza che di qui parimente questo istesso si può vedere, che di tutti gli affetti, il diletto è naturalissimo a l'homo, che fin da'l suo nascimento prima ad ogni altro affetto, porta seco il diletto, e conseguentemente il dolore come contrario. Laonde è convenevol cosa, che la virtù principalmente consista intorno a questo medesimo affetto, dovendo ella dominare gli affetti nostri, e tanto più un che l'altro, quanto per esser più naturale più sta in pericolo e ha di fren di mestieri.

Per la qual cosa concludere hormai potiamo, che consistendo la virtù e'l vitio intorno al diletto e dolor, con ogni sforzo (Alessandro amatissimo) dovete in questa età di cui parlo al presente, si come ne l'altre passate, essercitarvi a prender diletto di quel che è ben fatto, e contristarvi del suo contrario. Seguendo in quelle buone operationi, che io so certo che da la virtuosissima vostra madre Madonna LAUDOMIA, ne i primi vostri anni apprese n'harete.

Rendendovi certo che prima forse che arrivate al terzo de l'età vostra, cominciando a sentir diletto grandissimo di cotali operationi, potrete esser chiaro che virtuoso divenuto sarete. Il che molto più stimar doverete, che l'imperio di tutto'l mondo, essendo maggior dominio il regger se stesso, che governar l'universo.

Ma forse da quel che vi ho detto di sopra, affermando che da l'operation virtuose si genera la virtù, poniam caso da l'operar temperatamente si produce la Temperanza, potrebbe in voi nascer dubbio. Conciosiaché se colui che opera temperatamente, temperato diviene, ne segue che innanzi che fusse temperato avesse la Temperanza, essendo che se non possedesse la Temperanza, temperatamente non opererebbe. Si come anchor de l'arte adiviene che nissun può ben operar (poniam caso) ne la Pittura se pittor prima non sia, per solution di questo dubbio dovete sapere, che non accade ne l'arte come ne la virtù, però che quelle cose che vengano da l'arte, non han di mestieri d'altra perfettione, che di quella che in esse cose operate, si può ritrovare. Ma quelle operationi che da'l voler nostro dependano, non han sol di mestieri di essere buone in se stesse, poniam caso di esser giuste o temperate, ma è necessario che da persona giusta e temperata procedino. Perciò che tre cose ne le sue operationi son di mestieri a colui che debba virtuoso chiamarsi: prima che cognosca l'operation sua esser virtuosa, poniam caso temperata, e di poi che gli elegha tal'operatione per cagion di esser virtuoso, poniam caso, temperato, e non per qual si voglia altra causa, e finalmente si ricerca che in tal'operatione, con animo fermo e costante, e con diletto perseveri. Di queste tre cose, ne l'arti la prima sol si richiede, ciò è che colui che opera non sia ignorante di quel che gli opera, de l'altre due poi non si cura, di maniera che colui che ha l'arte de la Pittura, pinga o non pinga, sempre pittor chiamarassi, dove che nel virtuoso per il contrario, più che altro la buona elettione, e continua perseveranza ne l'operar si ricerca. Tal che il saper operar virtuosamente, poco o niente si debba stimar. Nè per questo si potrà mai domandar alcun virtuoso, se tale scientie non mette in opra, operando secondo quelle conditioni che poco di sopra vi ho dette.

Onde da Aristotele¹¹ è assomigliato colui che specula e filosofa ne le scientie morali, e non opera secondo quelle, ad un infermo, che intende quel che dice il medico, e non eseguisce i precetti di quello. Tal che si come un tal infermo non diverrà per questo mai sano, così il vitioso che è infermo de l'animo, se solo specularà e non opererà, non sanarà l'anima con la virtù.

¹¹ *Et. Nicom.* 1105b.

Un'operation dunque virtuosa in due modi intender si puote. In un modo, ch'ella sia quella che da un'huomo virtuoso si soglia operare: poniam caso, un'operation temperata dirassi quella che è simile a quella che un temperato operarebbe, e in questo modo, quelle operationi che per l'acquisto de la Temperanza innanzi a quella si fanno, son temperate ma non son fatte da persona temperata, per non esservi tutte le conditioni, mancandovi la perseverantia e'l diletto, ma ben son'util al fare acquistar la Temperanza, come v'ho detto.

In un altro modo si può intendere un'operation virtuosa o temperata, quando non solo è tale qual suol'operarsi da'l temperato, ma anchora è operata da chi la Temperanza possegha. E questa è quella che ha tutte le sue conditioni, nata da la virtù che da quelle prime operation fu prodotta. Habbiam dunque fin qui, da quali operationi virtuose si genera la virtù, le quali habbiam detto esser quelle che nel mezo tra l'eccesso e la mancanza delli affetti de l'appetito consistano, regolati da la dritta ragione, de la quale al suo luogho ragionaremo.

Cap. 5. Che cosa sia la Virtù.

SAPUTO fin qui, quai sien quelle operationi che generan la virtù, segue che noi veggiamo che cosa sia questa virtù. E perché già habbia più volte detto, che da la virtù procedano l'operationi virtuose, tal mente ch'ella è principio di quelle, ne segue che'ella sia o potenza de l'anima, o affetto, o habito.¹² Conciosiaché altri principij che proprij sieno, de le nostre operationi, non sono in noi.

Per li affetti intendo io (si come di sopra a longo nel primo libro ho trattato) quali sono, ne l'appetito concupiscibile, l'amore, l'odio, il desiderio, la fuga, l'allegrezza e la tristezza; e ne l'Irascibile la speranza, la disperatione, il timore, l'ardire, l'ira, l'invidia, la misericordia, la gelosia, la indignatione e simili, di quali minutamente ho parlato nel primo Libro, assegnando donde cischun si generi e altre cose simili intorno a questo.

Hor che la virtù non possa esser alcun'affetto, a questo si può cognoscere, che per le virtù e per i vitij deve l'huomo o buono o reo domandarsi, ma per tali affetti non già. Conciosiaché per temere o non temere o simili, non debbe l'huomo o buon o reo nominarsi, ma solamente per temere o non temere quel che si debba o non si debba, può tal nome acquistarsi. Onde non per amare o temere assolutamente lode o biasmo si merita, ma per amare e temere quel che conviensi o non conviensi, lodati o biasmati veniamo. Oltre di questo molte volte desideriamo, odiamo, ci adiriamo e simili, senza elettione, cioè senza che doppo alquanto di

¹² *Et. Nicom.* 1105b-1106a.

discorso giudichiamo, e eleggiamo di così fare: dove che la virtù non può mai esser senza elettione, per esser com'ho detto di sopra, la elettione una de le conditioni che a le virtuose operationi si convenghano. Per la qual cosa concluder puossi che la virtù affetto non sia.

Parimente è agevol cosa a vedere che non può esser'alchuna potenza de l'anima, come sarebbe la Irascibile o concupiscibile, o simili, conciosiaché per poter noi di desiderio, o d'Ira infiammarci, non veniamo a meritar nè bismo nè loda, si come de la virtù e del vitio adiviene.

Non essendo dunque la virtù nè affetto nè potenza, resta per la division già fatta, che habito si domandi, per il quale ci disponiamo o bene o male intorno a li affetti di sopra assegnati. La onde questo habito che virtù si domanda debba esser tale che non solo renda buono il soggetto in cui si ritrova, ciò è l'huomo istesso: ma anchora a l'operatione che da quel nasce. Conciosiaché in tutte le cose, così volontarie ma anchor naturali, la lor virtù non solamente loro istesse ma le loro operationi rende perfette. Si come la virtù visiva insieme l'occhio stesso, e la operation di quello che è la visione, rende perfetta.

Il medesimo dunque debba far la virtù de l'huomo, rendendo con esso insieme le operation sue parimente perfette. La qual cosa per cognoscer come agevolmente si debba fare, è da sapere, che in tutte le cose che divisibili sieno, si può trovare il più, il manco e l'equale. E questo in due modi, o assolutamente o in rispetto ad alcun'altra cosa. Quel che è assolutamente, in ogni caso e in ogni tempo è un medesimo. Come sarebbe per essemplio, se il numero di dieci fusse troppo e quel di due poco fusse, il numero di sei assolutamente sarebbe il mezo di quelli, considerandolo secondo sé, non in rispetto ad alcuna cosa. Ma se noi lo considerassemo rispetto ad altra cosa, alhora il mezo, secondo diversi rispetti sarà egli parimente diverso. Poniam caso, se dieci miglia di essercitio ad una infirmità sarà troppo, e due miglia sia poco, non per questo a quella medesima infirmità, saran sempre sei miglia il mezo. Però che per le diverse complessioni de gli homini, ad alcuni sei miglia saran troppe, ed altri sien poche. E questo si domanda mezo geometrico, il quale in ogni arte con diligentia si cerca, onde in proverbio si dice, per monstrare una cosa perfetta, che non se le può aggiogner ne torre. Il quale mezo geometrico, applicando a la virtù, dico che intorno a li affetti de l'anima nostra, tra il troppo e'l poco di quelli, in quel mezo consiste, non assolutamente, ma in rispetto. Conciosiaché essendo diversissimi li stati e le condition de gli homini, e varij tempi e occasion d'operare occorrendo, è forza che parimente questi mezi, ne i quali la virtù tiene il seggio, geometricamente, cioè rispettivamente si intendino.

Le virtù dunque che intorno alli affetti consistano, ne i quali il troppo, il poco, e'l mezo si trova, nel mezo di essi consistere debbano. Conciosiaché potendosi amare, temere, dilettarsi e simili, vitiosamente, così per il tropo come anchor per il poco, la virtù sola è quella che nel

mezo ponendosi, ne fa amare e temere, non più ne manco che far si debba, ma solamente quanto e quando, e in che parte convenga. Oltra che per essere il vero acquisto de la virtù difficil assai, più giusta cosa è che nel mezo consista che negli estremi, essendo che sempre e più difficil di ritrovarsi il mezo di alcuna cosa che gli estremi non sono, però che il mezo consiste in un punto e gli estremi in allontanarsi da quel punto. La qual cosa è molto più facile che il trovar quel punto non è, per essere i discostamenti infiniti, dove il mezo indivisibilmente rimane, e come dice Pithagora, il bene è finito e'l male infinito: il ben fare in un sol modo s'acquista, e nel mal fare in infiniti modi s'incorre. Per la qual cosa tenendo per certo, che la mancanza e'l superfluo o vero il troppo e'l poco, al vizio sol s'appartenga, e solo il mezo a la virtù ne rimanga, potremo concludere apertamente che diffiniendo la virtù si habbia a dire, ch'ella sia un abito con elettione, il quale in un mezo consiste rispetto a noi, secondo che da dritta ragione sarà giudicato. Et è d'avertire, che la virtù morale consiste nel mezo intorno a quelli affetti in cui si ritrova tal mezo.

Questo dico però che non tutti li affetti e atti de l'huomo possan ricever mediocrità, ne la qual la virtù sia riposta. Conciosiaché la malevolenza, l'invidia, il furto, l'homicidio e simili, non si possano a mezo alcun ridurre che lodevol sia mai, anzi in qualunque modo si considerino, sempre vitij, e sempre biasmevoli trovaransi. E il simile dico di quei vitij che eccessi o mancanze già sono, si come son la timidità, l'avaritia, la prodigalità e simili, conciosiaché le mancanze e gl'essessi, non possano in altri mezi partirsi, per esser essi gl'estremi che rachiudono i mezi dove la virtù si ripara, i quali mezi parimente, in altri estremi o altri mezi divider non debbansi.

Habbiam dunque veduto fin qui, in che consista la virtù morale e che cosa la sia, di quelle virtù dico che intorno all'affetti nostri son poste.

Cap. 6. Di ciascheduna virtù morale, alquanto in commune.

Poscia che habbia dimostrato donde si generi la virtù morale, e che cosa la sia, non sarà fuor di proposito, prima che a trattar di ciascheduna spzialmente veniamo, di racconarle al presente alquante in universale.

Intorno a li affetti dunque, che ne l'irascibil appetito son posti, habbiam già detto, che quatro virtù si trovano: la Fortezza, la Mansuetudine, la Magnanimità e la Magnificenza. E sei ne li

affetti del Concupiscibile, che sono: la Temperanza, la Liberalità, il Desio de l'honore, l'Affabilità, la Verità e la Urbanità.¹³

La Fortezza adunque è una certa mediocrità intorno al timore e l'ardire. Delli estremi de la quale, a coloro che escedino in non temere, per esser rarissimi, non è stato anchor dato il nome, come a molti altri vitij parimente, coloro poi che escedan nel confidarsi, audaci si chiamano, ma chi troppo teme e poco confidasi, timido si domanda. La Temperanza, intorno al piacere e'l dolore, è anchor'essa una mediocrità. Intorno dico a quel piacere o dolore che corporal sia, e massimamente intendo, del gusto e del tatto, nel qual piacere chi escede nel troppo intemperato si chiama, ma chi nel poco, cioè manco ne prende e lo cura che non conviensi, non ha nome che proprio sia, per esser tal vitioso insensato. La liberalità è parimente mediocrità, intorno a le ricchezze, quanto al ricever'ò dar si appartiene. De i cui estremi, lo esceder nel troppo dare e poco ricevere, Prodigalità si domanda, dove che per il contrario, per escedere nel troppo ricevere e poco dare, ne vien l'huomo avaro domandato. Ma perché il conservare e spender de le ricchezze, in due modi n'occorre: o vero ne le spese ordinarie che n'accascan di giorno in giorno, o veramente in alcune grandissime spese e sontuosi apparati, che di rado per qualche spetial'occasione adivenghano: di qui è che intorno a queste spese importanti ne sorge un'altra virtù e mediocrità che Magnificenza si chiama, i cui estremi, quantunque sieno senza nome, nondimeno non allontanandoci da i nomi che lor pone Aristotele, potiam dire, che l'escesso in troppo, disperdimento, e in poco, meschinezza si possa dire, come al suo luogho dimostraremo. Però che nel seguente libro più minutamente di ciascheduna di queste virtù trattaremo. È differente adunque il Liberal dal Magnifico, non intorno al soggetto, perché ciaschedun di loro le ricchezze considera, ma il Liberale quanto a le spese minori e continue, e il Magnifico a le maggiori e di rado. Parimente intorno a l'honore quel medesimo che de le ricchezze adiviene, ciò è che si possa come importante e di gran momento, e anchor come minore, e di manco importanza considerare. In questa guisa ciò è in considerarlo come manco importante, quella mediocrità che intorno ad esso si trova, Desio d'honor si domanda, gli estremi del quale, quel che escede nel troppo, Ambitione, e nel poco, disprezamento d'honor chiamaremo. Ma intorno a quello honore più importante, e di più momento, Magnanimità la virtù, e Fumosità, o ver Fasto, il vizio del troppo, e Pusillanimità quel del poco, domanderemo. Intorno a l'Ira poi, la mediocrità Mansuetudine è detta, e l'escesso del troppo Iracundia, e del poco privation d'Ira si chiama.

¹³ Ulteriore ripresa di *Et. Nicom.* 1107a-1108b. L'insistenza dell'autore nel ricapitolare e riassumere, per centinaia di pagine, sempre i medesimi luoghi dei primi due libri dell'Etica aristotelica può spiegarsi solo con l'obiettivo esplicitamente didattico dell'opera.

Sono appresso a queste virtù ch'habbia dette, tre altre mediocrità, le quali quantunque in un certo modo sien simili fra di loro, nondimeno differenti son poi. Conciosiaché ben che ciascuna di quelle, intorno ad alcune attioni consisti che nel conversar si convenghino; nondimeno in questo son poi diverse, che l'una il vero abbracciando, secondo quello, le parole e l'attioni va regolando, de cui estremi, quello che il vero col troppo escede, vantamento, e quel che col poco, Dissimulation si domanda. L'altra virtù, per consistere in una certa giocondità e recreation d'animo, che conversando gli homini virtuosi sogliano insieme pigliarsi, Urbanità chiamar puossi, la qual chi escede col troppo Buffone, e chi col poco Rustico si può dire. Resta la terza di queste simili virtù ch'io dico, la qual consiste intorno al saper conversare, communemente dove vengha occasione, e tal mediocrità Affabilità si domanda, la qual chi col troppo n'escede Adulatore, e chi col poco, molesto e sgratiato domandar convenevolmente potrassi. Sono alcun'altre mediocrità, che virtù non si chiamano, per esser più tosto affetti che habiti, come la verecundia in mezo a l'attonitezza, o ver pavidezza, e a la sfacciatagine. La Indignatione anchora, che Nemesis si chiama, in mezo a l'Invidia, e a la malevolentia consiste, de le quali più di sotto, alcune cose diremo. Habbiam dunque fin qui dieci virtù morali, che intorno alli affetti de l'Appetito sensitivo consistano. Resta la Giustitia che ne la Voluntà, e la Prudentia che ne lo Intelletto è riposta,¹⁴ de le quali al suo luogo distintamente diremo.

Cap. 7. De la contrarietà de le virtù co i vitij, e de i vitij tra loro.

Conciò sia che le dette virtù in mezo a due vitij si trovino, l'uno de i quali da l'esceder nel troppo, e l'altro nel poco procede. Ne segue che non manco le virtù ad ogni lor vizio si opponghano, che si faccin parimente i loro vitij tra loro. Però che si come una medesima quantità, se si considera in rispetto ad una maggiore, minor di quella può dirsi, e per il contrario maggiore, se in rispetto di una minor prenderassi. Così una virtù, se all'escesso del troppo sarà comparata, quasi mancanza si potrà dire, e all'escesso del poco, avanzamento potrà chiamarsi, poniam caso il forte rispetto a l'audace, partecipa di timidità, e rispetto al timido in un certo modo audace può dirsi. E il medesimo dico de l'altre virtù rispetto a i lor'estremi.

¹⁴ L'inserimento della Prudenza - già prima specificata come virtù intellettuale secondo l'impianto aristotelico - in coda all'elenco delle virtù morali prepara la centralità che l'educazione alla prudenza avrà nel presente trattato, secondo un *topos* della cultura cortigiana.

Onde ne nasce che coloro che vitiosi sono, sempre a la virtù ponghano il nome del vizio contrario al loro. Come poniam caso l'Avaro, per ricoprire il suo vizio, il liberal al chiama prodigo, e il prodigo avaro lo domanda, e'l simil dico de gli altri. Anchor che dunque la virtù a quei vitij che la circondano, opposta sia, nondimeno, molto maggiore è la oppositione di detti vitij tra loro. Conciosiaché gli estremi ritenghino in sé qualche somiglianza col mezo, per essere il mezo in un certo modo composto di quelli, dove che tra loro i medesimi estremi dissimigliantissimi sono. Et è d'avertire che quantunque la virtù sia alli suoi estremi vitij contraria, nondimeno sempre a l'un più che a l'altro si oppone: alcuna più all'escesso del troppo, e alcune a quel del poco opponendosi, come per esempio si può vederne la Fortezza, la quale più a la timidità di oppone, che a l'audacia non fa. E la Temperanza manco a la insensibilità, che a l'intemperanza è contraria. La qual cosa non d'altronde deriva, sennò per haver noi più inclinatione, ad un estremo che a l'altro. Onde la virtù sempre fa di mestieri che più si opponga a quel vizio estremo al quale inclinati più siamo. Come per esempio, per esser la maggior parte de gli homini amici de i diletti corporei, e rarissimo coloro che nemici ne sieno, per questo è forza che la Temperanza più si opponga a l'intemperanza che a l'insensibilità, però che più debba la virtù inimicar quei vitij, ne i quali più facilmente siamo per incorrere.

Cap. 8. Per qual via si possa ritrovar il mezo, dove consiste la virtù.

DA QUELLE cose che si son dette fin qui, facilmente si può vedere, quanto difficil sia di trovar la virtù, e con quanta agevolezza per il contrario i vitij trovar si possono. Però che consistendo essa virtù nel mezo, quasi nel centro d'un circolo, e i vitij in ogni parte fuor di quel centro, non è dubio alcuno, che si come molto più fatica in un circolo, sarà sempre di ritrovar quel punto che è sol'uno, che de gli altri infiniti non sarà mai: così molto più facil sia sempre del vizio amico, che de la virtù divenire, però che agevolissima cosa è lo spendere, il temere, l'adirarsi e simili, ma difficilissimo poi lo spendere, temere e simili, quanto conviensi, dove, con chi, quando, e in che modo ciò farsi debba.

Conciosiaché queste conditioni una sola maniera di ben fare ne determinano, da la quale, chi o col manco o col più si diparte, nel vizio subito incorre. Laonde essendo il trovamento de la virtù sì difficile, per riparare in parte a questa difficoltà, due rimedij o ver vie di trovarla insegna Aristotele. La prima è che, dovendo l'huomo, per trovare il mezo dove consiste la virtù, fuggir da ciascun de gli estremi, avvertisca sempre di fuggir prima quello estremo che a

la virtù più si oppone. Però che già vi ho detto, che sempre di due estremi a la virtù un più che l'altro è contrario, da questo dunque incominciar debba, e finalmente da l'altro. Poniam caso, per diventar temperato, prima la Intemperanza che la insensibilità fuggir doviamo, per esser quella maggior vitio di questa, da la qual facil cosa ci sia poi di scampare. L'altra via o ver rimedio è, che sempre ci sforziam di fuggire più quel vitio, al qual'inclinati più siamo. E per cognoscer dove habbiamo inclination maggiore, fa di mestieri d'avertire, in qual cosa sentiam più diletto. Però che dove più sensibilmente ci dilettiamo, segno è che quivi inclinati per natura o per consuetudin più siamo. Laonde colui, che diletto prende di consumare le ricchezze, segno è che più a la Prodigalità che a l'Avaritia inclinato si trova. Onde per voler venire a la Liberalità, fa di mestieri che più si guardi d'esser prodigo che avaro, ciò è che più si assuefaccia a ritener le ricchezze che al consumarle. E il contrario sarà colui che, dilettrandosi nel tenerle, sarà inclinato a l'Avaritia, da la quale debba incominciarsi a partire per venire a la Liberalità, assuefacendosi non a ritenere le ricchezze, però che a questo è inclinato, ma a spenderle, come a quella cosa che più gli sia difficil di fare.

E'l simigliante dico de gli altri vitij per l'acquisto de l'altre virtù che io vi ho detto, per il guadagno de le quali fa di mestieri di far come fan coloro che voglian ridurre un legno torto a drittezza, cominciando dal piegarlo da la parte contraria a la sua tortezza: non che vogliano che in quella guisa torto rimanga, ma ciò fanno per assuefarlo al contrario di quello che gli ha da natura, o dal caso, accioche finalmente dritto divengha. Secondo la qual somiglianza, doviamo da quel vitio al qual siam più inclinati piegharci al vitio contrario, non per restare in quello, ma acciò che in tal guisa, finalmente la virtù ritroviamo. E per fare questo pone Aristotele un avvertimento universale, et è che più che ad altra cosa, doviam sempre haver l'occhio a i piacer corporali, i quali, per esser noi naturalmente inclinati al diletto, sono i più forti nemici che habbiamo. Di maniera che non potiamo si poco tempo far con essi dimora che per il contrasto grandissimo che fanno con la ragione, inveschiati e machiati non rimaniamo. Onde è forza che colui che virtuoso vuol diventare, con ogni sforzo di non restar preda di tai piaceri avvertisca; i quali non solo gli torrieno che alcuna virtù posseder non potesse, ma anchora a vita ferina in poco tempo lo condurrieno.

Con queste dunque e simili avvertenze (Alessandro amatissimo), vincer potendo ogni difficoltà, finalmente aiutandone Iddio, virtuoso diventarete. Avvertendovi anchora, che quantunque io habbia di sopra affermato che la virtù consiste in un punto, questo tal punto nondimeno non sia da intendere mathematicalmente indivisibile in tutto, ma ha una certa poca di larghezza, nela qual chi si trova, virtuoso può domandarsi. E massimamente che per essere infiniti i rispetti e le conditioni che possan le operation de l'homo in varij modi determinare,

impossibil cosa sarebbe il voler di tutti questi rispetti trattare, assegnando a ciascheduno quai debbono esser le operationi che virtuose si chiamino. Onde è forza che tal dispositione al giuditio de l'huom prudente si lasci, il qual con la ragione, secondo le varie occasioni che n'accadino, determini, come, quando, in che modo, dove, con chi e simili altre conditioni che ne l'operation virtuose si ricercan di ritrovarsi, come meglio diremo quando de la Prudenza ragionarassi.

Cap. 9. Quali sien le operation violente,
quai fatte per ignorantia, e quai spontanee.

PRIMA che io venga a trattar di ciascheduna virtù particolarmente, fa di mestieri che di alcuni principij, che son necessarij a far che una operation sia virtuosa, alcune cose ragioni. Conciosiaché a volere che una operation nostra proceda da virtù, bisogna che habbia quatro conditioni, che sia spontanea, consulta, eletta, e finalmente voluta.¹⁵ Laonde parimente ciascheduna di queste quatro conditioni, è necessario che io vi dichiari. E prima de lo Spontaneo parlando dovete sapere, che in due modi può occorrere, che alcuna operatione non spontanea si possa dire, o per violentia, o per ignorantia.

Violenta parimente in due modi una operation può chiamarsi. In un modo quando è totalmente da violentia causata, come saria quando alcuno contra sua voglia uno homicidio facesse, per essergli per forza posta l'arme in mano, e mosso da altri il braccio a tal colpo. In un altro modo può esser l'operation violenta non totalmente, ma in qualche parte, come saria quando alcuno veggendosi necessitato, o di morire, o di fare un homicidio, per la tema de la propria morte contra sua voglia quello homicidio commetta. E com'avien parimente a coloro che trovandosi in mare tempestoso per salute de la vita contra lor voglia eglino istessi la lor ricchezza buttano in acqua. Queste tali operationi, anchor che in un certo modo si possin dire violente e fatte per forza, nondimeno in qualche parte ci concorre il volere di chi opera. Conciosiaché essendo in quelli che l'operano il principio di tali attioni, non si possan dir violente assolute. E che sia il vero, se eglino pur non havesser voluto operare, era in poter loro di lassarsi ammazare e sommergere. Onde tal violentia è non assoluta ma conditionata. E a questo si può vedere, che molti sono che per tali operation violente, alcuna volta o biasmo o lode n'acquistano. Come sarien coloro, i quali per non tradir la patria per le minaccie di chi la morte promette lor se no'l fanno, più tosto la morte aspettino che far lo voglino. La

¹⁵ Piccolomini inizia qui a parafrasare il Terzo libro dell'Etica Nicomachea (1110a-1114b).

qual'operation d'aspettar la morte per non tradir la Patria, lode grandissima merita; e non di meno violenta può dirsi. Conciosiaché questi tali se fusse lor possibile stato, harien voluto senza tradir la Patria, la vita non perdere. Per la qual cosa ne segue che coloro, che violentati un minor male eleghano per fuggire un maggiore, lodati grandemente ne sono, e biasmati per il contrario. Senza che molte volte accade, che per alcune operationi in tal modo violentate, anchor che buone non sieno, nondimeno il perdono se gli concede. Come saria quando alcun per fuggir di perdere un braccio, dicesse alcuna bugia di non molta importanza. Nel qual caso, non è dubio, che ciaschedun direbbe che escusatione e perdon meritasse. Il che non accaderia, se tali operationi fusser violente totalmente di maniera che colui che operi, in niuna parte, col suo volere in ciò concorresse, essendo che le operationi totalmente violente¹⁶, non possan meritar né biasmo, né loda, né perdon, né gastigo, come quelle che in tutto da la forza d'altri dependano, senza chel proprio voler di chi opera vi concorra.

Ne segue adunque, che le operationi violente, non totalmente ma in qualche parte non si possano in tutto chiamar non spontanee, ma sien composte in un certo modo, tra lo spontaneo e non spontaneo. Onde per concluder qual sia veramente l'operation violenta, dico che è quella, la quale in tutto dipende da causa estrinseca, senza che in alcuna parte, colui che opera vi concorra. Come saria se alcun contra sua voglia fusse da luogho a luogho portato. E tali operationi non possano in alcun modo essere o virtuose o vitiose, per mancar per mancar di una conditione necessaria, che è l'essere spontaneamente operate (come poco di sotto diremo). E di qui appare quanto s'ingannin coloro che voglian che per le operationi vitiose non si meriti biasmo, conciosiaché le sieno violente, per esser l'homo sforzato da gli affetti, che a vitiosamente operare lo tirano, e violentemente lo muovano. Il che, quanto sia falsamente detto, di qui si può cognoscere, che coloro che operano violentati e per forza, sempre operano con dispiacere e con dolore. Il che ne i vitiosi non adiviene, i quali con diletto operano, e potendo a quelli affetti che gli muovan resistere, per il piacere che n'hanno, far resistentia non vogliono.

Resta che de le operationi ragioniamo, quando per ignorantia sono operate. Intorno a la quale ignorantia, a ciò che conosciamo quali operationi sien quelle che per l'ignorantia de l'operante non possin né virtù né vitij chiamarsi, dovete sapere, che di due maniere si può trovar l'Ignorantia, de le quali l'una Innata, e l'altra non Innata può domandarsi. L'Innata è quella che ne li stolti si trova, i quali per esser privi di quella parte che fa l'homo esser homo, homini veramente chiamr non potendosi, non possan né vitiosi né virtuosi, ma piuttosto fiere

¹⁶ Si intende 'azioni compiute involontariamente sotto violenza'.

chiamarsi. Di questa dunque ignorantia Innata non accade di ragionare. La non innata poi, di più sorti si trova, per che una sorte d'Ignorantia si può trovare, de la quale l'homo in modo alcuno non è causa, e questa (come direm di sotto) può l'operation virtuosa iscusare. Un'altra sorte d'ignorantia è poi, che l'homo istesso n'è causa, e questo in due modi può accascare, o vero per sua mera operatione, come saria l'ignorantia de gli Imbriachi, i quali anchor che operando in alcun vitio, non sappin quel che si faccino, nondimeno eglino istessi son di tal cosa cagione, per haver per se stessi operato inebriandosi, il che se fatto non havessero, questa tal'ignorantia non haverebbono. Può accascar'anchora l'ignorantia di cui l'homo è cagione, in maniera che non operando, ma o affettando, o per negligentia egli stesso ne sia cagione. Affettando saria quel che gli debba operare, anzi cercando di viveri in quella ignorantia, senza por mai riguardo a quel che la ragion ne dimostri. E questa si domanda Ignorantia Crassa e pestifera, degna di grandissimo biasmo.

Per negligentia poi si causa l'Ignorantia di alcuni precetti de la leggie Civile e divina. I quali per esser comunissimi e necessarij, debbano ad ogni homo esser palesi, come saria che non si debba commettere fraude, adulterio, furto, homicidio e simili, o vero contra qualche statuto di proprie città, qual ciascun di quella città saper debba. Queste tai leggi comunemente saper da tutti si debbano, le quali chi non sa, non d'altronde che da la propria negligentia si può stimar che proceda, per la qual ignorantia escusatione in alcun modo non merita.

Hor tutte queste maniere d'Ignorantia non escusano le operationi che virtuose non sieno, salvo quella ignorantia, di cui l'homo in modo alcuno non è causa. La qual parimente si divide in due: l'una è quando l'homo se ben volesse non potrebbe con ogni diligentia che ei vi ponesse riparar che d'alcune cose ignorante non fusse, e l'altra è quando non impossibile, ma difficilissimo sarebbe ch'egli con la sua diligentia tal'ignorantia fuggisse. E questa si trova rispetto a tutte quelle particolari circostantie che intorno a l'operationi si ritrovano, le quali sono, chi, che cosa, in qual modo, intorno a che, con qual mezo, i che tempo, in che luogo, e per qual causa. Queste circostanze, è difficilissima cosa in ogni operatione che n'accaschi, poter sapere. Quantunque alcuna ce ne sia, che di necessità bisogna che colui che opera sappi, si come è la prima: conciosiaché nissun'è che non cognosca se stesso. Ma de l'altre circostanze, è quasi impossibil (come v'ho detto) che in qualche operatione non accaschi, che sapute non sien da chi opera. Si come quando accascasse, che alcuno a l'oscuro, pensandosi di percuoter un ladro, percuotesse un suo amico o suo Padre, o veramente si pensasse burlando di percuoter leggiermente un amico, e quello occidesse, e simili altri casi infiniti, i quali l'homo per la fragilità sua, non può sempre prevedendo considerare, e sapere.

In queste dunque ignorantie, de le quali l'homo in modo alcuno, né operando, né usando negligentia o affettation, non è causa, non merita biasmo, alcuna operatione, né virtuosa o vitiosa può domandarsi. Salvo però quando conosciuto poi che gli ha l'homo quel che gli ha fatto, se gli vede che sia ben fatto, s'allegra, e se mal fatto, s'attrista: o ver per il contrario de le buone operation si rattristi, de le ree si rallegrì. Il che quando fusse, verrebbon quelle operationi che per ignorantia fur fatte, a diventare o vitio o virtù, secondo ch'egli o col diletto o col contristarsi, mostrasse segno di confermare col voler suo, o refutare quelle operationi o buone o ree che le fussero. De la qual confirmatione nascerebbe la virtuosa o vitiosa operatione. Però che in tal caso vi si aggiugnerebbe quella conditione prima, che ne i vitij e ne le virtù si ricerca, che è lo spontaneo acconsentir di chi opera. Da tutto questo adunque, che di sopra vi ho detto, si può concludere quai sieno le operation veramente spontanee, le quali son quelle, che né per violentia né per ignorantia sono operate, ma prodotte da colui proprio che opera, senza che altro lo sforzi, sapendo egli che cosa che gli opera, e per che, e quando, insieme con tutte l'altre circostantie, che di sopra ho racconte, come necessarie a far che un'operation possa o vitiosa o virtuosa chiamarsi.

Né sia alcun che si credi, che quelle operationi che son causate in noi per il movimento de i nostri affetti, non si habbin da chiamare spontanee, anchor che tali affetti sforzandoci par che violentia ne porghino: conciosiaché oltra che l'operar con diletto fa segno che spontanee sieno, a questo anchora si può provare, che essendo l'appetito nato ad obbedire a ragione, non si può l'oscurare dando la colpa a la forza che da gli affetti de l'appetito riceve. Tal'è dunque qual'io vi ho detto l'operatione spontanea, e tale, come prima conditione, ne farà di mestieri, a voler che un'operatione da virtù, o da vitio possa procedere.

Cap. 10. Del Consiglio, e de la cosa consultabile.

LA SECONDA conditione, che habbiam detto ricercarsi ad una operation virtuosa, è che vi concorra il consiglio, il quale non è una cosa medesima con lo spontaneo. Conciosiaché molte operationi possano essere spontanee, ma consultate non già: si come son le operation de i fanciulli e simili. Per cognoscere adunque che cosa sia questo consiglio, e intorno a quali operation' si ritrovi, fa di bisogno prima, che io vi dica dove egli

non si ritrovi. Laonde è da sapere, che di cinque sorti di cose, non può accascare che l'huomo si consigli già mai.¹⁷

Primamente de le cose eterne, e senza alcun fallir necessarie, non accade che l'huomo si consigli, conciosiaché vana cosa sarebbe se noi ci consigliassemo se domani habbia il Sol da levarsi da l'horizonte, o simili altre cose necessarie. Parimente de le cose Naturali, avvengha che alcuna volta, ben che di rado, fallischino, nondimeno per non esser in poter nostro non accade che consiglio noi ne facciamo; conciosiaché indarno sarebbe il consultare, se domane ha da piovere, o se questo Autunno sarà caldo o simili. Appresso a questo, non occorre, che l'homo si consigli de le cose de la Fortuna, come sarebbe se alcun si consigliasse di trovare un Thesoro o simili; però che quando per tal consiglio il trovasse, non sarebbe più per Fortuna, essendo la Fortuna dattorno a quelle cose che son fuor de la ragione e del proponimento de l'homo; dove che il consiglio senza ragion non si trova. Oltra ciò, non si debba far consultatione de le operationi humane che da noi son remotissime, né riparar le potiamo, come saria consigliandoci di quel che si faccia in India, in Tapobrana, e simili; il qual consiglio del tutto vano diventerebbe. Finalmente non si debba prender consiglio di quelle cose che in qualche arte o disciplina risolte e determinate già sono: poniam caso, quando io, mentre che hora scrivo, mi consigliasse parola per parola, come havesse da fare i caratteri de le lettere, però che tal cosa, per essere già risoluta, non ha di mestieri più di consiglio; conciosiaché il consiglio habbia da essere intorno a le cose dubiose, e incerte. Onde ne segue che quell'arti han più del consiglio mestieri, le quali son manco certe, come la Medicina, la Dominativa de gli esserciti e simili; le quali manco certe domando, per i diversissimi casi e le varie dispositioni, che possano accascare in quelle cose, intorno a le quali consistano.

Hor quali sieno quelle cose che cadon sotto'l consiglio, facilmente cognoscerassi, se le conditioni che assegna loro Aristotele, raccontaremo. Il qual determina che quelle cose possin sotto l'humana consultatione accascare, le quali quantunque spesse volte adivenghino, nondimeno non è cosa certa com'haverir debbino. Conciosiaché, possin presto, tardi, ben, male, e in simili altre maniere accascare, le quali maniere in poter son di colui che consiglia: e per questo acciò che secondo il voler nostro adivenghino, del nostro consiglio han mestieri. Dove è d'avvertire che non intorno al fin che desideriamo accade di consigliarsi, ma intorno a quelle cose che al detto fine ne possin facilmente guidare. Conciosiaché nissuno si consiglia, se gli ha da esser felice o no, essendo che questo presuppone come cosa desiderata, ma si

¹⁷ Quanto segue traduce passo passo *Et. Nic.* 1112a-1113a. Gli esempi dello scioppo di erbe e del castello da espugnare sono invece un'elaborazione piccolominiana.

consiglia in che maniera con agevolezza e prestezza a tal felicità possa condursi; tal che discorrendo l'una dopo l'altra tutte quelle cose che possino a questo esser mezo, col discorso procede, per fin che con tal discorso e consiglio sarà venuto a quello donde debba poi cominciare a porre ad executione cotai mezi.

Come per esempio diremo che un medico non si consiglia o discorre se egli debba far sano un infermo, anzi questo come fine, per cosa certa presupponendo, va discorrendo e consigliandosi con quai modi possa ciò fare. E prima per tal consiglio cognoscendo esser buono di dargli, poniam caso, un Siloppo, subito col consiglio discorre che habbia da far per compor tal Siloppo, e cognoscendo che bisogna procacciare alcuna sorte d'herbe, subito discorre in qual luogo trovar si potessero, e similmente cognosciuto e consigliatosi di qual luogo, non resta altro sennò che cominci a mettere a executione tutto'l processo di tal consiglio, cominciando da l'ultima cosa che concludere, cioè da'l comandare che nel tal luogo si vada per l'herbe, acciò che poi si compongha il Siloppo, e quindi si porgha a l'infermo, acciò che finalmente divengha sano, il che era il fine di tutto questo consiglio. E così viene a fare il medico contrario processo nel consigliarsi e discorrere, che nel execution non fa poi, conciosiaché quella cosa che è ultima in intentione è prima ne l'executione, e così per il contrario, come nel caso già posto si vede, che la prima cosa che sia ne l'intention del medico è il fine che ne la sanità de l'infermo consiste, e l'ultima cosa è il mandare a un tal horto per l'herbe; dove che ne l'eseguir poi quel che gli ha già discorso, la prima cosa che si eseguisca, è il mandar per l'herbe, e l'ultima è la sanità che finalmente s'acquista. Onde ben dice Aristotele che la consultatione è differente da la volontà, conciosiaché questa intorno al fine, e quella per il contrario intorno a quelle cose che precedano il fine si ritrova. Per la qual cosa si può concludere che il consiglio o vero la consultatione, sia di quelle cose, che possino più facilmente e prestamente che sia possibile, guidarne a qualche fine che da noi desiderato si presuppongha: le quai cose se in poter de l'huomo non fossero, tal consiglio sarebbe indarno. E che sia il vero quando alcuno consigliandosi di quai mezi lo possin far qualche fin'acquistare, arriva col discorso ad alcun mezo il quale è impossibile appresso di lui, subito lascia tal mezo, e di qualche altro cercando, se finalmente nissun ne trova che tal'acquisto gli possa dare, per non discorrere indarno, non passa più oltre col suo consiglio, e de l'acquisto del desiato fin si dispera. Come per esempio, sia alcun che voglia andare ad espugnare un Castello, tal che questo sia'l fine che questo si presuppongha, subito cominciando a discorrere e tra sé consigliarsi, andarà ne la mente cercando di quai mezi di mano in mano per tal'espugnation gli fa di mestieri. E trovando che gli bisogna haver, poniam caso, quatro mila soldati, subito comincia a consigliarsi con qual mezo tal'essercito possa adunare. E trovando

che per haver questo gli fa di mestieri di provedersi di XV o XX mila ducati il mese, subito comincia a consigliarsi con qual mezo tal copia di denari trovar si possa: hor se per sorte non trovando alcun mezo per questo, cognosce che il trovar questi denari è impossibile, comincia a pensar consigliandosi, se in altra maniera che con denari, potesse questo essercito procacciarsi, e risolvendo che altrimenti far non si può che per denari, e il trovargli essendo impossibile, non procedendo più oltre col consigliarsi, per non si consigliare indarno, de la desiderata impresa pur'al fin si dispera. Ma se per sorte cognosce che sia possibile il trovar i denari che ne bisognano, come sarebbe togliendogli in presta dai sudditi, qui dando fine al consiglio, e cominciando a mettere a esecuzione tutto quel che gli ha concluso, comincia ad operare da quel che ultimamente nel consiglio conclude, cioè di farsi pagare da i sudditi i denari, che gli fanno huopo; e quindi radunando i soldati, doppo a questo al Castel gli conduce, e finalmente lo prende; il che ne la intentione era la prima cosa. Ma troppo lungo son stato attorno a questa materia del consigliarsi. Tempo è homai che de la terza conditione che si ricerca a l'operation virtuose, doppo l'essere spontanee e consultate, alcune cose ragioni.

Cap. 11. De la Elettione: e de le cose Eligibili.

QUESTA terza conditione, che a la virtù si ricerca, che Elettion si domanda, è così necessaria che non solo senza quella non può domandarsi un habito virtuoso, ma per il contrario, alcuna volta sarà bastante che alcuno senza la istessa operation virtuosa, virtuoso si possa dire. Conciosiaché quantunque alcun non havesse tante ricchezze che potesse usare l'attion liberali, potrà nondimeno per la sola elettione in un certo modo Liberal domandarsi. Questa elettione, alcuni vogliono che sia il medesimo di cupidità, e altri hor volontà, e ora oppinion la domandano. Ma che la non sia Cupidità, di qui si può vedere che la Cupidità è commune a l'huomo con gli altri animali, dove che l'elettione è propria de l'huomo. Conciosiaché le fiere si come non si consigliano, così anchor non eleghano; senza che non come cupido, ma come eligente opera il Temperato; e molte volte la Cupidità contra l'Elettione opposta si trova. Parimente la Elettion non può volontà domandarsi: conciosiaché l'Elettione non è de le cose, che non possano essere altrimenti che le si sieno, sì come la volontà.

Però che ben potiamo volere alcune cose necessarie, ma eleggerle non già mai, come saria per essempro, che molti vorrebbon vivere immortalmente, ma tal vita immortal non

elegghano, si come parimente di quelle non si consigliano, havendovi io già detto, che il consiglio non è de le cose necessarie, o vero impossibili. Senza che la volontà nostra rispetto al fine si ritrova, e l'Elettione rispetto a quelle cose che precedendo al detto fine, a quel ci conducano. Onde concludendo dico, che la Elettione non si può trovare, sennò intorno a quelle cose, che in nostro poter si ritrovano. E per questa ragion parimente non è questa Elettione, opinione come vogliono alcuni. Però che si può avere opinione de le cose necessarie o impossibili, de le quali come ho detto, haver'Elettione non si puote. Oltra che l'opinion si divide dal vero e dal falso, dove che l'Elettione, non vera o falsa, ma buona o rea si domanda. Senza che quelle cose eleggiamo, che noi stimiam per certo esser buone, e habbiamo opinione di quelle che non certe ma dubbiose ci sono. E che più, molti si vegghano che hanno opinione che alcuna operation sia buona, nondimeno come vitiosi, elegghano altra operatione, che sia contraria di quella che stiman che buona sia.

Concludendo dunque che la Elettione non sia Cupidità, volontà, o opinione, dico che la Elettione non è altro che un consentimento consultativo di quelle cose, che in poter nostro riposte sono; però che essendo una medesima cosa, prima consultabile, e poi eligibile, come prima sarà consultata, se per buona sarà giudicata, subito eletto verranno. Come ne l'esempio posto di sopra, colui che ha in animo di occupare un Castello, se consigliando giudica che sia ben di provedersi di quatro mila soldati, subito questo istesso eleggie di fare, e di poi consultando come tal'essercito si habbia da fare, giudicando che sia ben di proveder de denari, subito eleggie di farlo: e così di mano in mano sempre quella cosa che è prima consultata, da poi è eletta, caso che buona sia giudicata, di maniera che tanto la consultatione quanto la elettione, consiste intorno a quelle cose che essendo in poter nostro, a qualche fine desiderato, condur finalmente ci possano. E in tal guisa habbiamo fin qui veduto tre conditioni che a la virtuosa operation si ricercano.

Cap. 12. De la Voluntà: e cose Volibili.

RESTA da dichiararsi la quarta conditione che a la virtù si richiede, che volontà, o veramente il volere si domanda. Conciosiaché né la consultatione né la elettione buona sarebbe già mai, se il fine che noi determiniamo di volere, buono e honorato non fusse. L'oggetto de la qual volontà, vogliono alcuni che sia quello che è veramente, bene, e altri dicano che gli è quel che non vero, ma apparente ben si domanda. De le quali opinioni nissuna vera esser puote.

Però che se fusse vero che quel che è veramente bene, fosse solamente oggetto del voler nostro, ne seguiria che nessuna cosa fusse da alcun voluta, che da chi rettamente vuole, voluta parimente non fusse. Il che è falsissimo: veggendo noi che molti molte cose vogliano, le quali da una dritta volontà volute non serien mai, si come son molte operation vitiose. Da l'altra parte, se fusse vero che quel fusse oggetto del voler nostro che non vero bene, ma apparente si domandasse, ne seguiria che due contrarie operationi, fusser buone e non buone. Conciosiaché se ad alcuno paresse buona un'operatione, poniam caso intemperata, e ad alcun'altro una operation temperata, verrebbe ad esser buona non men la temperanza che la intemperanza, il che è falsissimo.

Laonde rifiutate queste opinioni si debba dire, che l'oggetto de la volontà, o vero la cosa volibile, in due maniere si trova, assolutamente e rispettivamente. La cosa volibile assoluta è il bene che è veramente bene, ma la rispettiva è quel bene che in sé non è veramente bene ma in rispetto di questo e di quello è tenuto e stimato bene. E se alcun mi domandasse, come si ha da distinguere o cognoscere quel che è veramente bene, da quel che è bene apparente e non vero, gli risponderei: che quel si domanda veramente bene, che è così stimato e voluto da coloro, che secondo la ragion governandosi virtuosi si chiamano; e il vero bene da l'apparente distinguendo, a quel con la volontà appiccandosi, questo lasciano indrieto. Dove che il contrario fanno coloro, che nel vitio rivolti, non governati da la ragione, ma da l'appetito guidati; e il falso bene per il vero eleggendo, a quel con ingordigia si appigliano.

L'huomo virtuoso adunque, come prudente e guidato da così sicuro Duca quanto è la ragione, debba esser quello che il vero bene da l'apparente distingua; al cui retto giuditio debba fede prestar coloro, che come vitiosi non possan del vero ben haver gusto. Sì come parimente non può un infermo del corpo cognoscere veramente il cibo che dolce sia, giudicando per la infettion de la lingua, un sapor per un altro; il qual giuditio ben potrà far colui che sano del corpo si trova. Il medesimo parimente adiviene a l'huomo virtuoso il qual, come sano de la mente, può dar giuditio del cibo del voler nostro, che è lo istesso bene; il qual cognoscer non può, chi da le piaghe del vitio, mal disposto e infermo habbia l'animo. Per concludere adunque diremo che la volontà nostra, o vero il voler istesso, consiste rispetto a qualche fine, che sia vero bene, e non solo apparente, per l'acquisto del quale doviam poi spontaneamente in noi consigliandoci de i mezi che a quel ne possin condurre, e quelli finalmente eleggendo, virtuosamente operare.

Cap. 13. Che in poter de l'huomo, sia l'essere o buono o reo.

DA QUESTE cose che si son dette fin qui, dattorno a la consultatione, a l'elettione e a la volontà, potremo facilmente cognoscere che i poter de l'huomo è, buono o reo diventare, di maniera che nissun contra sua voglia potrà mai né virtuoso né vitioso chiamarsi. E prima quanto a la virtù per mostrar ch'ella è voluntaria, o vero pendente da'l voler nostro, dico che, essendo quelle operationi che generan la virtù in poter nostro, fa di mestieri che le virtù parimente in nostro poter si trovino.

Conciosiaché quando un principio, o ver causa di alcuna cosa, sarà in poter nostro, bisogna che anchor'il medesimo adivengha di quelle cose che da quella causa derivano; né abbiám da dubitare, che quelle operationi che la virtù producano non dependino da'l voler nostro. Conciosiaché le humane operationi che per violentia o per ignoranza fatte non sono, sempre intorno a quelle cose consistano che a qualche presupposto fine ci conducano, o buono o reo che e gli sia. Laonde havendo esse del consiglio e de l'elettion di mestieri, e essendo il consiglio e l'elettione (come haviam già concluso) dattorno a quelle cose che pendan da'l poter nostro, è forza parimente che tali operationi che le virtù producano, da'l poter nostro derivino, e consequentemente le virtù anchora nel poter nostro saranno.

Onde segue che potendo noi a voglia nostra esser buoni, parimente esser rei a voler nostro potremo: conciosiaché per la potenza de la contradditione, cioè libertà del voler, che è ne l'homo, è forza che colui che può volendo far'una cosa, possa anchor volendo non farla. Onde potendo fare un'operatione che honesta sia, potrà parimente non operarla; e potendo a voglia sua non commettere un fallo, potrà anchor commetterlo se a grado gli sia. Per la qual cosa, concluder puossi, che da noi stessi deriva l'esser buoni o non buoni. Onde ne segue che coloro di gran lungi s'ingannano, i quali afferman che quantunque nissuno contra sua voglia possa buono esser già mai; nondimeno tutti coloro che son vitiosi, contra lor voglia son del vitio machiati. La qual'opinione è falsissima; con ciò sia che (com'habbiám detto) non solo ne la virtù, ma nel vitio anchora, voluntariamente s'incorre: di sorte che tanto il vitio quanto la virtù da'l voler nostro depende, conciosiaché così de l'un come de l'altro le operationi che gli causano non senza consiglio, e elettion si cagionano, il qual consiglio e elettione son la causa di far l'operationi o buone o ree.

Conciosiaché coloro, che guardando con la volontà a fine non buono, e consigliandosi eleghan quei mezi parimente non buoni, che a quel fin non buono ne conducino;

vitiosamente opereranno e vitiosi chiamar si potranno, e per il contrario da l'election buona, la operation virtuosa ne verrà fuore. Come se per essemplio, mi saran posti innanzi due sorti di vita, l'una honorata e l'altra voluttuosa, se io questa mi eleggerò, vitioso per tal'election dir potrommi, e virtuoso per il contrario, se quella prima a quella mi piacerà per election di preporre. Oltra di questo, per confermar questo medesimo, ciò è che non solo le operation buone, ma le ree pendan dal voler nostro, si può vedere che i Legislatori per le leggi loro, proponghan non solamente premio all'attion virtuose, ma anchora gastigan le ree, volendo in questo modo esortaregli homini al bene fare, e da'l far male con tal timor ritenergli. Il che non farieno se le operation vitiose, fosser sempre contra il nostro volere: conciosiaché se non fosser in poter nostro, indarno s'affaticarieno per ritener con le leggi gli homini del peccare, siccome indarno saria che alcun volesse altrui con minaccie persuadere, che di qualche infirmità corporale dolor non sentisse.

Veggendo dunque manifestamente, che per il timor de la pena, si ritenghano gli homini da'l mal'operar, segno è che non solo le buone ma le non buone operationi parimente da'l voler nostro dependano. E se alcun dicesse, che le male operationi non sono in nostra potestà, movendosi per questa ragione, che molti spesse volte vorrien viver virtuosamente; nondimeno per esser tali di natura, o per influxo celeste, o per qualche complessione, che ad alcuna determinata vita sieno inclinati, contra lor voglia di mal'operar son sforzati. A questo rispondo, che le operation vitiose che fan questi tali, non sono in tutto contra lor voglia. Conciosiaché se essi volesser far impeto e sforzo contra la inclination del cielo e de la complessione, certissima cosa è, che superandolo virtuosi diventarieno, essendo che né i cieli né la natura, han perfetto dominio sopra le attion de l'homo come homo. Laonde coloro che si cognoscano a qualche scelleranza inclinati, si rivolgessero a la ragione, la qual sempre a ben far n'invita e esorta, e quella aiutando facesse impeto contra il movimento di quelli affetti, i quali per quella inclination ch'io dico fan più contrasto de gli altri, non è dubio alcuno, che quantunque da prima con fatigha, nondimeno a poco a poco vittoriosi divenuti, la virtù per il vitio n'eleggierieno. Ma potrebbe forse dir qualchun'altro, che per un'altra ragione, si potria forse stimare, che le operationi vitiose non fossero in poter de l'huomo. Perciò che ciaschedun desidera, vuole e eleggie quella cosa che gli par buona, e per che questa apparenza di bene, è in noi naturale e non voluntaria, ne segue che io, poniam caso, giudicando che una cosa sia buona, e per questo pensando di far bene a seguirla, caso che io in ciò m'inganni, questo non sia in poter mio. Però che per le varie complessioni e inclination de gli homini, venghano ad esser varij parimente i giuditij e l'opinioni, tal che una cosa a me parrà buona, poniam caso il muovere una guerra, per esser'io collerico, e secondo quella operando, mi pensarò di far bene,

e se altrimenti cognoscessi, non lo farei; e ad un altro nondimeno, il qual sia melancolico, quella istessa cosa parendo rea, sarà causa che gli secondo quella non voglia operare. Onde ne segue che colui solamente opererà virtuosamente, il qual sarà naturalmente inclinato a saper giudicare e stimare quelle cose per buone, che veramente sien buone.

A questa dubitation respondendo dico, che quell'apparenza de le cose buone, ciò è quello apparerci una cosa buona o non buona, non è (come forse molti si pensano) naturale totalmente, ma volontario più tosto, ciò è da'l voler nostro pendente: conciosiaché a l'apparenza o giuditio seguita l'habito di chi giudica, di maniera che se alcun sarà abituato e assuefatto in qualche operation che non sia buona, parimente il giuditio del buono apparente, non sarà buono. Come per essemplio, se io mi sarò assuefatto all'intemperanza, al'hor come infermo de l'animo sempre quella cosa, che mi sarà porta innanzi come voluttuosa, sarà da me per buona stimata e seguita. E'l simil dico de gli altri vitij e parimente de le virtù. Conciosiaché chi assuefatto serà ne le virtù, come per essemplio, ne la Temperanza, quella cosa gli parrà buona, che veramente buona e temperata da ogni Prudente sarà giudicata.¹⁸ Si come accader si vede ne le parti del corpo, che se l'occhio poniam caso sarà sano, giudicheremo il color veramente bianco per bianco, dove che l'occhio per infirmità magagnato, il bianco per il rosso, e un color per l'altro stimarà molte volte.

Concluder dunque potiamo che né per influssi celesti, né per complessioni naturali, né per esser dalli affetti accecati, potiamo iscusarci mai de le nostre attion vitiose, anzi è necessario che così l'attion virtuose come le ree, dependin com'habbia detto da'l voler nostro, dal quale, come da fonte deriva principalmente l'esser noi buoni o non buoni. Confessandovi però che fatto che è l'huom vitioso, con gran difficultà si può poi da tal'habito sciorre. E quantunque per la sua libertà pur finalmente lo possa fare, nondimeno, perché tal mutation non può essere subita, e ha di mestieri di longa assuefattione, facilmente per la brevità de la vita de l'huomo, potrebbe tal mutatione da la morte occuparsi. Laonde grandissima avevertenza bisogna havere, di non darsi in preda di qualche vitio, però che (com'ho detto) anchor che possibil fusse col tempo di sciorsene, nondimeno perché questo haria di bisogno di assuefattion non subita, ma a poco a poco, sarà sempre pericolo, che prima la vita finisca, che da tal vitio l'homo possa disciorsi, e massimamente quando ne l'età più matura in tal vitio incorrisse.

Per la qual cosa (Alessandro mio amatissimo), con ogni studio, diligentia e fatica, vi esorto che v'ingegniate di star sempre lontano, in qual si voglia età, da tutte quelle occasioni che in qual si voglia vitio guidar vi potessero, resolvendovi che da voi stesso, e non d'altronde ha da

¹⁸ Rispetto alla trattazione aristotelica, il ruolo dell'educazione come costruzione di abiti virtuosi, dai quali soli può discendere la percezione del fine buono, è enfattizzato e valorizzato da Piccolomini a più riprese.

proceder l'esser vostro, buono o non buono, secondo che voi vorrete; vivendo sicuro che nissuna cosa vi potrà mai, sforzandovi, torcer (se voi non vorrete) dal securissimo e honoratissimo sentiero de la virtù, che doppo alquanta di breve fatiga, felice vi farà poi.

Cap. 14. Epilogo, o ver Conclusione del quarto libro.

NEL principio di questo quarto Libro (Alessandro mio amatissimo), presupponendovi io arrivato a l'anno decimottavo, conclusi per molte ragioni, che io già vi ho dette, che i quatro anni nostri fino al vigesimo secondo anno a le Scienze Morali si dedicassero. Acciò che quelle operationi virtuose che ne i vostri anni adietro, per la ottima educatione e honoratissima consuetudine, harete già fattevi quasi proprie, possin da voi esser finalmente cognosciute come virtuose, e operate non più per sola consuetudine ma per mera elettione, imparando a conoscere che cosa sia veramente la virtù, donde si generi, quante sieno, e simili altre considerationi che al Moral Filosofo si appartenghano.

Laonde con quel migliore ordine che io ho saputo, vi ho in questo Libro fatto palese intorno a che consistono le virtù, come ne l'homo produr si possino, da quali operationi come da lor causa derivino, che cosa veramente sia la virtù morale, qual sia il numero di quelle, qualmente sieno i vitij opposti tra loro, e in che maniera a la virtù sien contrarij, assegnando insieme il modo di ritrovar quella mediocrità ne la quale la virtù si ritrova. Appresso a questo monstrandovi, quai sien le operationi violente, e quai quelle che per ignorantia si fanno, e assegnando quatro conditioni che a le virtù si ricercano, che sono lo Spontaneo, il Consiglio, la Elettione e il volere istesso di chi opera, finalmente ho concluso che le operationi virtuose da noi istessi dependano, e che in nostra potestà è di buoni o rei diventare, tal che da nissuna altra cosa se noi non vogliamo, ci può esser fatta forza a vitiosamente operare. Tempo è homai che nel seguente libro di ciascheduna virtù alquanto più spetialmente trattiamo.

FINE DEL QUARTO LIBRO

QUINTO

DE LA INSTITUTIONE DE LA

Vita de l' homo nato Nobile, e n città libera. Com-
posta principalmente per la instruttione, del no-
bilissimo fanciullo ALESSANDRO Co-
lombini, figlio de la bellissima Mad.

LAUDOMIA Forteguerri

Al medesimo ALES.

SANDRO.

LIBRO QUINTO.

Cap. I. De la Fortezza.¹

PER HAVER noi da trattare in questo Quinto libro alquanto più spetialmente di ciascheduna virtù morale, fuor che de la Giustitia e de la Prudentia, de le quali diremo al luogo suo: è da sapere (com'ho detto di sopra), che tai virtù non per altro trovate sono, che per raffrenare alcuni affetti che ne l'appetito si generano.

E parlando prima de la Fortezza, dico che regular debba quei due affetti de l'Irascibile, che timore e ardir si domandano. I quali affetti nascendo ne l'appetito, ne l'offerirsegli alcuno oggetto che appaia reo arduo e difficile; ne segue che parimente la virtù de la Fortezza consista intorno al timore e a l'ardire de le cose, che ree e ardue, e consequentemente terribili e spaventose n'appaiono. Ma perché queste tai cose possan di più maniere trovarsi, è da sapere che la Fortezza non consiste intorno al non temere tutte le cose, che ree sieno, e terribili. Conciosiaché quantunque la infamia, la povertà e la infirmità, sieno malissime cose e terribili; nondimeno non si dirà forte colui, che non tema l'infamia, anzi più tosto sarà sommamente biasmato; dove che la Fortezza per esser virtù, debba sempre meritar lode. Parimente non si dirà forte chi non tema la povertà o ver la infirmità; però che la Fortezza consiste solamente in torno al timor di quelle cose ree, le quali è in poter nostro di sostenere o fuggire; perche altrimenti lode meritar non potria: dove che la infirmitade e la povertà,

¹ *Et. Nic.* 1115a-1117b

procedan non da'l nostro volere, ma più tosto per defetto de la Natura, o ver per mala Fortuna. De le quai due cagioni, noi esser proprij signor non potiamo. Onde molti veggiamo che tra i pericoli de la guerra son timidissimi, nondimeno quantunque poi per esser liberalissimi non temin la povertà, forti per questo non chiamaransi. Parimente se alcuno non temerà punto, o le ingiurie, o gastighi, o simili altri scorni bruttissimi; non però doverà forte chiamarsi; anzi più tosto sarà di biasmo e vituperio degnissimo.

Non essendo dunque la Fortezza intorno al timor in tai mali, diremo ch'ella sia intorno al timore di quella cosa, che di tutte l'altre horribilissima dir si possa. La qual senza alcun dubbio altro esser non può che la Morte, ultimo fine di tutte le cose terribili. Per la quale tollendosi a l'homo l'essere homo, non è maraviglia se di grandissimo terror sia ripiena. Però che quantunque per quella a miglior vita passiamo,² nondimeno mentre che huomini siamo, più sensatamente questa vita tra noi conosciamo, che quella che altrove ci aspetta. Forte dunque si dee dir quello, che i pericoli d'una cosa si terribil com'è la morte non teme. Ma ciò d'ogni morte non adiviene, come saria de la morte che o per infirmità, o per fortuna di mare, o simili altri pericoli occorrer puote; le quai morti il non temere non fa l'huomo forte: ma solo il pericolo de la morte, che o per la fè divina, o per la patria, molte volte n'accade di sostenere. Questo è quel pericolo, e questa è quella morte, che per mera virtù non temuta, fa l'homo non solo del titol di Forte, ma di mille lodi e honori meritissimo. E che questo sia vero veggiamo che e antiquamente e modernamente, coloro che fortissimi tra i pericoli de la morte per la salute de la patria si missero; e vivendo, e morendo, furon di titoli, immagini, statue, poemati, e altri simili honori, ne le lor Repub. honorati, e fin'al cielo innalzati. Il che parimente con l'esempio di tanti constantissimi Martiri si può confermare, i quali veramente forti chiamar si possano; poi che per testimonianza de la fè loro, non solo i pericoli de la morte, ma mille oltraggi e tormenti, con fortissimo animo sostentarono.

Per la qual cosa concluder puossi, che coloro solamente si possin forti chiamare, i quali i pericoli de la morte non curando assalirono per solo zelo de le virtù, e per causa di qualche gran bene, e non per altra cagione che a ciò gli inducesse. Tal che se alcuno infermo trovandosi, costantemente la morte aspettasse, non per cagion di qualche commun bene, impavido più tosto che forte deverà domandarsi.

Hor questa virtù de la Fortezza, si come l'altre virtù parimente, tra due estremi vitij è racchiusa: i quai vitij in torno a i medesimi pericoli de la morte consistano. Ma in diversi modi. Però che coloro che escedessero in temer più che non debbasi, Timidi si

² Prevedibile variazione rispetto al testo aristotelico (secondo cui "per chi è morto non vi è più nulla di bene né di male").

chiamarebbono: e se per il contrario escedessero in troppo arditamente assalir tai pericoli, Audaci direbboni. A color poi, che nel troppo non temere, vanno escedendo, non è posto alcun nome, però che rarissimi si ritrovano; avengha che tal vitio da Aristotele, Stoltitia sia detto; come saria quando alcuo non temesse in qual si voglia modo i pericoli de la morte, non temendo terremuoti, folgori, pestilentie, naufragij e simili altre quasi certezze di morte. Tra questi estremi dunque la Fortezza è riposta; per la quale sosteniamo e assaliamo i pericoli, secondo che si conviene, e quando, e dove, e perche causa ciò far si debba: e sempre procurando, che il ben che può seguir da la morte che ne venisse, sia di maggior momento che il ben de la propria vita non era; si come è la salute de la Patria, e la constantia de la fede; le quai due cose, di gran lungi in dignità a la propria vita precedano. È adunque la Fortezza una mediocrità in mezo del non temere o ver sostener più che non deesi, che è l'Audacia; e manco che non conviensi, che Timidità si domanda, secondo la qual mediocrità, temiamo e ci confidiamo in quel che si debba, e quanto, e come, e dove, e quando, e perche, e in che manier far ciò si convengha.

Onde ne segue che molte spetie di Fortezza, che communemente fortezza si chiamano, veramente fortezze non sono. Come saria quando alcun più per il desiderio di qualche premio o honore che da le leggi permesso sia, andasse contra i pericoli de la morte valorosamente, che per mera virtù che a ciò lo inducesse. Nel qual caso, forte veramente non dee chiamarsi; conciosiaché non per la istessa virtù, ma per cagion del premio, e de l'honor di se stesso, in tal pericolo si metterebbe. Ma molto manco saran forti coloro, che non per desio d'honore, o d'honesto premio, ma per tema del gastigo che gliene segua se non lo fanno, in tai pericoli finalmente, come per forza si ponghano. Parimente forti non si pon dir color, i quali quantunque valorosamente combattendo perischino; nondimeno ciò più per necessità che per mero volere hanno fatto. Come sarebbe quando alcuni, in qualche luogo stretto, donde fuggir non possino, sien da i lor nemici assaliti; tal che certamente cognoschino che o combattere valorosamente, o morir ne convengha. Appresso a questi color medesimamente, che per la lunga essercitatione e pratica de la guerra, e per il valor de la persona, cognosceranno che andando incontra ad altri poco validi e poco essercitati, agevolissimamente gli vinceranno; se con questa confidenza combatteranno, non per questo forti potran già dirsi. E che sia il vero, quando questi tali saran da altri che validi sieno assaliti, tal che il lor'essere pratici, non gli salvi, subito le spalle rivolgeranno. Manco che tutti gl'altri che detto habbiano, si possan dir forti coloro che in qualche pericolo ne la guerra valorosi si mettano, non cognoscendo la gravezza di quello; la qual come veghano, subito de l'impresa pentiti, indietro ritornano. Per la qual cosa nissun di questi che ho detti si può vero forte chiamare: ma quel solamente, il

quale cognoscendo il pericolo, e non per necessità o desio di premio, ma per mera virtù, per il commun bene, i pericoli de la morte sostiene; da i quai pericoli, non solo s'egli scampa, ne viene ad essere honorato, e con molte lodi essaltato; ma quando ben non ne scampi, doppo la morte, nel desiderio di ognun, rimane immortale.

E acciò che potiam distinguere un vero forte da'l falso, si debba avvertir che sempre il vero forte ne i pericoli, anchor che previsti non sieno, subitamente gli andarà incontra; come quello che opera per vero habito di virtù, per il qual habito a guisa di natura si suol'operar. Dove che il forte che finto sia, avvenga che ne i pericoli previsti, dimostri di mettersi con valore, come quel che prevedendogli, ha ahuto tempo di vincere il contrasto de l'appetito, che a fuggir l'esortava; nondimeno se tai pericoli improvisti saranno, mostrerà segno di sbigottirsi, per non havere hauto tempo di dominar l'appetito, dove che il vero forte non ha bisogno più di contrastar con l'appetito, per esser già sotto'l freno de la ragione totalmente ridotto.

Ma dirà forse alcuno, che non dovrebbe un forte mettere in pericolo la vita, per qual si voglia caso: conciosiaché essendo la Morte l'ultimo mal di tutti i mali, e terribilissimo sopra tutti, ne segue che la vita sia bonissima, e sopra tutte l'altre cose desiderabile; e conseguentemente nissun bene può ristorare il male che perder la vita ne segue. A questo dubio rispondendo dico, che quantunque la Morte di tutti i mali corporali e di tutte le cose terribili, sia ultima, e fine; quasi che per essa finisca l'homo d'esser più homo: nondimeno il vitio per esser machia de l'animo, è peggiore, e più degno di esser fuggito, che la Morte non è, di maniera che per non incorrere in esso si dee morte aspettare; quando per quella si acquisti così degna cosa quanto è la virtù, la qual di dignità precede a la vita. E massimamente quando per tal morte ne segua la defension de la patria, o il mantenimento de la Fè divina: i quai beni, per esser communi, incomparabilmente son più degni, che la vita di chi si voglia non sarà mai. Confesso ben che per fuggir qualsivoglia altro mal che vitio non sia, non si debba la morte cercare; come fan coloro, che per non poter sopportare qualche gran dolore o travaglio, con le proprie mani de la vita si spogliano. Nel qual'atto, non solo non son forti, ma timidissimi e vilissimi dir si possano, non havendo in sé tanta di constantia, che tai fastidij e travagli, a sopportar sian bastanti.

Da questa vera Fortezza, che habbiam fin qui diffinita, molti prendendo similitudine, domandan parimente forti coloro, che con animo constantissimo e quietissimo tolleran qualsivoglia soverchio travaglio e smisurato diletto, senza o soverchiamente attristarsi, o sopra modo esaltarsi: si come nel Lachete di Platone disputa Socrate.³ Nel qual Dialogho

³ Il riferimento a Platone viene dal testo aristotelico (1116b, 5).

molte adhortationi e avvertenze sono intorno a la Fortezza assegnate; quantunque la diffinition de la Fortezza, si come quella de la Temperanza, a i Dialogi de le Leggi habbia Platon riserbato. Ma de la Fortezza a bastanza.

Cap. 2. De la Temperanza.⁴

QUANTO eccellente virtù sia quella che Temperanza si chiama, oltra che abundantemente si può cognoscere da'l divinissimo Charmide di Platone, Socrate tra molte altre degnità che le assegna dice che l'offitio del Temperato è, che guardando l'huomo in sé, riconosca se stesso: a questo parimente si può conoscer, che (si come dice ben Platone in quel Dialogho) per la Ethimologia del nome Greco si conosce che la Temperanza è quella che la Prudentia di tutte l'altre virtù Regina conserva.

Ma per venire a la sentenza Peripatetica, intorno a questa virtù (per esser mio intendimento in questi libri di proceder più peripateticamente, che secondo la via di Platone, quantunque ne le cose morali, quanto a le cose istesse, non sia molta differenza tra loro), dico, che essendo la Temperanza (come nel Quarto Libro vi ho detto) intorno a due importantissimi affetti de la potenza concupiscibile, che sono il diletto e'l dolore: è da sapere, che alcuni dilette sono proprij de l'anima, come son quelli che da l'amor nascan de le scientie, de l'honore, de le ricchezze, e simili, per i quali pate l'anima più chel corpo. E intorno a questi non consiste la Temperanza: conciosiaché non si domanda colui temperato, il qual soverchiamente di posseder ricchezze s'allegra; anzi più tosto avaro domandarassi. Alcuni altri dilette son poi, che per esser proprij del corpo, non possan accascar senza alteration corporale; come son quelle dilette che da l'operation de i sensi esteriori principalmente derivano; come da l'odir da'l vedere, da'l tatto e da simili; intorno a i quali dilette quantunque consista la Temperanza, nondimeno non intorno a quelli di tutti i sensi, ma principalmente del gusto e del tatto, si trova. Conciosiaché coloro che con troppo diletto, le pitture, i giochi, o simili riguardaranno; o le favole e le novelle troppo ingordamente odiranno, o diranno, non per questo intemperati, ma più tosto balordi, perdeggiorni e grachiole, meritaran di chiamarsi. Parimente per il diletto de l'odorato non si considera la Temperanza, essendo che quantunque alcuno soverchiamente, prendesser dilette di odorare fiori, unguenti, profumi, o simili, non intemperato ma troppo delicato e effeminato domanderemo. Se già non occorresse che de l'odor di alcuna cosa si dilette, non inquanto a quell'odore, ma per la memoria che per ciò

⁴ *Et. Nic.*, 1117b-1119b.

che gli venisse di alcun cibo, o simili; come adivien a coloro, che con diletto odorano il fumo che da le vivande procede. Questo dico per che quando tal cosa accadesse, al' hora intorno a tal diletto la Temperanza si troverebbe.

Laonde per concludere dico, che la Temperanza è una regola e un freno di quelle dilettaioni e dolori che dal senso del gusto e del tatto procedano; dilettaion dico de la presentia de le cose gustabili e tangibili, e dolor de l' assenza di quelle. E si come la presenza de le cose dilettabili, più muove il nostro appetito, che l' assenza non fa; così parimente la Temperanza è più intensamente intorno a le dilettaioni, che al dolor necessaria, per hever più quelle cose che questo, di regola e di fren di mestieri. E se alcun mi domandasse, a qual virtù si appartenga di regolare il soverchio diletto che da'l vedere, odire, e odorare ne procede, se a la Temperanza non s' appartiene. Risponderei, che anchor che propriamente la temperanza non consista intorno a i diletti di questi sensi; nondimeno se si considera (come dice Eustratio) più comunemente questo nome de la Temperanza, potrem dire che ad essa tal' offitio appartenga. Ma seguendo Aristotele, il qual più propriamente la prende habbia da dire che solamente intorno a quelle dilettaioni, che son communi a l' humo con gli altri animali, si ritrova la Temperanza; le quali son del gusto e del tatto. Concio sia che le fiere non prendin diletto, di vedere, odire e odorare, sennò quanto ciò possa al gusto servire: come se per essemplio il cane prende diletto de l' odore che gli sente cercando la Lepre, questo gli avien non come diletto di odore, ma come diletto del gusto, che da'l prender la Lepre ne seguiria. El medesimo dico del vedere e de l' odire. Onde si può concludere peripateticamente, che solamente per regolar le dilettaioni, e le contristationi, che dal senso venghan del gusto e del tatto; e trovata la Temperanza: per esser questi due sensi non solo al ben'esser come gli altri tre, ma a l' essere istesso de gli animali, da la Natura prodotti. Conciosiaché tai sentimenti al mantenimento de l' Individuo, e al conservar de la spetie appartenghano. Le quai due cose sono da ogni animale naturalmente desiderate: e principalmente il senso del tatto, è quel, donde più che da'l gusto prendan diletto gli animali. Conciosiaché coloro istessi che golosi e Parasiti si chiamano, poco piacer nel gusto, per passar presto; ma grandissimo nel tatto ritrovano. Onde quel golosissimo Filoxenio Erixio, soleva preghare Iddio, che più lungha che d'una gru, la gola gli concedesse; acciò che più tempo durasse il diletto, che nel tatto de le vivande grandissimo ritrovava.⁵ Parimente il tatto ne le cose Veneree, maravigliosissimo diletto ne porge. Il che era necessario, acciò che non si intiepidisse ne gli individui, il desiderio del mantener la spetie. Il che facilmente sarebbe accascato, per esser proprio d'ogni individuo, di guardar più a la

⁵ L'aneddoto è narrato nei *Problemata* aristotelici e viene ripreso da numerose compilazioni.

conservazione e soddisfattion di se stesso, che di quelli che den venire. Fu dunque necessario di circondare il tratto venereo di quel diletto che noi veggiam che gli ha seco. E maggiormente (come dice Avicenna) che se tal diletto la natura non gli ordinava, sarebbe stato pericolo che per la bruttezza di cotal'atto, fusse stato da l'huomo abborrito.

Saputo dunque fin qui che la Temperanza intorno a la diletation del gusto e del tatto consiste, resta che de gli estremi suoi ragionando, diciamo, ch'ella è una mediocrità posta in mezo, da una parte da'l troppo dilettersi de la presentia de i dilette del gusto e del tatto, e dolersi de l'assenza di quelli; il qual'estremo Intemperanza si chiama; e da l'altra parte da'l poco o niente in tai piacer dilettersi. Il qual vitio per trovarsi rarissimi che lo seguino, altro nome non ha, che quel che Aristotel gli pone, chiamando coloro che han tal vitio, insensati. Onde è da sapere che per esser l'huomo, non sol d'anima ma di corpo composto; e havendo per questo di sustentamento mestieri, il qual sustentamento per il cibo, di necessità far si debba: e oltra questo essendo il tatto Venereo, necessario per la immortalità de le spetie: ne segue per forza, che tai due sensi sprezzar non debbiamo. I quali acciò che più volentieri non disprezzassemo, furon da la Natura di diletation circondati, e in un certo modo addolciti. Onde difficilissima cosa è, che nel servir si noi di questi sensi, per quel tanto solamente, che per il sostenimento de l'essere, e per la succession de le spetie, conviensi; difficilissima cosa è dico, che diletto, per cotal'uso non cognosciamo; tal che quei rarissimi che non lo cognoscano, non senza ragione, da Aristotele Insensati son detti; quasi che privi del senso, non cognoschino quel che il senso istesso, per natura ne porta seco. Per la qual cosa, vitiosi ne l'estremo del poco divenghano, quantunque (come ho detto) rarissimi se ne trovino, o forse nissuno. Da l'altra parte poi, da'l prender de l'uso di questi sensi diletto soverchio, cercando di usargli, o servirsene, non solo per la necessità che n'habbiamo, ma anchor di soverchio per mera ingordigia e sfrenata libidine: nasce quell'altro estremo bruttissimo, che intemperanza si chiama. Per la quale, molti non bastando loro il mangiare e'l bere quanto il natural desiderio di sostentarsi gli invita; e quanto per la sanità e retta disposition del corpo, han bisogno; per mera ingordigia più oltra passando, di moltissimi e varij cibi (essendo la Natura bisognosa di pochi) in ogni hora dal dì riempendosi; e quantunque satij, nondi meno con nuova invention di delicatezze, e di cibi, la satietà superando; finalmente il corpo infermo rendendo; l'animo parimente (il che è molto peggio) di un così brutto vitio, quanto è la Intemperanza machiando corrompano. Hor tra questi due estremi la Temperanza sedendo, e cotai vehementi diletation regolando fa che l'huomo de l'huso di cotai sensi, quanto si conviene, e quando, e come, e con chi, e per che far si debba, servendosi, temperatissimo ne diviene. Il qual non di soverchio de la presenza di tai dilette

allegrandosi, né de l'assenza di quelli fuor di modo attristandosi, sempre quanto conviensi, sen'allegra, si attrista. Tal'è dunque qual'io v'ho detto, la Temperanza, la quale ha molte altre virtù particolari, che da lei pendano. Però che considerata rispetto al bere, Sobrietà; rispetto a quella grandissima diletatione, che Venerea si chiama, Castità domandiamo. Le quai virtù spetiali sotto la Temperanza contenghansi.

Cap. 3. Come sia differente la Temperanza da la Continenza.⁶

Conciosiaché molti sieno i quali si credono che la Continenza, sia una medesima cosa con la Temperanza, e con la Intemperanza la Incontinentia, è da sapere che non poca differentia è tra loro; talmente che la Temperanza è virtù, dove che la Continenza, quantunque lodevol sia, virtù non si chiama; per mancare in essa quella conditione necessaria, che Elettion domandamo di sopra.

E per meglio dichiarar questa cosa, doviam sapere, che tre cose lodevolissime son degne d'esser possedute da'l vero homo Civile, cioè la Virtù, la Continenza, e quella disposition d'animo che Heroica chiama Aristotele. E parimente per il contrario tre contrarij di queste con ogni sforzo fuggir conviene; che sono il vizio contrario de la virtù; la Incontinentia, opposta a la Continenza, e finalmente la Bestialità contraria a l'Heroico. Ma di questa coppia ultima di contrarij, al suo luogo ragionaremo. Solo al presente alcune poche cose de la Continenza ho in animo di raccontare. La quale in due maniere si considera, o vero in superare i diletti corporei; o veramente in non esser da le corporee contristation superato. E perché la Temperanza anchora è quella che tai diletti regola e frena, acciò che si cognosca, in che differenti sieno queste due dispositioni, dico che non meno la Temperanza e la Intemperanza, che la Continenza e la Incontinentia, consistano principalmente intorno a i diletti corporei causati da'l gusto e dal tatto.

Ma ne la Temperanza e Intemperanza non cade contrasto tra la ragione e l'appetito, conciosiaché nel temperato, l'appetito essendo in tutto superato da la ragione, senza contrasto a voler di quella, si muove. E per il contrario ne l'Intemperato, essendo la ragion vinta rimasta, senz'altro contrasto, segue la voglia de l'appetito. Dove che tutto'l contrario n'accasca nel continente, non havendo anchor fatto habito ne la virtù; da una parte persuaso da le lusinghe de l'Appetito; e da l'altra parte commosso da i consigli de la ragione; con gran fatigha doppo il contrasto di tai nemici; finalmente secondo la ragione operando; da gli offerti

⁶ Deviando dal puntuale rendiconto dell'argomentazione aristotelica, qui Piccolomini anticipa alcuni luoghi del Settimo libro *dell'Etica*.

diletti si astiene. E per il contrario lo Incontinente, non havendo parimente fatto habito nel vitio; e per questo nascendo contrasto tra l'Appetito e la ragione; finalmente rifiutato il consiglio de la ragione, a l'offerte de l'appetito si appiglia. Il che non con molto piacer, ma quasi contra sua voglia facendo, poco da poi pentito ne resta. Il temperato dunque e lo intemperato, subito per habito, quasi per natura operano con piacere e con elettione di quel che fanno: dove che per il contrario il continente, e l'Incontinente, con fatica, e doppo qualche contrasto, producan le loro attioni. Ma ben'è vero, che il continente per le sue lodevoli operationi, assuefacendosi a quelle a poco a poco, diventerà temperato; e l'Incontinente Intemperato: havendo noi già più volte detto, che le virtù, da l'operationi simili a le virtuose, si generano.

È dunque lodevolissima e degna di esser seguita la Continenza. La qual'in due modi (com'habbiam detto) si considera; o vero in vincere i diletti corporei, o vero in ripararsi di non esser da le contristation superato. E questa seconda spetie di continenza, per proprio nome Constantia si chiama, il cui contrario Delicatezza, o vero Effeminatezza, potiam chiamare. Et è quando ogni piccola molestia, che facilmente sostener potrebbesi, sopportar non potiamo: come si vede di molti che non possan pur sostener un minimo freddo, né una qual si voglia piccola fatighuzza; tal che fin la veste si lascian da le spalle cadere a terra, per la insofferenza del piccol peso. E certamente non si può negare, che così fatti huomini, si delicati, e sì molli, non sien degni di biasmo, e non sia bruttissima cosa il vedergli: e tanto più quanto minori saran quele fatighe e quelle noie, che sostener non potrenno. Però che quando fusse quella gran contristation che gli assalisse, come morte d'amici e simili, verrebbe per la difficultà de la cosa, a farsi degno di manco biasmo chi soffrirla pur non potesse. E per il contrario, quanto fosser maggiori i travagli, in colui che con grand'animo gli sostenensse, tanto più Constante chiamar si potrebbe.

Tornando dunque a l'Incontinenza, e Intemperanza dico, che quantunque intorno a i medesimi diletti consistino; ma l'una con elettione e voluntieri, e l'altra senza elettione e con pentimento; nondimeno la Incontinenza si suol'anchor applicare ad altri diletti che a quelli de l'Intemperanza. Ma ben'è vero, che quando s'applica ad altri che a quelli, non si chiama assolutamente Incontinenza, ma con aggiognimento di quei diletti: poniam caso chiamandola Incontinenza ne le ricchezze, ne gli honori, ne l'Ira, e simili; senza i quali aggiognimenti s'intenderebbe assolutamente de i piaceri del gusto e del tatto, come la Intemperanza. Ma tempo sarà homai di por fine a questa virtù de la Temperanza, da l'occasion de la quale, queste poche cose habbia dette de la Continenza, Incontinenza, Constantia e Mollezza o ver Delicatezza. Solo questo aggiugner voglio, che molto più brutta e vituperosa e la Incontinenza

de i piaceri corporei, che de l'Ira non sarà mai. Però che l'Ira se non in tutto, al manco in una certa parte, par, che a la ragione obbedisca. A guisa di alcuni servi, i quali troppo intenti al comandar del Signore, e per questo prima movendosi che habbino il tutto appreso, è forza finalmente che gli errino; si come parimente fanno i Cani, i quali battuta la porta di casa, subito latrano, prima che considerino se amico o nemico sia colui che entra in casa. In questa guisa parimente l'irato, per la caldezza, e celerità de la natura de l'Ira, odita in una sol parte la ragione, senza aspettar quel ch'ella finalmente comandi, si muove per vendicarsi. Conciosiaché la Ragion cominciando a voler discorrere e comandare, prima ne mostra, che per alcuna ingiuria che fatta sia, ne segue vilipendio de l'ingiuriato. Il che subito odito, senza altrimenti aspettare quel ch'ella voglia concludere, quasi come se ella avesse comandato, che vendetta si debbi fare, a quella velocemente si muove. Per la qual cosa concluder puossi (come v'ho detto) che più biasmevol sia, chi di tai dilette incontinente diviene, che colui non sarà, che sia l'Incontinenza de l'Ira assalito.

Cap. 4. De la Liberalità.⁷

ESSENDO la Liberalità una mediocrità intorno a le ricchezze, o vero intorno al diletto che nel donare o ritenere le ricchezze, secondo che si conviene, si ritrova: è da sapere che per ricchezze tutte quelle cose intendo io, che con denari si misurino. Nel donar de le quali più si conosce l'atto del Liberale, che nel ricever non si può fare. Perciò che nel donare, quando e quanto, e a chi, si debba, molto più riluce la virtù, che non può far nel ricever da chi, e quando si debba; e non ricever da chi, e quando non si conviene: conciosiaché più è proprio de la virtù, far benefitio, che riceverne; e operar cose lodevoli, che non operar cose biasmevoli. Senza che per esser più difficil'e rara cosa il donare, che il ricever non è, per esser molti più gli homini, che non son larghi del loro, che quelli che tolghan l'altrui; ne segue, che parimente la Liberalità più nel ben donare, che nel ben ricevere, palese si manifesta. I cui estremi, il Prodigio, sono e l'Avaro: questo per ispendere e donar manco, e ritenere e ricever più, che non debba: e quello per il contrario, per donar più, e ricever manco che non conviensi. Dei quai due vitij, il secondo è più dannoso a gli altri che a se stesso, dove che'l primo per il contrario, a gli altri giovando, a se stesso è nocivo. Però che il Prodigio dissipando il patrimonio, viene a perder parimente se stesso, per il cui sostentamento del proprio patrimonio ha mestieri. Laonde molto più vitioso è l'avarò, che il

⁷ *Et. Nic.*, 1119b-1122a.

prodigo; e molto più difficilmente potrà Liberal diventare. Essendo che'l Prodigo per il succeder de gli anni, e per la povertà che tosto gli segue, può facilmente a la virtù ritornare. Conciosiaché non è molto contrario al Liberale, però che tanto il Liberal quanto il Prodigo dona assai, e poco riceve quantunque l'un come debbasi, e l'altro fuor di quel che conviensi. Onde necessitato da la povertà, ne la qual tosto n'incorre (conciosiaché qual si voglia Civil patrimonio, tosto per levarne, e non porvi, dissiparassi) facil cosa sia che da la prodigalità si diparti; tal che se per qual si voglia sorte, richo divengha, non più prodigo, ma liberal sarà fatto. Dove che il contrario l'Avaro, per esser'opposto direttamente al liberale, però che l'uno più voluntier dona che non riceve; e l'altro ad ogni cosa più che al donare inclinato, a sol ritener le possedute ricchezze è disposto; poca speranza sia mai, che da tal vitio si tolgha. Perciò che quanto più con gli anni vivendo va innanzi, tanto più avaro ne diviene, per appressarsi a la vecchiezza, appresso de la quale, quasi in proprio albergho l'Avaritia risiede. Sono i vechij avarissimi per natura, come quelli che non solo per la esperienza del vivere hanno imparato a cognoscer quanto difficil sia l'aquistar le ricchezze; ma anchor per la mancanza del caldo de la natura venghano a farsi timidi; quasi che dubitino che gli habbia a mancare, donde s'habbia da sostentare. Senza che per essere le ricchezze trovate per sovvenire a i bisogni de l'humana vita, i vechij sentendosi tutta via mancando per l'età farsi più di sussidio bisognosi, conseguentemente venghan tutta via più a ritener con maggior'avidezza le ricchezze. Onde dice Eustratio, che invecchiando gli altri vitij, e mancando con l'età nostra, sola l'Avaritia tua via più vigorosa ringiovenisce. Dove che i gioveni per il caldo di quell'età, e purità del lor sangue, riempiendosi di speranza, non par che temer possin che cosa niuna nuocer gli possa già mai. Per queste ragioni adunque difficilissima impresa e quasi disperata sarà sempre voler far'uno'avar liberal; dove non con molta difficoltà, potrà nel prodigo, spesse volte questo accascare. Onde ne segue, che i prodighi, si come manco son vitiosi, e altrui più giovenili, così anchora son più amati, e ben voluti, come quelli oltra'l giovamento, che spendendo e donando ne porghano; par'anchora che più naturalmente si servin de le ricchezze, usandole, quantunque male; che non fanno gli avari, che possedendole usar non le sanno, volendo più tosto, che sotto qualche Zolla di terra, o in qualche Cassa murata, occultissime a tutti, come perdute si stieno, tal che la propria vita, di molte cose necessarie, spogliata rimangha; che usandole e servendosene per i bisogni loro, almen se stessi e le famiglie loro, se non altrui, sostentare. Per la qual cosa, con ogni sforzo debba guardarsi l'homo di non farsi servo de l'Avaritia, per esser quella, che oltra la machia che reca a l'animo, vitioso rendendolo; ella parimente, d'infinite miserie, ansietà, travagli, sospetti e fastidij, è cagione. Di maniera che non lascia altrui viver contento un sol giorno,

privandone di ogni comodo e d'ogni necessario sostentamento: tal che ogni giorno più crescendo, tronca altrui la speranza di mai poter torsi da le sue mani.

De la qual'Avaritia più spetie si trovano. Conciosiaché alcuni non solo ritenghano il loro più che non debbano, ma anchora con diversi inganni tolghan l'altrui; come saria per furti e per usure, e per mille inganni di mercantie, e altre simili insidie di spogliare in qualunque modo gli altri de le sustanze loro, e far crescer le proprie. Alcuni altri son sì avidi del denaro, che per la tema che l'aer non gliel ritolgha, non si arrischiando di metterlo o in mercantie o sotto usure, o in simil altri negotij; solo attendan a radunar più che possano, rachiudendo subito quel che in man loro viene, con tanta custodia, che mai più non vien fuora; fin che doppo la morte del avaro, gli heredi in quatro giorni il disperdano. E alcun'altra sorte di avari si trova, che non sol non voglian far mai benefitij donando, ma non ne voglian ricever anchora, per la gran gelosia che gli hanno del loro; come quelli che teman che non sia sotto tai benefitij, che ricevesseno, qualche inganno nascosto; pensandosi che tutto'l mondo non habbia mai altro pensiero, che de le lor ricchezze spogliarli. Per la qual cosa, per star sul sicuro, senza donare o esser donati, da la conversation de gli altri si scostano. Altre maniere anchor si trovan di avari, le quali finalmente son degne d'esser fuggite con tutto l'animo: per esser questo vitio vituperosissimo, e tal che rende l'homo non sol nemico di se stesso, privandolo de le sue necessità; ma anchora lo spoglia d'amici, e lo fa odiatissimo da tutti. Et è questo vitio proprio quasi di coloro, che per se stessi hanno le ricchezze acquistate: come quelli, che havendo provato quanta fatigha in tal acquisto si trova, venghan ad esser più tenaci nel conservarle. Senza che sempre a le cose che da noi nascano, si pone amore, come adivien de i Poeti, i quali, i lor componimenti senza conoscervi alcun'errore amano e lodano. Laonde il più de le volte quelli heredi, che per le fatighe d'altri, trovan gran patrimonio acquistato, o son Prodighi, o son Liberali.

Concludendo dunque diremo, che tra questi due vitij de l'Avaritia e de la Prodigalità, risiede il Liberale: il qual non dissipando il suo patrimonio, e donando a chi non conviensi, ma con retto giuditio, secondo il tempo, il luogho, la qualità de le persone e simili altre avvertenze, donando, fa altrui parte de le sue rendite. Il che si ha da intendere sempre havendo egli rispetto a la qualità e quantità de le sue sustanze. Però che non per il molto donare e molto spendere, si domanda l'huom liberale; ma per il molto secondo il rispetto de i beni, che possiede. Conciosiaché altrimenti ha da donar e spender colui, le cui sustanze rendino quatro o sei mila scudi d'entrata, e altrimenti, chi a pena arriva a trecento. Appresso a questo non per donare a chi si voglia, si debba l'huomo liberal domandare, ma per donare a coloro che più lo meritano. Essendo che non si diran mai liberali coloro, che a i ruffiani, a i Buffoni, a i parassiti,

a i giocatori e altre simili persone che sono indarno nel mondo daranno in preda le loro ricchezze. Ma per il contrario Liberal sarà quello, che la spenderà per lo sostenimento de la casa sua, de gli amici, de i parenti, de le persone virtuose e letterate; e finalmente in sussidio di coloro, che non per lor colpa ma per colpa de la fortuna, sarà fuor de i lor meriti, in miseria e povertà pervenuti. E tutte queste operationi debba fare il liberale, non per desio d'honore, non per fasto, o per qual si voglia altro così fatto interesse, ma solamente per mera virtù e carità: avvertendo sempre a la qualità del suo patrimonio, acciò che quel non venisse a mancare, donde non potesse più liberal'esser poi.

Per il mantenimento dunque del patrimonio, non serà negligente in veder che de le Ville sue, e bestiami (che in queste due cose, tengho io, che consisten debbin le ricchezze civili) si riceva quel più frutto, che senza far ingiustitia o torto ad alcuno, cavar si possa. E habbia l'occhio sempre, che quel solamente rimangha per ciascun'anno, per sostenimento de la casa sua, che ne fa di mestieri a viver secondo il suo grado; non volendo né meschinamente né con soverchia pompa viver tra i suoi Cittadini. E de l'avanzo poi usi l'operation liberali, e sempre prima dove più bisogna. Di maniera che finalmente la minima parte de le sue rendite, sien quelle che riserba a se stesso. Il che facendo se stesso sarà felice e degno di lode, e a gli altri giovando, diverrà amatissimo e desideratissimo da tutta la Città sua.

E se alcun mi dicesse, che non par ragionevole che'l Liberale più consumi de le sue rendite in altri, che non riserbi a se stesso: conciosiaché volendo Aristotele ne l'Ottavo de l'Etica, che a chi più amico ci sia, donar più si debbi; e non essendo chi si voglia d'alcun più amico che di se stesso, ne segue, che più si debbi a sé riserbare che ad altri donare: a questo rispondendo dico, che donando il Liberal più ad altri de le sue rendite che per se non riserba, vien a donare insieme a se stesso, cosa molto più degna di tutte le ricchezze del mondo; et la Liberalità, virtù eccellentissima e honoratissima. Onde il Liberale riserbando per se medesimo tanto le sue rendite, che al vivere secondo il suo grado gli sien necessarie; e donando il restante in giovamento d'altrui, vien a far se stesso virtuoso, e conseguentemente richo, di maggior dono che per denari acquistar si possa già mai.

Per la qual cosa (Alessandro mio amatissimo) con tutto l'animo vi essorto, ad abbracciare questa virtù de la Liberalità, per la quale honorato, amato e desiderato communemente ne la Città vostra ne diverrete. Di che non dubito punto, essendo voi nato de la virtuosissima Madonna LAUDOMIA honoratissima madre vostra, Donna rarissima, donna bellissima, Donna finalmente in ogni grado di perfettione perfettissima.

Cap. 5. De la Magnificienza.⁸

APPRESSO a la virtù de la liberalità, segue quella splendidissima virtù che magnificenza si chiama. La qual quantunque in qualche parte a la Liberalità si assomigli, nondimeno in molte parti è differente da quella.

Simili son queste due virtù, in quanto ciascheduna di loro intorno a le ricchezze consiste: ma in questo differiscan poi, che la Liberalità si stende a tutte le operationi che accascar possano tutto'l giorno intorno al dispor de le ricchezze, come sono donationi, remunerazioni, operation' caritative, e quelle spese finalmente, che o per sostenimento de la famiglia, o per qual si voglia altra causa tutto'l giorno n'accascano. Dove che la Magnificenza si considera intorno a quelle spese solamente, le quai di rado, per qualche cosa importante e di gran momento si soglian fare. Tal che secondo che suona il nome, Magnifico si può dir colui che spendendo fa cose grandi: e massimamente per occorrentie pubbliche, e ricevuti incarichi, o dignità ne la Repub. come sarien accettationi di magistrati, accoglimenti d'Imperatori, Re, Principi, e simili; donationi, e presenti che a singularissimi Signori far si debbino; Ambasciarie; edification di Tempij, di Portici, di Theatri; apparati di pubbliche feste o Comedie, e simili altre occorrentie, donde l'honore e'l decoro de la Repub. si appartenga di conservare. Può parimente accascar questa istessa virtù de la Magnificenza, in alcune occorrentie private, che di rado adivenghano: come sarien noze, conviti, accoglienze di forestieri importanti, edifitij, così ne la Città, come anchora ne le Ville, ornamenti di casa, e altri apparati simili a questi, dove sontuosità e grandezza vedere si possa.

Ne le quai magnifiche operationi, a tre cose rispetto si debba havere: a colui che spende, a quel che si spende e finalmente a la cosa istessa ne la qual si spende. Però che quanto a quel che spende, fa di mestieri che le spese sien proportionate a la qualità di colui che le fa. Conciosiaché altrimenti si appartien di spendere ad un imperatore, altrimenti ad un Principe, e così de gli altri gradi e stati de gli homini di mano in mano. Di maniera che una medesima spesa ad un privato Gentil'homo sarà Magnifica, che ad un principe non già. Secondariamente (come ho detto) si ha d'aver rispetto a colui, per chi si spende. Però che non una medesima operation sontuosa, si ha da far per ricever un gran principe in casa di un privato in nome di quello, che far deverassi per il medesimo principe ricevendosi in una Città in nome de la Repubblica: e'l simil dico de l'altre magnificenze che occorrer possano. Debbasi finalmente haver rispetto a la cosa ne la qual si spende. Conciosiaché con altra sontuosità si convien di

⁸ *Et. Nic.*, 1122a-1123a.

ricevere uno Imperatore, che per un Signor non conviensi. E altrimenti si debba spendere in un convito, che si faccia ad alcuni amici familiari, che quando per honorare un Principe si facesse banchetto a le principali Gentil Donne de la Città. E altro in un Tempio, e altro in una Camera e'l simil potiam dir di mille altre diverse occasioni, che accascar sogliano.

Debba dunque il vero Magnifico, quando gli occorre occasion di fare operation di Magnificenza, considerar molto bene l'esser de le facultà sue, e la qualità de l'occasione; e la cosa istessa finalmente che far si debba: e proportionando ogni cosa insieme, debba far l'operation sue con quella grandezza e con quella sontuosità, e larghezza di dispendio, che si convenga. Havendo sempre più riguardo a la perfettion de la cosa, che a la spesa che vi si faccia, procurando più a la bellezza e grandezza di quella cosa che si fa, che a cercar con che manco spesa far si possa. Onde ne segue che coloro che in povertà sono, non può lor'occorrere di essere effettivamente Magnifici, ma solo in habito; conciosiaché in ciascheduna virtù, principalmente da la retta elettione ha radice. Al Magnifico dunque appartensi di non recusare o fuggir le occasioni di havere a fare opere grandi; e occorrendo, con ogni ingegno vegha di farle tali che sien degne di lui che le fa, e di coloro per chi si fanno; e finalmente de le cose istesse che far si debbano. Di maniera che sempre ha da por cura che le opere sue sien tali, che difficilmente sieno imitabili, cercando sempre di avanzar gli altri, che per simili occasioni hanno operato. Le ville sue sien Magnifiche e splendide; i Giardini sontuosi; la casa ne la Città sia con grandezza e splendidezza edificata; e dentro secondo'l suo grado, e qualche cosa più, per ogni parte apparata e adorna: conservando sempre il decoro di quel che si fa, non ponendo la medesima spesa in quelle cose che differentemente la meritano. Conciosiaché con più grandezza e più cura si habbia, poniam caso, da honorare Iddio grandissimo, che gli homini si ha da fare: e altro ornamento e spesa ad una casa, e altra, poniam caso, ad un sepulchro, far si conviene. Conciosiaché non è la spesa che fa l'opera magnifica, ma la spesa secondo la qualità de la cosa. Però che una medesima spesa farà un sepulchro magnifico, che una casa magnifica non potrà fare. Et il simil dico de l'altre cose, rimettendosi sempre il Magnifico al retto giuditio, che regular debba ogni operation virtuosa; come diremo quando de la Prudentia ragionarassi.

Risiede questa virtù de la Magnificenza in mezo di due estremi, come l'altre virtù: l'uno de i quali escedendo ne la troppa spesa fuor del dovere, Disperdimento secondo Aristotele, chiamar puossi. E l'altro per esceder nel poco, e mancar del decoro per il poco spendere, meschinezza si può chiamare. Conciosiaché per questo vitio de la Meschinezza, molte volte n'accasca, che alcuni, occorrendo loro di far qualche opera grande e degna d'esser Magnifica, come vili e meschini, volendo in ogni minima cosa ristregner la spesa, e cercar sempre di far

con qualche avanzo, e vantaggio, tardamente e pigramente fanno ogni cosa: di maniera che al fin poi hanno speso assaissimo, e fatta la cosa istessa meschina, e priva d'ogni grandezza. Però che volendo in ogni piccola cosa computare e vantaggio cavare, inaspriscan coloro che manualmente in tal'opra con la lor'arte s'affannano: di maniera che quasi per dispetto lavorando, lentamente e con pigrezza, e spesse volte, fuor di tempo imperfetta e meschina conducano l'opera in termine, che a volere a porto condurla, con più spesa che non saria stato mestieri se magnificamente fusse stata operata, pure al fin la conducano senza alcun decoro, e fuor di tempo. Laonde sempre avviene che questi tali immersi in tal vizio, quando han pur fatta alcuna opera, quella giudican più grande e più degna di quel che la sia, e di quel che faria di bisogno. Dove che per il contrario il Magnifico, quantunque bellissima habbia fatta alcuna cosa, nondimeno sempre gli pare che perfetta non sia, e che di qualche maggior grandezza habbia mestieri. L'altro estremo poi de la magnificenza, che (come ho detto) Disperdimento si può chiamare, essendo nel troppo spendere, e fuor di quel che conviensi, rende gli homini poco honorati e più tosto derisi. Conciosiaché questi tali machiati di cotal vizio, non cognoscendo il decoro de le cose, spesse volte per alcune minime occasioni faranno spese, che per ricevere uno Imperatore di soverchio sarebbono. Come per essemplio occorrendo ad alcuno di ricevere alcuni amici suoi a mangiar seco, farà apparato in casa sontuosissimo, coprendo lo spazio di Tappeti richissimi, e le stanze di broccati e velluti, e simili altre spese superflue, fatte più per ostentatione e superbia che per Magnificenza. E che sia il vero, il più de le volte occorre che questi tali, in qualche cosa poi d'importanza, meschinamente spendendo vituperio procacciaransi; spendendo assai dove non debbano, e mancando di spender dove conviensi. Hor tra questi tali estremi dimorando il Magnifico, guidato da'l giuditio de la ragione, occorrendogli o per la Città sua, o per amici, o per se stesso fare altra cosa importante dove accaschi di spendere, considerata la qualità de l'occasioni, con tutti quei rispetti che ho detti di sopra, quella tal cosa farà con quella grandezza, sontuosità e Magnificenza che di far converrassi, non guardando a vantaggio o avanzo alcuno, né spendendo con fatica o con difficoltà d'animo, né con tardezza pigramente operando; anzi con diletto spendendo, sollecito, allegro, solo a la grandezza de l'opera considerando, a vantaggio alcun non guardando; farà tosto venire a porto tutto quel che di far converrassi.

De la qual preclarissima virtù, vederin Siena per un essemplio possiamo, il Nobilissimo M. Girolamo Mandoli de' Piccolomini,⁹ a cui tra l'altre sue virtù è molto propria questa de la

⁹ Il Mandoli, dedicatario di uno dei *Cento Sonetti* del Piccolomini, era così celebre per la sua magnificenza da essere oggetto di un aneddoto nelle *Facezie* di Lodovico Domenichi, nel quale viene messo in burla come debitore e cattivo pagatore cronico.

Magnificenza, come in molte a diverse occasioni, e pubbliche, e private, n'habbia potuto vedere il saggio. Quantunque (com'ho detto) sien'in lui molte altre virtù raccolte, di maniera che per dargli quell'epitheto, che gli suol dare parlando di lui il divin Pietro Aretino, huomo compiuto domandar lo potremo. Ma de la Magnificenza a bastanza.

Cap. 6. De la Magnanimità e che cosa che sia l'honore.¹⁰

L NOME istesso de la Magnanimità dimostra com'ella consista intorno a cose grandi e di pregio. Per la qual cosa diffiniendo Aristotele il Magnanimo dice, che gli è colui, che essendo degno di cose grandi e pregiate, conosce parimente ch'egli degno ne sia. Et è medesimamente questa virtù in mezo a due estremi vitij riposta. Conciosiaché coloro, che escedendo nel troppo, si stiman d'esser degni di cose grandi, senza che degni ne sieno, Fumosi, o Sfacciati, o ver Prosuntuosi chiamar si possano. Da l'altra parte poi, quei che meritando gran cose, di quelli non degni si stimano, Pusillanimi per esceder nel poco si chiamano.

È in vero molti se ne vegnano di questi tali, che quantunque sia in essi qualche gran virtù, e scientia, per la qual meritan molto; nondimeno vili di animo, e pieni di pusillanimità, non cognoscendo il proprio valore, abietti e vilipesi per loro istessi si rendano. Dove che per il contrario, moltri altri vederem poi, che di nissun valore essendo, non di manco sfacciatamente tra i migliori trasmettendosi, senza alcun rossore de la propria indegnità, tutto'l giorno di gran cose degni si stimaranno; e senza alcun rispetto le chiederanno. Hor tra questi due bruttissimi vitij è riposto il Magnanimo, il qual come testimonio de le virtù sue, degno di molto conoscerassi. Consiste dunque la Magnanimità intorno a gran cose e gran beni. Ma per che di tutti quei beni che a l'homo esterni ne sono, di gran lungi l'honore è supremo; il qual solo è quel che merita d'esser premio de i virtuosi, per non trovarsi maggior cosa da premiargli. Di qui è che principalmente a la Magnanimità, insieme co i suoi estremi, intorno a l'honor più che intorno ad altro si trova; a l'honor dico che non picciolo o breve sia, ma grandissimo e di momento, e tale quale de la virtù premio esser suole.

Per la qual cosa ne segue che il Magnanimo ha de la possession di qualche altra virtù di mestieri. Però che se colui è magnanimo, il quale essendo di molto honor degno, questo istesso parimente stima e conosce; e non potendo esser degno d'honore sennò chi virtuoso si trova; ne segue per forza che gli d'altra virtù sia dotato. Onde non può (come ho detto) esser

¹⁰ *Et. Nic.*, 1123a-1125a.

magnanimo, chi non sia virtuoso: tal che questa grandezza de l'animo è quasi di tutte le virtù chiar'ornamento; facendone in ciascheduna virtù, a quel che di maggior momento sia risguardare. E per questo affermar si può che la virtù de la Magnanimità sia difficilissima sopra tutte, come quella che l'altre ne presuppone. Per la qual cosa, coloro che virtuosi sono, e per questo d'ogni honor degni, se disprezzando le virtù loro de l'honor che se gli deve, non faran conto, pusillanimi (com'ho detto) chiamar devransi. E per il contrario color che di qualche vitio machiati, o ver'almen di virtù non ornati, e per questo d'honore indegnissimi, quantunque Nobili e ricchi sieno, d'honor degni si stimaranno, Fumosi e presuntuosi si debban dire. Conciosiaché né per ricchezze, né per nobiltà, o qual si voglia ben di Fortuna o del corpo, si può meritar si richo premio quanto è l'honore, per esser'egli a la sola virtù dedicato, quasi in segno e in testimonianza di quella.

Conciosiaché quantunque sia difficilissima cosa a esprimere e deffinire, che cosa che l'honor sia, nondimeno qualunque diffinition se gli dia, poco lungi sarà da questa, che io ho più volte per me stesso immaginata, affermando che l'honor non sia altro che una certa libera e volontaria possessione de gli animi de i virtuosi. Tal che se ben molte volte si vede che alcuno stimarà l'honor suo, rispetto a le persone volgari e nel vitio sommerse; nondimeno, sì come gli animi di questi tali vitiosi non son degni di estimatione, così parimente l'honore che appresso di questi si cerca, non si può veramente chiamare honore. Sì come similmente si può dir d'Amore, il quale essendo un desiderio di posseder con unione l'animo bello de la cosa amata, quantunque molte volte si chiamano innamorati coloro che la bellezza de l'animo non conoscano e non considerano: nondimeno non veri ma falsi amanti chiamar si debbano.

Il medesimo dunque affermando de l'honore dico, che poco apprezzar si debba ne le nostre operationi virtuose il giuditio de i rei, come non degni di far testimonianza de la virtù, la qual non conoscano. Ma tutto'l pensiero di chi opera virtuosamente è d'operar per mera virtù, tal mente che solo i virtuosi, che la virtù cognoscano, giuditio e testimonianza ne possin fare. Concludendo dunque la diffinition de l'honore, non senza cagion diremo ch'egli sia possessione volontaria degli animi virtuosi. Il che essendo verissimo non è maraviglia se il Magnanimo cognoscendosi virtuoso, si cgnosce parimente degno di quel premio, che se gli debba. Non che io voglia che per tal premio operi principalmente, anzi per mero habito di virtù: ma voglio che havendo acquistato un tal'habito non si sdegni, anzi stimi e apprezzi che per il mezo de l'honor cognosca, che i virtuosi fan fede e testimonianza de la virtù sua; la qual testimonianza è cosa pregiatissima e desiderabilissima. Questi tali honori adunque debba apprezzare e cognoscere che gli si debbano: ma non già se gli conviene, ricevendogli, soverchiamene allegrarsene; ma con temperato diletto prendendogli viene a far segno, che

non solo se gli convenghino, ma anchora, che minori sieno di quel che merita. Questo dico perché la soverchia allegrezza par che soglia accascare a coloro che acquistan qualche cosa desiderabile, de la qual degni non sieno; conciosiaché di quel che si debba, come di cosa nostra questa estimation ne facciamo. Dove che con più elevation d'animo la stimiamo, faccian segno che tal cosa non come nostra o dovutaci, ma come d'altri, e come che i meriti nostri n'avanzi, più per sorte che per merito ci intervengha. Per questa cagion'adunque con quieto animo, e non punto in allegrezza alterato, riguardarà il Magnanimo gli honori che se gli fanno; quasi che far non se gli possin tal, che di maggiori egli degno non sia. Ma non per questo mancherà di accettargli, conciosiaché maggior premio in questa vita che l'honore istesso haver non si puote. Però che qual cosa di maggior pregio si può stimare, e che più si appressi a rimeritare gli homini buoni, che col segno de l'honore cognoscer quella bontà de gli huomini parimente buoni, esser confirmata e confessa? Certo nissuna. Il qual'honore se'l Magnanimo cognoscerà, che secondo i meriti renduto non gli sia, non per questo turbarassi: anzi ridendosi de la indegnità di coloro che render lo debbano, a lui sia sol bastante il cognoscer ch'egli degno ne sia; per esser molto meglio l'esser degno de l'honore che'l riceverlo non sarà mai.

Essendo dunque (com'ho detto) il Magnanimo moderato nel ricevere o non ricever di quelli honori ch'egli cognoscerà che gli si debbino, molto più modesto e temperato doverrà dimostrarsi ne l'acquisto de gli altri ben di Fortuna, come ricchezze e simili, o ver ne la perdita di essi: stando sempre un medesimo, e in una stessa quiete di mente, o fosca o lieta che la Fortuna ne mostri il volto. Conciosiaché non si alterando per l'honore, molto manco alterar si debba per quelli altri beni, che non solo inferiori sono a l'honore, ma anchora per questo istesso solamente si cercano. Laonde al Magnanimo parendo cosa breve l'honore, e a la virtù sua non bastevole, molto più brevi e vili cotali altri beni gli parranno. Di maniera che ogni sorte di beni esterni poco apprezzando, e soli i ben de l'animo havendo in conto, par che in un certo modo, parendo lor breve ogni grandezza, quasi disprezatori di tutte le cose si mostrino, come quelli che di nissuna cosa si maravigliano. Conciosiaché nascendo la maraviglia, dal'esser poco assuefatto a veder cose grandi, i Magnanimi che ne la virtù che ogni altra grandezza avanza, assuefatti si ritrovano; è forza che l'altre cose che virtù non sono, per cose di poco momento riguardino. Onde da molti sono stimati dispregiatori de le cose, non perché veramente dispregio chiamar si possa, ma più tosto per la grande admiratione, che tenghano a la virtù.

E di qui nasce che molti di coloro, che volendo imitare alcuni che lodati sieno, quella parte eleghano ad imitare, che senza l'altre parti tal volta di biasmo sarebbe degna; così parimente

veggendo che il Magnanimo per la ragion detta di sopra, par che mostri un non so che di disprezzamento (il che nasce in lui da a virtù che gli ha seco); e credendo che quel sol disprezzamento sia quello, che lodato lo rende, quel solo, lasciando ogni altra parte, eleggiendo per imitare, ogni cosa sprezzando, di ognun si ridano, ognun vituperano, ognun'ingiuriano, e simili altri atti vilissimi fanno, opposti in tutto al magnanimo. Il qual per il contrario, non sol non ingiuria chiunque si voglia, anzi è offitiosissimo, e voluntieri fa benefitij, e ricevendone, duplicati gli rende; per esser colui che fa il benefitio, in quanto a quell'atto, in un certo modo superiore a chi riceve: la qual superiorità è propria del magnanimo: e massimamente in tutte quelle operationi, che buone essendo d'honor son degne. Di maniera che il magnanimo ha più sempre in memoria i benefitij ch'egli fa, che quei che riceve: non che per esprobatione, o per poca gratitudine ciò gli adivengha; ma solo perché tenendo sempre l'occhio a l'honore, quelle cose più gli son sempre ne l'animo, che maggiore honor ne riportano; sì come sono i gratiosi e cortesi offitij e benefitij che egli fa, per la estimation che gli fa de l'honore che gliene viene, e tien parimente in animo quei, che riceve, ma per altra cagione; et è per rimeritargli con mille doppij. Onde con gran piacere ode'l magnanimo raccontare i benefitij che già n'ha fatti; sì come giuditiosamente introduce Homero, che Tetide, volendo domandar gratia da Giove, per meglio procacciar benevolentia gli racconta i benefitij ch'ella haveva da lui ricevuti, e non quei ch'egli da lei ne la guerra de i Titani ricevette.

Appresso a questo il Magnanimo non suol mai domandar gli honori che gli si debbano, ma aspettando che offerti gli sieno, se pur'offerti non gli saranno, di questo harà poca cura: come quel che conoscendo ch'egli di gran lungi gli merita, in questo lietamente si acqueta. In attioni poco importanti rarissime volte si mette: le importantissime e difficili con tutto l'animo abbraccia e raccoglie. L'amore e l'odio ch'egli porta a chiunque sia, con nissun velame ascondendo, ama e odia palesemente: conciosiaché l'asconder simili affetti, di temenza fa segno, la qual da'l magnanimo è lontanissima. Parimente egli fa sempre più cura, di esser veramente homo da bene, e operar virtuosamente, che non fa di quel che gli altri si stimino che gli faccia; quasi che più l'esser buono, che'l parer buono, cerchi sempre: al contrario de la maggior parte de gli huomini, che più di parere e esser creduti buoni e litterati s'ingegnano, che de la bontà propria e dottrina non fanno.

Opera dunque il Magnanimo virtuosamente, e di queste operationi cognoscendo che meritamente i maggiori honori gli si debbano, in questo si acqueta e si gode, poco curando quel che si credino gli altri; havendo sempre l'occhio a la verità de la cosa, poco a l'opinion del vulgo guardando, il qual'appresso di lui in consideration non è mai. Fa le cose sue

parimente senza velame, e quel che ha nel core ne la lingua il dimostra; mostrando con questa Libertà d'animo la sicura coscienza che gli ha in se stesso de l'operar sempre bene. Il che nissun debba nascondere: conciosiaché il parlare e l'operar di nascosto e con velo, nasce da poca confidenza che tai parole, e tai opre sien buone e degne di palesarsi. Onde l'adulatione è nimicissima del Magnanimo, come quella che d'altronde non nasce che da una certa inferiorità, la qual (come ho detto) da'l magnanimo è lontanissima. De l'ingiurie, che gli accaschi mai di ricevere, in breve tempo si scorda; come quel che cognoscendo di non meritarse, parimente cognosce che per questo più lo ingiuriante che egli stesso offeso ne viene; per esser'egli sicuro e raccolto ne la propria virtù, che tutte le ingiurie ribattendo fa vane, e leggieri; però che alhora la ingiuria è gravissima, che meritamente lo ingiuriato n'offende: conciosiaché si come l'honore è proprio de la virtù, così l'ignominia e l'ingiuria è propria del vitio. De i fatti de gli altri e massimamente de i vitiosi rarissime volte ragiona il magnanimo, e maggiormente in biasmo di quelli; stimandosi che indegni sieno del suo pensiero. Gli offitij e benefitij d'altrui verso se stesso, se in estrema necessità non si trova, non ricerca già mai. E le cose che gli possiede, maggior cura tiene, in far che belle sieno, quantunque di poco frutto, che per il contrario per maggior utilità, punto de la lor vaghezza e beltà s'impedisca. Da questi costumi e maniere del magnanimo, che ho dette fin qui, ne segue ch'egli nel muoversi tardo, ne la voce grave, e lento ne le parole, il più de le volte apparir suole: conciosiaché i presti e i frettolosi movimenti, e l'alzar de la voce, e velocità di parole, proprij son di coloro, che ogni minima cosa, e ogni piccol'honore e guadagno stimando, tra continui negotij inquieti si vivano.

Il che è in tutto contrario a l'animo del magnanimo, il quale in grandissimi e importantissimi honori, e conseguentemente rarissimi tien volto il pensiero; poco curando de l'altre cose, come indegne de la grandezza de la sua mente. Ma mi par subito di vedere, che alcun dubiti in che modo la Magnanimità dir si possa virtù: conciosiaché pare opposta a l'Humiltà o ver Mansuetudine, che parimente è virtù, come direm poco di sotto. Onde pare inconvenevol cosa, che una virtù ad un'altra si opponga. E che il magnanimo sia contrario a l'humile, di qui si può vedere, ch'el magnanimo stimandosi degno di grandi honori, par che gli altri in un certo modo, come non degni disprezzi. Dove che per il contrario l'humile, poco riputando se stesso, di tutti gli altri fa stima. A questa dubitatione rispondendo dico, ch'el Magnanimo non è contrario a l'Humile, né ho detto io già che'l Magnanimo assolutamente gli altri disprezzi: ma ho ben detto, che secondo gli altrui meriti stima, o non stima chiunque si voglia. Di maniera che havend'egli sempre per sua natura a la virtù fermo riguardo, di coloro che virtuosi non sieno, non farà stima; non per disprezzargli, o schernirgli, ma solo per non

parergli che altra cosa in questa vita fuor de la virtù apprezzar punto si debbi. Il che debba osservar parimente l'humile: conciosiaché se alcun cognoscendo se stesso virtuoso, nondimeno disprezzando il proprio Tesoro de la sua virtù, de gli altri che vitiosi sieno, sarà più stima che di sé proprio; non humile, ma stolto e pusillanimo domandar converrassi. Ma troppo mi son'io disteso intorno al Magnanimo, però sarà buono, che all'altre Virtù hora mai ritorniamo.

Cap. 7. Del Desio de l'Honore.¹¹

SÌ COME intorno a quei beni esterni, che ricchezze si chiamano, habbiam di sopra concluso che due virtù si ritrovano; l'una, che è la Liberalità, consistendo intorno al regular l'appetito, rispetto a quelle donationi, remunerations, e altre spese che tutto'l giorno n'accasca di fare: e la Magnificenza poi rispetto a le spese che si han da fare intorno a cose grandi e di pregio, che rare volte adivenghano: così parimente intorno a l'honore due virtù si ritrovano, l'una rispetto agli honori importanti e di gran momento, e questa è la Magnanimità. L'altra poi rispetto a quelli honori, che essendo minori, tutto il giorno n'accasca di ricevere o non ricevere.

Peroché trovandosi molti che intorno a a cotali honori escedendo nel troppo, e con mille indegne avvertenze, più di quel che conviensi ogni minimo honoruzzo cercando, Ambitosi si chiamano: et essendo da l'altra parte alcuni altri che escedendo nel poco, manco che non conviensi, stima facendo di tali honori, anzi come cosa vile sprezzandogli, homini indegni, e de l'honor de nemici chiamar si sogliano: è necessario che tra questi due estremi si debbi trovar'un mezo, che lodevol si possa dire, dove risieda una virtù, per la quale gli homini, né più né manco che si convenga, d'esser honorati stimando, solamente quando, dove, con chi, e per che far ciò si debbi; cotali honori secondo che gli occorre, s'ingegnin di procacciarsi. La qual virtù, per non gli havere Aristotele donato il nome, potrem noi Desio, o ver Apprezzamento e Disprezzamento d'honore (com'ho detto) si chiamano: vitij ambidue bruttissimi, e poco degni de l'huom Civile. Conciosiaché vituperosa cosa a vedere alcuni, i quali non per via de la virtù, ma per mille altre strade indegnissime, e con mille inganni e insidie, van procacciando ogni minimo honoruzzo; sdegnandosi se alcuno, poniam caso, al primo arrivar, non dà lor luogo, o la testa non nudi, o simili altre cose di niun momento. E con biasimar'hor questo emulo, hor quell'altro, con mille inchini, adulationi, presenti e simili

¹¹ *Et. Nic.*, 1125b.

insidie, van tutto' il giorno tra i cittadini ambiciosamente domandando qualche magistrato ne la lor Republi. o simili altro honori de i quali cognoscendosi indegni, è forza che per cotali inganni, cerchin di procacciarli. Né manco brutta cosa è parimente, il veder per il contrario molti, che d'ogni altra cosa havendo più cura che de l'honore, sol tra persone vili e volgari, ciò che ben lor viene (senza pur curare a quel che o biasmando o lodando ne dichin gli altri) operando, a guisa di fiere indegnissimamente si vivano, non conversando mai sennò con persone bassissime, e in luoghi dishonestissimi. Vituperosissimi certo son questi vitij, ma altrettanto è lodevolissima quella virtù che è loro in mezo. Per la quale gli homini, ogni lor'operatione, secondo il biasmo e la lode che gli si vengha, guidando, più che tutti gl'altri beni che esterni sono, stima de l'honor faran sempre. Né per questo trasportar da l'ambition lasciaransi a far'atto alcun vile, per il guadagno di tali honori; anzi con tutto l'animo faran forza, che la virtù sia quella, che gli guadagni.

Né per questo si pensi alcuno, che questa virtù sia d'una stessa spetie, di quella che habbiam detto Magnanimità domandarsi; però che d'altro habito ha di bisogno colui, che Magnanimo dir si possa, e altro questo di cui ragiono: conciosiaché molti si veghino che han questa virtute in loro, nondimeno magnanimi non son poi. Il che parimente accade tra'l magnifico e'l Liberale, trovandosi molti liberali ma non magnifici. La qual cosa ne l'altre virtù non accade, si come è la Fortezza, la qual non sol ne i minor pericoli, ma anchor ne i maggiori si conosce. Come ben dice Eustratio, rendendo la ragion di questa diversità, la quale, per essere breve, lascio di raccontare.

Cap. 8. De la Mansuetudine.¹²

PER PIÙ chiara intelligenza di un'altra nobilissima virtù, che Mansuetudin si chiama, doviam sapere che, sì come l'homo per mantenimento de l'esser proprio ha in sé una inclination naturale di seguir quelle cose che a tal mantenimento sien giovevoli, così anchora ha inclination parimente di resistere a chiunque tale seguimento impedir gli volesse. Onde occorrendone a l'appetito nostro alcuna cosa ingiuriosa o nociva, subito gli spiriti ricevendo tal'impressione, accendano il sangue dattorno al core; acciò che l'huomo con più impeto, tal conceputo nocumento discacciar possa. Onde molte volte per tale inflammation di sangue ne consegue un movimento inordinato di detti spirti, per il quale l'huomo si conturba in maniera, che alcuna volta occorre tal perturbatione di tutte le membra, che a pena può

¹² *Et. Nic.*, 1125b-1126b.

moversi, o scior parola. La qual'inflammation di sangue intorno al cuore, per desiderio di vendicarsi della ingiuria già conceputa, Ira si chiama; con la quale un sol diletto de la vendetta si può trovare; non sol di quella che veramente ne segua, ma anchora de la speranza che seguir debbi. Conciosiaché quando la presenza di alcuna cosa diletta, parimente, secondo Aristotele nel secondo de la Rhetorica, la speranza e la memoria di cotal cosa diletto ne porge. Questo affetto dunque de l'appetito Irascibile (che come ho detto, Ira si chiama) per esser per la sua celerità potentissimo, ha bisogno d'un freno gagliardo che lo moderi e regha. Il quale è la virtù de la mansuetudine. I cui estremi, anchor che non habbi proprio nome, nondimeno da Aristotele, Iracundia e iniracundia, o ver mancanza d'Ira son domandati: essendo che in due maniere si può incorrer nel vitio rispetto a l'Ira. Però che da una parte nel troppo escedere, si può l'huom più che non si appartiene infiammar, quando e con chi, e perché, ciò far non conviene; e oltra questo più presto prender tal foco, e più tempo serbarlo, che far non debba. Quantunque non secondo queste circostanze può accascar che un sol'huomo, insiememente possa incorrere in questo eccesso: conciosiaché colui che presto ne l'Ira s'accende, per breve tempo la serba. E'l simil de l'altre circostanze adiviene, essendo impossibile che in un solo possa cader l'Ira secondo l'eccesso di tutte; però che quando questo occorresse, causarebbe, tanta molestia, e così intollerabil inquiete ne l'homo, che e se stesso rodendo, ne perirebbe; e fra gli altri come insopportabile sopportar non potrebbe: affermando Aristotele che una cosa in ogni parte integramente mala, per essere il mal privatione se medesima perderia. Coloro adunque, che secondo qual si voglia di queste circostanze che ho dette, si scaldasse troppo ne l'Ira cadendo in un vitio estremo de la mansuetudine, Iracundi si chiamarebbono. Per l'altro estremo poi escedendo nel poco n'accasca parimente d'errare. Il che alhor adiviene quando alcuni occorrendone di doversi accendere al quanto in Ira, agghiacciati non di manco si restano. La qual cosa secondo i Peripatetici è degna di vituperio. Conciosiaché tutte quelle cose son degne di biasmo, le quali non son fatte secondo che si conviene. Ne è dubio alcuno, che i molti casi occorre che si convenga a l'huomo virtuoso accendersi alquanto d'Ira. Però che essendo causata l'Ira da alcuna contristatione concepata per qualche cosa dannosa, è forza che coloro, che ricevendo alcun danno e ingiuria non si accendan per questo fino ad un termino convenevole ne l'Ira, è forza dico, che tal'ingiuria non sentendo né conoscendo, stolti e insensati si rendino, il che di biasmo è cagione. Oltra che occorrendo molte volte al virtuoso, di havere a dare over desiderar punitione a coloro che operano vitiosamente e scelleratamente, se fino ad un dovuto termino non s'infiammasse ne l'Ira, far ciò non potrebbe già mai. Però che il movimento de l'Ira, escitato secondo il giuditio de la ragione, aiuta ad

eseguir tal Iuditio: perché se l'appetito sensitivo tal'executione non aiutasse, indarno sarebbe ne l'homo collocato.

Concludendo dunque che a l'huomo virtuoso si appartenga di dar luogo tant'oltre a l'Ira, che a defender la virtù da l'ignominie e ingiurie del vitioso, bastante esser possa; affermare conseguentemente, che chi o per stultitia, o infima bassezza d'animo, ciò non fa fare, sia machiato di quel vitio, che con l'escesso del poco a la Mansuetudin s'opponne. La qual virtù (come ho detto) tenendo a freno la vementia de l'Ira, solamente, quando, quanto, con chi, dove, quanto tempo, e per qual cagion far ciò si convenga; cotal freno, con la man de la ragione, hor'allenta, hor ritira. A la qual virtù, più l'escesso del troppo è contrario, che quel del poco non è. Conciosiaché molto manco si veghan di quelli, che come insensati le ingiurie non sentino; che di quelli altri non si fa poi, che più del dovere si accendan per quelle. Però che molti spesse volte veggiamo che celerissimi ne l'accendersi, presto si estinguano; i quali volgarmente collerici domandiamo; tal che non san pur dir'una parola che non s'infiammino. Altri per longo tempo ritenghan'occulte l'ingiurie. Altri mai non le spenghano, fin che asprissima vendetta non fanno. Questi son di tutti gli altri peggiori, e non degni che seco mai si conversi: come con persone e a loro istesse, e a gli altri molestissime e gravi. Hor quanto, e come, e per qual cagione, e con quali altre circostanze, si debbi virtuosamente dar luogo a l'Ira, sarebbe difficile a raccontare; per essere infinite le diverse occasioni, che porger si ponno innanzi. Onde per consistere questa, come l'altre virtù, dattorno a i particolari, non si può dar regola certa. Ma in ogni cosa bisogna por l'ochio a la determination de la ragione, la quale in tutte le virtù si ravvolge.

Cap. 9. De l'Affabilità.¹³

ESSENDO l'huomo (come nel primo libro habbiamo dichiarato) per sua natura civile e conversativo: e occorrendo per diversissime occasioni, con diverse maniere d'huomini conversare: difficilissima cosa è, secondo il grado e decoro di tutti, sapere in modo vivere e conversare che insiememente appresso d'ognuno la propria dignità si mantenga; e la gratia e la benevolenza comunemente s'acquisti. Da la qual difficoltà nasce che molti volendo ciò fare, da una parte più che da l'altra pendendo, il mezzo non trovan mai. Stimansi molti che per dir cose che piaccino, in qualunque modo si dichino, di poter ne le conversationi rendersi grati: onde armati d'adulatione, ognun lodano, ogni

¹³ *Et. Nic.*, 1126b-1127a.

operation'essaltano, d'ogni parola si maravigliano, sempre ridano altrui su'l volto, e finalmente cosa non dican mai, o vera o falsa che sia, che non ritorni in lode di chi gli è innanzi. Il che facendo senza haver riguardo a la lor gravità e a la qualità de le persone, e de l'occasion che gli accascano, in vece di grati e affabili, derisi e poco stimati diventano. Alcuni altri son poi, che per contraria strada venendo, voglian tanto por mente a cercar d'esser tenuti per gravi, per saputi e per saggi, che mai non dican né fanno cosa che non dispiaccia; ad ogni parola s'opponghano, ogni sententia rebuttano, d'ogni cosa contrastano, ogni operation che lor non sia, senza rispetto vituperano; e finalmente cosa mai non dicendo, che odio non generi, aspri in volto e difficili, e sempre con le rughe a la fronte mostrandosi, non solo la lor gravità non mantenghano, ma odiati e fuggiti, e in nissuna conversation voluntieri accettati, è forza che vadin dispersi e smarriti, senza che alcun gli guardi.

Hor'essendo ne le conversation de gli homini queste due maniere vituperosissime che io v'ho dette, è forza che in mezo a queste si ritrovi una virtù che pongha modo a tutte quelle cose che o fare, o dir si debbano per l'honorate conversation de gli huomini, la qual virtù non havendo proprio nome, potiamo Affabilità domandare, per la quale Affabili e gratiosi ci rendiamo. Perciò che coloro che hanno in lor tal virtù sapendo distinguere i gradi e le qualità de le persone, e de i luoghi e de i tempi, sapran conversando fare in modo, che da tutti desiderati, da tutti stimati, e havuti cari diverran tosto. L'offitio de i quali sarà non per via d'adulare, ma per mera affabilità d'animo, cercar sempre d'esser grati dove si trovano: ingegnandosi sempre di dir cose, che debbin piacere più tosto che no: salvo però quando da questo non ne venisse danno ad alcuno; e quando quelle cose che dir si debbano, vere sieno e non finte. Per la qual cosa ha questa virtù molto del simile con la Amicitia, perciò che sì come gli amici in quella maniera conversan tra loro, che giovare, dilettere, e goder si possino insieme; così gli Affabili debban sempre dove conversano, haver dinnanzi a gli occhi il diletto spogliato del danno di coloro, con cui si trovano. Ma in questo è differente questa virtù da l'Amicitia, che tra gli amici ogni operation si fa per mera benevolentia e caldo zelo, che cambievolmente è tra loro; dove che gli affabili, non per sì calda benevolentia (non solendo accascar l'amicitia tra molti), ma per solo desiderio e diletto, d'essere utile e giocondo con tutti, o più o manco ciò fanno, secondo la qualità di coloro con chi si conversa. Conciosiaché altrimenti fa di mestieri di conversare con amici, con forestieri, con nobili, con volgari, con principi, con privati, con Signore, con Gentil donne; e'l simil dico di tutte l'altre maniere di persone, con chi n'accasca diversamente di ritrovarsi. Dove sempre prima ad ogni cosa, si debba considerare la qualità del luogo, del tempo, de le persone, e de la natura di tai persone; acciò che ad ogni cosa accomodandosi, non si dica parola che ben detta non sia. Laonde bellissima avvertenza h io

sempre pensato che sia, non lasciar'andar mai parola fuor del serraglio de i denti, che prima pesata al quanto non sia. Il che molti non avvertendo, han lasciato tal volta parola uscirne, che con grandissimo prezzo ricomprata l'harieno. In che (Alessandro amatissimo) più che di tutti gli altri mi fo meraviglia de la Bellissima Madonna LAUDOMIA vostra madre, da la cui bocca mai uscir non sentij parola, che quanto io più poi la considerasse, tanto più sempre non cognoscesse, che era prudentissimamente mandata fuora: ne la qual bellissima avvertenza, sarà assai che voi al manco in parte (come io certo mi rendo) a sì gran donna vi assomigliate. E fin qui mi basti de la Affabilità haver parlato.

Cap. X. De la Verità, e suoi estremi.¹⁴

INTORNO a la conversation che accasca a l'homo non sol consise questa virtù che habbiam detto de l'Affabilità, che fa gli homini, secondo che l'occasion ne ricerca, render'appresso d'ognuno, in un certo modo gratiosi, honorati, amati, e hauti cari: si ritrova parimente un'altra eccellentissima virtù, quanto qual si voglia altra degna de l'huom Civile: per la qual si rende l'homo in ogni conversatione, e in ogni sua operatione e parola, sincero o verace: accordando sempre insieme l'attioni e le parole; non dicendo mai una cosa per un'altra; anzi sempre affermando le cose che sono, e negando quelle che non sono state o non sieno.

Da questa Verità, per due contrarie vie si può l'huomo dipartire. Per l'una escedendo nel troppo, con far maggior le cose che le non sono; e per l'altra con eccesso nel poco, facendo le cose minori che non sia il vero. Questo estremo Disimulatione o vero Ironia; e quel Vantamento domandar puossi. Per il qual vantamento in tre maniere può incorrer l'homo: o vero per cupidità d'honore, come fan quelli, che le lor dottrine, ricchezze e simili, s'ingegnan d'alzar al cielo, facendole molto maggior che non sono; non per altro che per desio d'esser per quelle honorati. Alcuni altri non per desio d'honore, ma per guadagno e per utile, dicano e esaltano di sé cose, che veramente dir non si possano, per trar guadagno da l'ingannar color che le credano. Onde questi tali, sempre avvertiscano d'attribuirsi cose, che difficili sien di scoprirsi, se vere sieno, o non vere. Come son molti segreti di Medicina, che prometton questi che in bancha salendo, dan per le piazze sollazzo al volgo. Di queste arti anchor son la Chiromantia, Geomantia, Onomantia, e simili: con le quali facilmente si può gli ignoranti ingannare. Conciosiaché per essere gli homini naturalmente avidi di sapere quelle cose, che

¹⁴ *Et. Nic.*, 1127a-1127b.

venir debbano, si lascian da questo desio tant'oltre portare, che trovando la verità d'una sol cosa di cento che predette sieno; tutte quelle che vane diventate son, non curando, e a quella sol'una tenendo l'occhio; tenghan per fermissima quella scientia, e per miracoloso colui che l'essercita. E a questo s'aggiogne che per mille conditioni che questi tali predittori, ponghano a quelle cose che essi predicano; difficil cosa è che un ignorante cognosca, se quel che non si verifica resta per la falsità de l'arte, o pur per il mancare alcuna di quelle conditioni che gli ha finte l'ingannatore.

Alcun'altra sorte di vantatori anchor si ritrova, che non per desio di esser più honorati, non per cercar utile o giovamento, e finalmente per nissun'altra causa, vantatori son tenuti; sennò per mero diletto che gli hanno di non dir mai cosa che vera sia. I quali son di tutti gli altri più vituperosi; non potendo essere in un homo più brutta machia, che per nissuna causa vantandosi e gloriandosi, fingere ad ogni hora mille chimere; le quali è forza che sempre si raccontin diversamente una volta da l'altra: per non potere essere il bugiardo di così buona memoria, che gli basti ad accordarsi con se stesso. Questa sorte d'homini, è degna d'essere da ciaschedun ricusata, né in alcuna conversatin accettata, come vana, stolta, superflua. Conciosiaché superflui e vani si pon dir coloro, le cui parole son dette indarno. Però che se le parole son quelle che legan la conversation de gli homini, e'l discoprire i concetti l'un de l'altro; ogni volta che le parole non saran conforme a i concetti, ne segue per forza, che vana cosa sarà sempre l'udirle, si come indarno s'ascoltan le favole, che a i fanciulli si soglian dire. Tal dunque qual'io v'ho detto, è quell'estremo de la verità, che vantamento si chiama. A cui contrario è quell'altro poi, che noi Dissimulation dir potiamo: per la quale gli homini molte volte de le cose manco che le non sono ragionaranno. Il che in due modi sul'avenire; conciosiaché alcuni sono, che per sperare che per questo qualche honore, o dignità, o util gliene succeda, dissimulan la dottrina, le ricchezze, e simili; facendole con atti e con parole minor che non sono: come fanno gli Hipocriti: il qual vitio è proprio de' Prelati di questi tempi.¹⁵ E alcuna volta accade questo vitio de l'Hipocresia non per altra causa che per esserne più stimato, facendo con l'armi de l'humiltà la superbia di gran lungi superiore. In un'altra maniera accascar suol questo vitio de la Dissimulatione: et è quando non per causa alcuna che a ciò gli spingha, ma per mero diletto e assuefattione di non dir cosa vera molti ogni cosa dissimulando, non proferiscan parola che degna di fede sia: la qual cosa (come ho detto di sopra, ne l'altro estremo de l'escesso del troppo) non si potria mai dire quanto vituperosa chiamar si possa.

¹⁵ Un altro dei rari momenti in cui si percepisce l'eco della predicazione di Ochino. Tutti questi accenni verranno eliminati nella edizione accresciuta dell'*Institutione*.

Hor tra questi estremi risiede quella fulgentissima virtù de la Verità: per la quale gli homini mantenghasi homini, servendosi de la favella da quel che da la Natura fu data loro. Eglino conformando insieme, i concetti, i gesti, le attioni, e le parole, quali in verità se stessi cognoscano, tali altrui si dimostrano. E non solamente si guardano di non dir bugia, dove a l'honore e a l'utile, o di se stessi, o di chi si voglia, importasse; ma anchora dove ciò non avengha, da la verità mai non si partano. Onde nasce che oltra la lode e l'honore che per tal virtù gli si viene, si acquistan'anchor tanto d'estimatione e di fede e appresso di tutti, che per il desiderio, che hanno gli homini naturalmente di saper il ver de le cose, le parole sol di questi tali avertiscano; e quelle de gli altri a guisa di favole ascoltano. Chi potrebbe mai raccontare quanto utile e giovamento a i parenti, a gli amici, a la Repub. e a tutti privatamente n'apportin color che veraci sono: mentre che hor'a liti, hor'a nimicitie, hor'a discordie, e mille altri travagli, e male semenze de la Repub. nate sol da'l nascondimento del vero, col scoprimento di quello, ne recan fine? Qual più honorata e desiderata parte in un Gentil'homo, può immaginarsi, che l'esser per la virtù de la verità, così creduto da tutti, che quasi che d'un Oraculo, si ricevin le sue parole? Tal che ad un sol cenno, alcun non sia che ogni suo haver non gli fidi.

Lascio di dire anchora che oltra l'utilità e giovamento, che recan questi tali che veraci chiamiamo, parimente diletto n'apportano. Conciosiaché per il diletto che ha l'homo naturalmente di cognoscere (il che da l'amor che portiamo a i sensi nostri si può provare, amando noi più quei sensi, che più cose ne fan conoscere, come sono il vedere, e l'odire), ne segue che coloro a cui più fede prestiamo più voluntieri parimente ascoltiamo; godendo d'intendere quelle cose che dicano, come se presenti le fussero. Dove che per il contrario, quelli che mai non dicano il vero, sbadegliando, e senza attendere a quel che dicano, odir soliamo. Per la qual concluder puossi, che honoratissima e di gran pregio sia la virtù de la verità, e vituperosissimi i suoi contrarij, degni d'esser fuggiti con tutto l'animo.

Cap. 11. De l'Urbanità, e suoi estremi.¹⁶

PER i fortissimi nodi e legami strettissimi, che in questa vita l'animo nostro in tal maniera a le corporee membra constringono, che senza l'aiuto di quelle, operar non può mai: è necessario che sì come le membra, per l'attioni fatigandosi, di quiete han bisogno, la qual nel Somno prendendo, come ricreati ne le solite attioni si ritornano. Così

¹⁶ *Et. Nic.*, 1128a-1128b.

parimente fa di mestieri che l'animo ne l'attion sue s'affatighi, e qualche quiete per ricrearsi, ricerchi; per la quale, come per il somno il corpo, ristorato, a le virtuose sue operationi più vehemente ritornar possa. Questa tal quiete de l'animo non sul'altrimenti accascare che per il mezo di alcune burle, giochi e sollazzi, che servili non sieno, ma ad homo civil si appartenghino. Onde volgarmente si suol chiamar recreation d'animo quella, che gli homini ritrovandosi a certi tempi insieme, con alcuni honesti giochi, e motti e burle, allegramente si prendano. Ma perché in simil solazzi può accascar che in due maniere, l'una contraria a l'altra, si pecchi; ne segue che tra questi estremi si ritrovi parimente una virtù, che in tali recreation' d'animo a regolarsi ne insegni. Escedano gli homini alcuna volta nel troppo, quando altro non attendano in quei motti e sollazzi, che di far rider chi sia dattorno: e pur che si rida, non considerano se i motti sono in vituperio di chi si voglia, per esser troppo gravi, e senza rispetto mordenti. E venendone in punto alcun motto ingegnioso e acuto, in qual sia soverchiamente ignominioso a qualchun che o presente o assente sia; di questo non curandosi, ma solamente l'acutezza del motto, che ridicul paia guardando, quel finalmente dicendo, e largamente ridendo, far rider chi sta dattorno. I quali homini poco civili, Buffoni a i nostri tempi son domandati. Il fin de i quali è di far ridere, o ingiuriando, o offendendo, o come si voglia altrimenti ciò faccino. E molte volte per far più rider, moveranno indegnamente la persona o storceranno alcun membro; mescolando tra le facetie che dicano o fanno, qualche gesto o parola inhonesta e impudica: il che anchor che commuova riso, nondimeno è cosa odiosissima, e indegna veramente de la presentia d'homini virtuosi: i sollazzi de i quali, prima ad ogni altra cosa, voglia esser lontani da ogni spurcitia e impudica bruttezza, e massimamente se a la presentia si trovan donne. A questi Buffoni contrarij son poi coloro, che non solo non dicano mai motto o parola che muova riso, anzi attristandosi di quei che gli odano da gli altri dire, e non conoscendo argutia alcuna ne le burle e ne i motti che si fanno o si dicano, a guisa di rozi e homini di villa, si stan presenti, quasi più ombre che homini. E se alcun bel motto arguto e ingegnoso dir'odano, che da tutti lodato sia; essi, o per la tardezza del lor'ingegno, non lo intendendo, o ver per invidia, o per qual si voglia causa che a ciò gli induca, senza ridere, come crucciano a chi sta presente; i quali son da Aristotel chiamati rozi e agresti; come contrarij in tutto a l'altro estremo, dove i Buffoni si ritrovano.

Tra i quali estremi la virtù de l'Eutrapesia, o ver Urbanità tiene il seggio. Per la quale gli homini che Urbani sono, considerando che i gesti, i momenti e le parole, soglian far sempre chiara testimonianza de la qualità de l'animo, e conoscendo che non può haver bell'animo colui, che farà mai atto o parola, o burlando o come si voglia, in cui non riluca in un certo modo il valor de la più nobil parte di dentro: per questo in tutti quei giochi e sollazzi dove

n'accaschi di ricreare e risuscitar l'animo, s'ingegneran che i loro motti e i lor giochi sieno da un canto ingegnosi e arguti, in argomento de la buntà de l'ingegno: e da l'altro canto porran cura, che tal'argutia e vivacità de i motti che ne sovenghano non gli trasporti a fare ingiuria ad alcuno, in maniera, che lo ingiuriato doler se ne possa. Questo dico, per che ben confesso io, che i motti non sarien buoni, né farien riso o diletto se in essi non s'inchiudesse un certo inganno, o vero una certa offensione di chiunque sia. Il che nondimeno vuol'esser tale, che l'ingannato e l'offeso non solo non si dolgha, ma anchora diletto ne prenda. Di questa materia de i motti si potria parlar lungamente, distinguendo molte spetie di burle, motti, facetie e detti ridiculi, più lunghi, più brevi; e mille altri modi di ricrear l'animo.

Ma per non esser mio proponimento in trattar de le virtù il venire a la spetialità de i casi particolari, solo dico in universale, che coloro che Urbani dir si possino, debbano in ogni lor motto e facetia haver riguardo al luogo, al tempo, a la qualità de le persone, e altre circostanze; secondo le quali nel motteggiar debban talmente regolarsi, che ciò che dicano o fanno, non sol diletto e riso commuova, ma anchora la lor gravità e'l lor grado secondo che l'occasion comporta mantenghino. Avertendo sempre di non far atto o parola, che impudica o poco honesta n'appaja; per esser tal'inhonestà cosa indegnissima del'homo civile. De la qual virtù (Alessandro amatissimo) havete la honoratissima vostra madre mad. LAUDOMIA a meraviglia adornata: da'l cui bellissimo ingegno e honestà invincibile, ho sentito nascer motti e detti argutissimi e ingegniosissimi, e di tanto diletto pieni, che niente più: vero segno del gran giuditio e honestà che insieme in lei si raccogliano. A la qual, come ne l'altre virtù, così in questa, quasi a vero esempio, vi conforto che riguardiate.

Cap. 12. De la Verecundia, e suoi estremi.¹⁷

NON Solamente (com'io v'ho detto nel quarto Libro) ne gli habiti stessi de l'anima nostra appetitiva e sensitiva si ritrovano tra lor'estremi vitiosi le virtù collocate: ma anchora questo stesso in alcuni affetti adiviene: ritrovandosi in qualche affetto i due estremi biasimevoli, che tra loro una certa mediocrità degna di lode, ritenghano.

Come adivien de la Verecundia, la quale è lodevolissima, né virtù dir si puote. Conciosiaché la Verecundia non è altro che un timore d'essere inhonorato. Essendo dunque la Verecundia timore, e'l timore affetto e non habito, parimente ne segue ch'ella affetto si chiami. Senza che

¹⁷ *Et. Nic.*, 1128b. Nel suo parafrasare puntualmente il Quarto libro dell'*Etica Nicomachea*, Piccolomini include anche il pudore, sebbene non sia presente nello schema delle undici virtù e lo stesso Aristotele lo introduca a guida di digressione.

a questo si può vedere, ch'ella causa in noi transmutation corporale, si vede nel rossore de la faccia; si come per il timor de la morte, in qualche pericolo il volto s'impallidisce. Le quai contrarie trasmutationi, di qui nascan che la Natura manda sempre gli spiriti, che suoi ministri sono, a soccorrer dove bisogno n'accasca. E perché il seggio de la vita è nel core, di qui è che ne i pericoli che minaccian danno a la vita, gli spiriti e il sangue al Cor correndo, venghano a lasciar pallide le parti di fuore. Dove che consistendo l'honore intorno a le cose esteriori, e non nel core, è forza che per il timor d'infamia, gli spiriti per soccorrere, corrin'a le parti di fuore, e massimamente nel volto causando quel rossore che Verecundia si chiama. La qual, si come degna di lode ne l'età giovanile, così non è stimata o lodata ne gli anni che son maturi. Conciosiaché i gioveni per il fervor de l'età e per esser inclinati molto a seguir gli affetti, è lodevolissima cosa che da'l fren de la Verecundia sien ritenuti. Dove che i vecchij non havendo questo naturale stimolo, che si caldamente gli inciti a peccare, non debban mai facendo cosa che mala sia esser per la verecundia escusati. Parimente non si conviene questa verecundia a l'huom virtuoso: conciosiaché non solo non debba operar male, ma anchora non ha da curarsi, che gli altri si credi che gli mal'operi; anzi raccoltosi sempre e rinchiuso ne la vera virtù sua, non gli è mestieri di vergognarsi già mai.

E se alcun dicesse, che non convenendosi la verecundia al virtuoso, ne segue ch'ella lodevol non sia: rispondo che quantunque ella consegna a l'operation vitiose, nondimeno è lodevole, in quanto viene a raffrenarle, e spegnerle a poco a poco; essendo che per il mezo di quella molti che operarien male a le virtuose operation facilmente si danno. E quantunque quanto a questo la sia lodevole, nondimeno non convien'al virtuoso; però che havendo egli già fatto habito di ben fare gli saria cosa superflua la verecundia, come quella che faria testimonianza che in lui non fusse quella virtù, che già presupponiam che vi sia. Non negarebbe già Aristotele che un virtuoso non possa esser verecundo, rispetto non a le sue operationi, ma a quelle d'altre persone a lui care: anzi rispetto d'ogni vitioso. Però che par che sempre un virtuoso, quando vede chi si voglia far operation vitiosa, si senta il volto per la vergogna di quel tal'arrossire. Gli estremi di questa parte lodevole, da un canto ne l'esceder del poco, è la inverecundia, o sfacciatezza che voliam dire. Per la quale gli homini anchor che operino vitiosamente, e a la presenza di chi si voglia; nondimeno sempre come marmi immutabilistanno nel volto, nissuna sorte di vituperio apprezzando. Da l'altro canto poi son'alcuni tanto timidi e di poco animo, che qualunque cosa si faccino o dichino, o buona o rea che la sia, subito si arrossiscano, e sugli lega la lingua, restando come balordi. Tra i quali estremi (com'ho detto) risiedano i Verecundi i quali facendo o dicendo alcune cose non ben fatte o non ben dette, s'arrossiscano; non solo se a la presenza di molti sono, ma anchora se

solitarij si trovano, quasi vergognandosi di se stessi. Più che ad ogni altro è molto questa Verecundia ne le Donne lodevole; ne le quali non si potria mai dire quanto l'arrossire per ogni minima parola o atto, che sia mal detta, o mal fatta, faccia segno di pudica honestà, vero ornamento e splendor de la Donna. De l'arrossire e impallidir de gli amanti direm nel Nono Libro, quando d'Amor tratteremo.

Cap. 13. De la Indegnatione; Invidia, Misericordia, e Impietà.¹⁸

ALTRI affetti parimente si trovano, che lodevoli per il mezzo, e biasmevoli per il poco e per il tropo son detti: si come è la Indegnatione, la quale ha più parti come diremo. Et è la Indegnatione un contristarsi de le prosperità de i rei, con rallegrarsi che puniti sieno. Il che in un certo modo può domandarsi Giustitia. Consiste anchora la Indegnatione, in rallegrarsi de le prosperità de i buoni, e contristarsi che in miseria si trovino. Il che Misericordia può domandarsi.

Tutte queste spetie de la Indegnatione possansi (come ho detto) con altro nome che de la Indegnation nominare: nodimeno perché son congiunte molte volte con quella, non havendo proprio nome; così mi è piaciuto per hora di domandarle. Come si voglia adunque che si domandino, tutte son lodevolissime e degne del virtuoso. Conciosiaché gli amici de la virtù, veggendo i virtuosi fuor de i lor meriti in miseria riposti, o vero i vitiosi fuor d'ogni lor merito essaltati, non possan far che quanto comporta la lor virtù non si attristino. E parimente accadendo che i buoni sieno in prosperità collocati, o vero i rei gastigati e puniti, non possan far, dico, che piacer non ne sentino. Gli estremi biasmevoli di questi lodati affetti, per l'eccesso nel troppo, sarà l'attristarsi che i buoni sieno premiati, e i vitiosi non essaltati; e per l'escesso nel poco, allegrarsi, che i buoni fuor de i lor meriti, in miseria sien posti, e i rei felici divenghin di giorno in giorno. A questi tali estremi, diversi nomi por si potrebbero. Come saria, chiamando Invidia la contristation de la felicità de i buoni; e Impietà il rallegrarsi, che i buoni in misero stato sien posti: e così de l'altri parimente. Ma non curandomi per hora de la proprietà di tai nomi, solo affermo esser bruttissima cosa il veder molti che par che godino, quando alcuno indegnamente veghano alzar'al cielo; ae alcun'altro di pregio discendere al basso. I quai vitij son proprij dei gran Signori, e massimamente ecclesiastici; e non manco de i Tiranni, e altri simili nemici de gli huomini buoni. Il che perché faccino, molte ragioni assegnar vi potrei, se questo fusse mio proponimento. Basti che con tutto l'animo un

¹⁸ Per simmetria, Piccolomini dedica un paragrafo agli altri affetti determinati dal giusto mezzo ma che non sono propriamente virtù, accennati nell'Etica Nicomachea al paragrafo 1108b del Secondo libro.

ver'huomo da bene ha da fuggir così brutte machie, facendosi amico sol de i buoni; e fuor de le buone operationi tutte l'altre sprezzando. Ma tempo è homai, che spiditomi di quelle virtù morali che ne l'appetito si trovano, a questo libro si pongha fine.

FINE DEL QUINTO LIBRO.

SEXTO
DE LA INSTITUTIONE DE LA
Felice vita de l'huomo nato Nobile, e in Città libera.
Composta principalmente per la instruttione, del nobilissimo
Fanciullo ALESSANDRO Colombini,
figlio de la bellissima Mad.
LAUDOMIA Forteguerri.
al medesimo ALES-
SANDRO.

LIBRO SESTO.

Cap. 1. Prohemio del Sesto Libro.

CREDO, s'io non m'inganno (Alessandro mio amatissimo) che quantunque non in tutto minutamente habbia trattato nel precedente libro di quelle diece virtù morali che ne l'appetito sensitivo si trovano, nondimeno tant'oltre parlato io n'habbia, che facilmente vi possa esser chiaro che cosa che le sieno, e in che consistino, e quali sien finalmente gli estremi loro. Di maniera che cognoscendo lo splendor di esse virtù, e le tenebre de i lor vitij, potrete con agevolezza per condurvi a quella felicità, de la quale intendo in questi libri, haver tanto di lume che vi ci guidi.

Ma perché (come già vi ho detto) fa di mestieri che l'operation' virtuose intorno a le cose particolari si ritrovino, le quali in diversissime maniere son mutabili, tal che difficilissima cosa è di poter dar certa regola secondo tutte le circostantie, che a tali operationi si ricercano; di qui nasce che tal volta non sarà mal fatto, che io prima che a la Giustitia et a la Prudentia trapassi, vi avvertisca di alcune cose, le quali se in tutto non saran minutissimamente dette, nondimeno alquanto di lume vi porgeranno, a poter cognoscere un certo principio di quelle circostantie che tante volte vi ho detto; il qual principio secondo l'occasioni applicando poi, vi potrà essere di non poco giovamento cagione. Considerando adunque che le dette circostantie de le virtù, che sono, chi opera, qual cosa si opera, con chi, quando, dove, e per qual cagione; considerando dico, che per li diversi affetti e diverse occorrentie e conditioni de gli huomini, co i quali si ha da conversare, van cangiansi tutto'l giorno; occorrendo di conversare con coloro che per varij accidenti, hor temano, hor sperano, hor amano, hor

son'allegri, hor si attristano, hor son felici, hor miseri, hor'iracundi, hor mansueti, hor'amici, hor nemici, hor pietosi, hor crudeli, hor'invidiosi, hor veracundi, et hor d'un affetto, et hor d'un altro imbruttiti; secondo che la fragilità de l'humana vita, n'apporta tutto'l giorno occasione. E cognoscendo che altrimenti n'accasca di operare e ragionare con gioveni, altrimenti con vecchij, in altra guisa con ricchi, in altra con poveri; altrimenti con chi può molto, in altra maniere con amici, e in altra con Donne, e così de l'altre conditioni similmente: ho pensato che non sia fuor di proposito, che alquanto se non di tutti al men di parte di questi affetti e condition d'huomini vi ragioni. Dicendovi alcune cose più generali, da le quali voi facilmente, applicandole a l'occasion particolari, potiate in ogni caso spetiale governarvi. Dirò dunque in prima di questi affetti, dichiarando per che causa sogliono altrui muovere a seguitargli, e quai proprietà portin seco; insieme con alcune altre considerationi, come meglio leggendo intenderete.

[...]

Cap. 11. De i Costumi de i Giovani.

HABBIAMO per in fin qui (Alessandro Nobilissimo) trattato di questi affetti che, come più importanti, debba l'homo virtuoso seguire o fuggire. E questo habbiamo fatto non solo acciò che voi cognoscendogli potiate abbracciare quelli che si conviene, e discacciar quelli altri che vituperio n'apportano, ma anchora acciò che noi conoscendo gli effetti e le proprietà di questi affetti sappiate più accortamente, accomodandovi ne le conversation' de gli homini, distinguere quelle persone che biasmevoli sono, da quelle la cui conversatione per le lor buone parti è lodevole. Essendo utilissima cosa, ne le conversation' che tutto'l giorno n'accascano, saper discernere i costumi di questo e di quello, secondo che l'occasione ci si porge. Ma perché una tale utilità non nasce forse manco dal saper distintamente cognoscere la natura e i costumi che ciaschedun'età de l'huomo suol seco diversissimamente portare, per questa causa, innanzi che io pongha fine a questo libro, ho pensato di voler dire alcune cose intorno a le proprietà e conditioni che soglian seguire gli anni nostri, cangiandosi secondo il volger di quelli di mano in mano; tenendo per certo che come saprete quai costumi porti seco la giovinezza, quai la vecchiezza, e quai la virilità, agevolissima cosa vi sarà poi di sapervi accomodar a la conversation di queste e di quelli, secondo che farà di mestieri di giorno in giorno.

Venendo dunque primamente a la Giovinezza, la qual da l'anno vigesimoprimo al trigesimo quinto doviam tener che la duri: dico che i Gioveni naturalmente, voluntierosi e di mille cupidità son pieni. Però che nascendo le cupidità da le cose nuove, et ai gioveni che poco al mondo son stati, ogni cosa parendo nuova, parimente molte cose desiderano. E per la caldezza del sangue, da la qual nasce la vehementia ne l'operare, ogni cosa desiderata vogliono ad effetto mandare. Tra le quali lor cupidità per l'abundantia e vivezza del sangue, le cupidità veneree il primo luogo si tenghano; ne le quali incontinentissimi son'i gioveni. Son nondimeno in ogni lor cupidità satievoli e velocemente mutabili, desiderando le cose intensamente, e poco doppo ottenute che l'hanno, satiati, e fastiditi fuggendole. Conciosiaché si come gli infermi han tutta via acutissime voglie; né prima gustano l'una che fastiditi l'altra domandano: così parimente i gioveni per esser le lor voglie, più acute e pungenti che grandi, tosto si satiano; et hor'una cosa et hor'un'altra desiderano. Come quegli che siccome in quell'etade hanno il corpo facilmente mutabile, così anchora l'appetito instabile ne le cupidità tenghan sempre. Appresso a questo hanno i gioveni in loro innato un estremo desiderio d'escedere et avanzare, e tal'escesso più intorno a l'honore che ad altro qual si voglia bene si ritrova, per esser l'honore il berzaglio de la giovinezza; però che havendo più volte detto che l'honore è una certa possessione de gli animi de gli homini, et essendo proprio de i gioveni desiderar di escedere e posseder come quelli che quasi nuovi, vivan più secondo la natura de l'homo, la quale a cercar di dominar ne spinge e n'invita; ne segue come ho detto che l'avanzar gli altri ne l'honore sia de i gioveni proprijssimo. Onde nasce che prontissimi son'a l'Ira, e per la confidentia che da'l fervor del sangue posseghano, son'attissimi al vendicarsi. Son parimente per questa istessa ragione ambiziosi e contentiosi; e dove importa l'honore minutissimi indagatori. Ben'è vero che si come ne l'honor diligenti così ne le ricchezze negligentissimi soglian'essere, de le quali han manco cura che d'altra cosa. Tal che rari gioveni si trovano, che liberalissimi e prodighi più tosto non sieno; come quelli, che l'utilità de le ricchezze e le necessità de la vita provato non hanno anchora. Versuti parimente et astuti non sono i gioveni, anzi più tosto semplici e creduli, e facili ad essere alcuna volta ingannati. Il che ne avviene per la poca esperientia che gli hanno de le fraudi, astutie, insidie e inganni de gli homini; onde per fin che l'homo non è qualche volta egli stesso ingannato, non par che creda a gli inganni. Di maniera che tale esperientia non giova per l'esempio de gli altri, ma fa di misteri in danno di se stesso alcuna volta provare. Soglian medesimamente i gioveni allegri e contenti vivendo, in ogni cosa sperar bene, e temere rade volte. La qual letitia e speranza da la pienezza e caldezza del sangue procede: ne la guisa che avenir suole a coloro che ampiamente bevendo, scacciata via la paura, di speranza e d'ardir si riempiano.

Oltra questo, la vita de i gioveni più da la speranza de l'avvenire che da la memoria del passato è guidata. Però che essendo la speranza de le cose future, e la memoria del passato, et essendo ne i gioveni pochi gli anni che gli han passati, e molti quelli che han da vivere, non senza ragion più la speranza che la memoria gli governa e gli mena. Laonde agevol cosa è d'ingannare un giovine, come quel che per molto sperare facilmente crede; non segli potendo prometter cosa, che esso per la grande speranza che è sempre seco, possibilmente non istimi. La verecundia anchora è molto propria di questa età; conciosiaché non essendo in consideration de i giovani altro bene importante che l'honore per le ragion dette sopra; et essendo la verecundia (come si è detto) nata dal timor de l'Infamia; ne segue che in ogni cosa che i gioveni faccino, per la gelosia de l'honore, agevolissimamente, per verecundia arrossischino. Per la qual medesima ragione, sono per il più magnanimi e generosi, e maggiormente per non haver essi provato anchor che sappia far la Fortuna in abbassar gli homini a voglia sua. Per il qual'abbassamento la humiltà e la pusillanimità, nemica del magnanimo nasce poi. Onde in ogni attion loro i gioveni sempre le cose che honore importino, a tutte l'altre che utilità ne rechino antepor sogliono. Di maniera che di rado van supputando e discorrendo le lor'attioni: conciosiaché più per le cose utili n'accade di discorrere e supputare, che per l'honorevoli non fa mai; per esser le operationi honorevoli, senza che altri discorra in esse, da le leggi ordinate e disposte. Per la qual cosa gli amici e i compagni, son da i gioveni più lietamente e genorosamente osservati et amati, che ne l'altre età non accade. Il che da due cose nasce: da la natura allegra e diletta, che han sempre i gioveni, e de la poca cura che han de l'util proprio; essendo la propria utilità quella che dissipa e spezza le catene de l'amicitia. In ogni lor'attion parimente, fuor de la sentenza de l'un de i sette gran saggi, peccano i gioveni sempre in troppo. Però che se gli amano troppo amano; se l'odiano troppo odiano, e in alcuna cosa il mezo non trovan mai. Le ingiurie che fanno i gioveni, più per grandezza d'animo, che ad esceder gli invita sempre, che per mera malignità soglian fare. Le cose che dicano, o constantemente affermano o caldamente negano, e nissuna dubiosa mai. Il che nasce da'l parergli certissime tutte le cose che o vere o false gli apparono; per esser quell'età più d'inventione che di giuditio. Finalmente de le cose ridicole, e motti piacevoli meravigliosamente diletta; sì per esser cose allegre et amiche di quell'età. Sì anchora perché la urbanità non è altro che una certa contumelia o vero ingiuria tamente coperta, moderata; et arguta che lo ingiuriato proprio voluntier l'ode. Queste poche cose mi sovenghan per hora come proprie de l'età giovenile; da le quali molte altre per voi stesso potrete considerare.

Cap. 14. De la Nobiltà, in che consista, e quai proprietà sieno in essa.

NON forse manco vi sia giovevole (Alessandro amatissimo) che brevemente discorriamo alquanto di quei costumi e proprietà che si portan seco il più de le volte alcuni beni di fortuna, che sien per esservi quelle cose che de le proprietà e costumi de l'età detto habbiamo. Conciosiaché non meno fa di mestieri conversando di sapere distinguer la natura de i ricchi, de i potenti, del vulgo e simili, che si faccia la notitia de i costumi giovenili o senili.

Sono tra i beni di fortuna, quanto fa al nostro proposito, la Nobiltà, le ricchezze e la potentia de i grandi. Quanto prima a la Nobiltà, dovete sapere che o publica o ver privata potiamo intenderla. E per meglio haver notitia de la privata, non è fuor di proposito che sappiate, che la Nobiltà publica, o veramente una città nobile, si dee dir quella non che per la fertilità del paese, e bontà d'aere, o simili altre eccellentie del sito felice chiamar si possa, le quai conditioni più utile che nobile la rendano: ma quella solamente si debba dire i cui cittadini per molto tempo addietro discesi, non forestieri ma proprij di tal città sien stati sempre; che per non haver'altro vocabulo più nostro, Indigeni gli chiamaremo. Et oltra questo si ricerca che molti antiquamente di tal città sien stati illustri e famosi, in alcune di quelle cose che sommamente si desiderano, e difficilmente s'acquistano, sì come sono le scientie, l'armi, i dominij e simili altre grandezze. E per che meglio s'intenda questa parte che ho detta de l'essere gli homini indigeni, voglio che sappiate, che a poter chiamare una città nobile è necessario che l'habbia hauto nascimento e nutrimento di mano in mano secondo la natura; per esser le cose quando han la loro disposition naturale più perfette e più nobili, che quando fuor de la lor natura si trovano.

Onde vuol'Aristotele,¹ che'l nascimento naturale d'una città s'intenda quando i figli e i nepoti in una casa moltiplicano, in maniera che non vi si potendo più accomodare, sia necessario che a guisa d'Api, alcuna parte di quelli in altra casa a la prima vicini riparandosi, venghino a poco a poco a far'una raccolta di case che vico si chiama. Et occorrendo col tempo che parimente per la necessità di molte cose, che a la moltiplicata moltitudine fan di mestieri, un sol vico non sia bastate, de la constitution di più vici bisogno si ha. Queste tale adunanze di vici finalmente la città ne componghano. La qual non è altro sennò un'adunanza di più vici che bastanti sieno a desiderarla bisognando da estranei che l'assalissero, e sostentarla

¹ *Politica*, 1252a-b.

commodamente, secondo le diverse bisogne che tutto'l giorno n'accascano. Questa dunque continua successione di homini, da un medesimo fonte discesa, senza che tra essi alcuna persona forestiera o inquilina habbia luogho, si può domandar secondo la natura; e questa è quella che fa nobile una città. Aggiuntoci nondimeno che molti di questi tali in diversi tempi habbin fatte operationi illustri, e degne di sommo honore. Ma ben'è vero che per il mancar de la memoria de gli homini, per molte cause (come dice Aristotele ne la Meteora) difficilissima cosa è, che passin molte migliara d'anni insieme con la raccordanza de i principij de le cose per tanto tempo trascorse. Di qui è che nobili soliam chiamar'anchora quelle Città ne le quali i Cittadini, per fin da una certa quantità di tempo, innanzi al quale memoria d'alcuna cosa di dette Città non si habbia, sieno discesi da antecessori: indigeni e proprij. E questa quantità di tempo, quantunque per diverse occasioni che n'accascano, non sia in ogni Città una medesima, per trovarsi più viva la memoria in questa che in quella; nondimeno par che comunemente, da un mille quattrocento o cinquecento anni indietro, antiquissima la memoria, et alla nobiltà bastantissima dir si possa; non trovandosi per historie o annali che da un tal tempo in poi, sien venuti i cittadini d'altronde improprij, e in tal città forestieri: il che (come ho detto) ignobile in una città ne può rendere. Onde prudentissimamente i Signori Venetiani, havendo più che ad altro l'occhio che la nobiltà vada facendosi più chiara di mano in mano; con grandissima difficoltà, anzi quasi impossibilità, son costantissimi a non donare le nobili famiglie loro e'l titol del Gentilhommo ad alcuno. Tal'è adunque qual'io vi ho detto, la nobiltà publica.

Da la quale facilmente si può vedere, qual sia la privata che una famiglia può render nobile. La qual d'altronde non nasce, che da propria, legittima, e indigena successione di sangue così da homini come da Donne. Onde s'ingannan coloro, che prendendo in consorte Donne ignobili, si credan di generar figli nobili; essendo molto diverso il legittimo dal nobile. Da questa indigena adunque e antiqua successione di sangue, le famiglie nobili si pon chiamare. Aggiugnendo a questo, che tra gli antiqui d'una famiglia si sien trovate persone, in qualche honoratissimo essercitio, o scientia, Illustri e famose. Hor tornando a proposito saputo, che cosa sia nobiltà, dico, che il più de le volte i nobili sono ambiziosi e superbi: conciosiaché sempre adiviene che coloro che hanno al quanto breve parte di una cosa desiderabile e cara, sempre s'ingegnan con qualche aggiugnimento farla maggiore. Come si vede che alcuni, come cominciano ad havere acquistato alcune poche ricchezze, con gran cupidità cresce in essi l'amore di farle maggiori. Onde il nobile portandosi seco nascendo quella parte d'honore che la nobiltà stessa gli dona, per essere (come ho detto la nostra nobiltà honor de i nostri maggiori, e consequentemente di noi che siam parte di quelli) ne segue che il nobile, quello

istesso honore, che dal sangue gli è dato, cercherà sempre di far maggiore. Dove che il contrario ne gli ignobili avenir suole; i quali non havendo principio alcuno, non hanno parimente l'amore e'l desiderio di quello; anzi sprezzandolo, in quella viltà che nascano, si mantengano. È proprio parimente de i Nobili, il disprezzare e non tener conto di coloro che son simili a i maggior loro. Conciosiaché i Nobili dispregiando come suoi contrarij gli ignobili, venghano a dispregiar quegli che son simili a i maggior' loro; essendo che i primi capi de la lor Nobiltà, da i quali tutto'l suo sangue è disceso, furono ignobili; dovendo haver'ogni nobiltà, principio da chi nobil non sia. Ma ben'è vero, che quantunque i Nobili dispregino gli ignobili, non per questo par lor di dispregiare i primi lor maggiori, anchor che simili a questi fossero. E la ragione è, che (come ho detto più volte) la longhezza dal tempo, fa la cosa che è violenta e non naturale, a la Natura appressarsi. Però che essendo tal' il corso de la natura, che sempre dura, ne segue che quanto una cosa più lungamnte dura, più al sempre e conseguentemente a la natura si fa vicina.

La ignobiltà dunque de i maggiori nostri, che già molte centonara d'anni passati sono, essendo fatti per tali spatij di tempo in non so che modo naturale e dal violento lontana, muove manco indignatione che non fan quelle che nuovi e presenti in alcuno si cognoscano. Et è da sapere che è gran differentia tra'l nobile e'l generoso. Però che nascendo la generosità da l'escellentia de le virtù proprie, ne segue che molti saranno nobili, per esser nati di sangue nobile; nondimeno digenerando da i maggior loro, generosi dir non potransi, anzi più tosto destruttori de la nobiltà chiamaransi. Per la qual cosa, si come par che la nobiltà porti seco obligho di virtù, così anchora quei che mancan a cotal obligo, e non havendo l'occhio a la virtù de gli Avi loro, e poco conto de l'honor facendo, ne le braccia de i vitij e bruttissimi costumi raccogliansi; molto più vituperosi e degni di biasmo si renderanno, che se ignobili nati fossero, non averrebbe. E tanto più al nobile, il vitio e'l dispiacer de l'honore si disconviene; quanto che è più credibile, e per questo quasi aspettar si suole, che da i buoni naschino i buoni. Il che quando non accade, par che ingannati restando gli homini, con grande indignatione, soglian sì brutta machia mostrare a dito. E inver fa gran torto a la natura e a se stesso colui che senza sua fatigha, nascendo honorato, non si sforzi havendo sì gran principio, di farlo sempre con ogni diligentia maggiore. Il che a voi (Alessandro) mi confido che accascar non possa già mai; come a quello che oltre la Nobiltà, che i vostri maggiori vi han donato, havente la vostra honoratissima madre Madonna LAUDOMIA, che con prudentissima educatione, doppo'l latte de la nutrice, il pretiosissimo latte de la virtù e de i buon costumi, con l'esempio di se stessa, e con utilissime admonitioni porgeravvi.

Cap. 15. De i costumi de i Richi.

SONO le ricchezze grandissimo ornamento del virtuoso, quando prudentemente sien da lui usate secondo che si conviene; per esser quelle bonissimo instrumento a molte operationi virtuose, come son le attioni liberali, magnifiche, misericordiose e simili; le quali (quantunque la sola elettione possa far molte volte l'homo virtuoso) nondimeno più agevolmente e con più chiarezza con tal'instrumento si fan palesi. Ma è ben'è vero che in coloro che habito in sé di virtù non hanno, soglian recar le ricchezze alcune proprietà e conditioni, che di lode degne non sono. Tra le quali la superbia, il fasto e l'ambitione, son proprijssime; essendo che per il più i ricchi per una certa arrogantia ingiuriano e dispregiano altrui, senza che alcun rispetto gli moderi, come quelli che veggendo che le ricchezze son quasi il prezzo di tutte l'altre dignità e prosperità, tal che le potentie, i regni, gli honori, i magistrati, et altre simili esaltationi, par che per le ricchezze si comprino e vendino, venghon per questo a stimarsi d'havere havendo le ricchezze ogni altra cosa che desiderar si possi. Onde nissun'altra grandezza stimano in altri, giudicando che per il dominio che ha le ricchezze de l'altre cose, parimente il richo debbi a tutti gli altri esser sopra. Da la quale estimatione nasce per necessità un certo fumo e fasto incomportabile, che gli fa sdegnare se tutto'l mondo non cede loro.

Sono i ricchi parimente molli e delicati, o fastidiosi che voliam dire; parte per la troppa effeminata educatione in cui nodriti son stati, da la qual'educatione, il corpo e l'animo si effeminisce e si fiacca: e parte anchora per la estimatione che han di se stessi, la qual gli fa in delitie vivere, acciò che gli altri più gli ammirino e riverentia gli portino. Sono oltra questo vantatori, e di se stessi esaltatori oltra modo. Il che nasce dal cognoscer che gli homini ammirando e cercando universalmente le ricchezze con ogni ingegno, è forza che coloro ammirino che le possegnino. Onde i ricchi cognoscendo che gli occhij de a maggior parte de gli homini guardano a le ricchezze, per farsi più riguardevoli, veggendosi ricchi, le sustanze loro, con parole e ostentationi, e con ogni maniera che possano, ingrandiscano e fan maggiori. La qual ostentatione parimente s'accresce, per veder'essi che gli altri di loro son bisognosi, et eglin di niuno. Per la qual cosa, il più de le volte accade, che i ricchi di nissun conto tenghano, i litterati e i virtuosi, o qual si voglia altra maniera, d'huomini; veggendo che questi tali han de le lor ricchezze bisogno, dove che eglino de le virtù e scientie, non si credan d'haver mestieri, come cose vane, inutili e di niun momento. E per dire in una parola, rendan le ricchezze gli

homini in un medesimo tempo felici e stolti; e più che altra cosa privan'altrui de la cognition di se stesso, la qual tanto da quel sapientissimo Filosofo, che nei Dialoghi di Platone la sua (per dir così) santità ne fa chiara, fu havuta in pregio.

Non negarò io già che queste ricchezze, quando hereditarie o per molto tempo possedute s'habbino, non nuochino molto manco che quelle non fanno, che di nuovo per qualche subito voler di fortuna, si acquistano: le quali certo è che insolentissimi e superbissimi rendan gli homini. Onde in proverbio dir tutto'l giorno soliamo, che Dio ne guardi da persone humili e nuove, che in gran ricchezza venute sieno. Per la qual cosa concluder possi, che si come le ricchezze in man del virtuoso sono instrumento di molto bene: così per il contrario in man di chi non le merita, così venenose si trovano, che a coloro che possenghonle col fumo de la superbia e del fasto gli occhij acciechan de la ragione; come in molti mercanti ne i tempi adietro si è visto, e si vede ogni giorno che non stimando altri che sé, tutto'l resto del mondo han per niente.

Cap. 16. De i potenti e costituiti di grandezza.

NON molto dissimili sono i costumi de i potenti e costituiti in grandezza a quei che de i ricchi habbiam detto. Però che così questi come quelli, per l'escesso che in sé cognoscan sopra gli altri, fastosi, superbi et arroganti divenghano. Vero è che questa istimation di se stesso ritien'alquanto più honesta causa ne i grandi, conciosiaché più si méschino con essa alcune parti del desiderio d'honore, che in quelle de i ricchi non soglian fare. Conciosiaché le gran ricchezze non per virtù s'acquistano, anzi più tosto per virtù si spendano; dove che la potentia e grandezza, se non in verità almeno in apparenza, si mostra che per qualche valore e virtù e sapere del potente, o de i maggior' suoi ottenuta si sia. La qual cosa porta seco un non so che di gloria, almeno apparente. Dove che le ricchezze, a punto di gloria, ne l'acquistarsi o nel possedersi, se ben'usate non sono, non dan mai luogo. Hanno anchora i potenti, per il più, alcune buone parti che non hanno i ricchi; come saria la fortezza, la quale per necessità si ricerca a chi potente in qualche stato si trova. Conciosiaché per le continue insidie, che per tai grandezze si fanno, bisogna che coloro che sostener le vogliano, possino e sappino in ogni bisogno che vengha operar fortemente, secondo che vien lor'uopo. Né manco la Prudentia è lor di mestieri: dovendo tutta via esser diligentissimi a tener l'ochio a tutte quelle cose che seguir possano in danno loro, riparando di lontano et emendando, provvedendo e governando, secondo che l'occasion si mostra di giorno in giorno.

Appresso a questo sono i Potenti in ogni lor'atto e parola più gravi e più posati che non sono i ricchi, però che la dignità che gli hanno, per forza d'una certa gravità e veneration gli riempie. Come spesse volte si vede che persone dissolutissime, salite a qualche grado di dignità (se non sono in tutto privi di mente), si rendan più modeste e più gravi; come anchor si legge di Fabio Massimo, il quale essendo vissuto in lascivia e in altre machie ravalto, salito a dignità civili, modestissimo e gravissimo in poco tempo divenne. Nel far'ingiurie poi, in tal guisa i potenti per il più si governano che ingiurie piccole non fan mai;, quasi che di ciò si sdegnino e si verghognino, né molto importi a la lor grandezza; ma de le grandi, tutte quelle volte ne fanno, che o per trarsi qualche sfrenata voglia (come adivien ne lo sforzar Donne Nobili), o per securtà de lo Stato, di cui tutta via son gelosi; vien lor ben d'ingiuriar chi si voglia.

Son vantatori parimente i potenti, ma intorno solamente a cose che più temuti gli rendino; come sarebbe vantandosi o facendo ostentationi che con altri potenti di diversi stati habbino amicitia strettissima, e da Papi, Imperatori, Marchesi e Principi sieno amati e in gran conto tenuti. Questi e simili sono i vantamenti de i grandi. Onde tutta via terran l'orechia tesa se alcun gran personaggio, debbi per la lor città come per viaggio passare. Il che quando accade con presenti, e con grate accoglienze gli ricevano in casa loro; stimandosi in questa guisa farsi da i sudditi più riguardevoli e più temuti. Cotai costumi et altri così fatti hanno i grandi, appresso de i quali facilmente possan conversare coloro che sudditi non gli sono; come quelli che per non esser da essi potenti temuti, molto manco rispetto e manco arte fa lor bisogno d'usare, che non si conviene a chi lor suddito si ritrovi; non potendo i sudditi securare i potenti, in maniera che non si credino d'esser da quelli odiati, come che ben cognoschino che d'esser'amati non meritano. Ma di questo ho detto pur troppo fin qui e massimamente che per esser voi Alessandro nato in Città libera, non fa di mestieri d'instituirvi molto ne le conversation che si han d'haver tra i potenti.

Cap. 17. De la conversation e intertenimenti con donne Nobili.

HAVENDO in questo libro de la proprietà de gli affetti humani e de i varij costumi di diverse età, e finalmente de le conditioni che recan seco i beni di Fortuna a bastanza trattato: nient'altro ne resta, prima che al seguente libro passiamo, senno dire alcune cose che per quella conversation sien'utili, la quale accade alcuna volta d'havere appresso di Donne Nobili: la cui conversatione, parte per negotij che possono occorrere, e

parte anchora per alcuni honestissimi intertenimenti che la mente affannata ricreano, accader suol molte volte.

Né crediate già che con manco avvertentie e rispetto di quello che con li homini accade, faccia di mestieri di saper com'appresso di Donne Nobili s'habbia l'huomo occorrendo da ritrovare. Però che quantunque le Donne manco robuste e valide de la persona sien da la natura prodotte, nondimeno di tanto bell'animo accade che sian dotate quanto ne gli huomini stessi adivengha. Oltre che nel corpo parimente se tanta forza e valore non è posta, vi è nondimeno cotal delicatezza, leggiadria e venustà collocata, che forse non manco meritevol'e degna stimar si debba, che le forze convengha fare: le quai forze, per qual cagion fur lor tolte, poco di sotto trattando de l'Iconomica dir debbiamo. Sol per hora ne basti questo che Aristotel ne l'Etica espressissimamente afferma, che secondo diversi rispetti, la donna e l'homo d'ugual perfettion si ritrovino, dicendo che quella città ne la qual le donne non saran virtuose, quantunque gli homini virtuosi fossero, nondimeno del mezo de la felicità spogliata si potrà dire. Senza che altre ragioni harei d'addurre de la perfettion de le donne; una parte de le quai ragioni feci chiare questo anno passato, esponendo un sonetto qua in Padova, a la presentia di una bellissima scelta di Gentil donne.² Ma per non esser mio proponimento al presente di ragionar di tal cosa, lasciarò di contarvi altre ragioni in confirmation de la perfettion femminile. E massimamente essendo per la beatitudin di questa età venuta al mondo la divina vostra madre Mad. LAUDOMIA, priva d'ogni mancamento quantunque piccolo. Ella dunque a bastanza, a chi ha sì forte intelletto che non si abbagli ne lo splendor de le virtù e bellezze che son'in lei, et a chi non è sì misero e sì infelice che non habbia havuto tanto di giuditio che le conosca, a bastanza dico ne fa palese quanto in donne possa por di perfettion la Natura; e quanto abundantemente a la perfettion de l'homo aguagliar si possino. Direi avanzare e non aguagliare se io a l'escellentia di essa Mad. LAUDOMIA, avesse solamente rispetto. Ma per che io tengho certo che in essa la natura habbia fatto più di quel che naturalmente possa ne la constitution di una donna ordinare, per questo di tanto mi voglio io per hor contentare, che ne la perfettione, la Natura aguagli gli homini stessi a le donne.

Tornando dunque a proposito dico, che quantunque per una certa timidità che è propria a le donne, non da vitio nata, ma per la debolezza de la persona, sien più atte ad esser'avare che liberali; nondimeno per il desio de l'honore che in loro intensissimo si ritrova, si rende quella attezza vana e fallace. Conciosiaché (come ho detto) sien le donne molto desiderose d'esser

² Piccolomini allude alla sua esposizione, all'Accademia degli Infiammati, del sonetto di Laudomia Forteguerra in lode di Margherita d'Austria, stampata a Bologna nel 1541 ma databile, in base a questo passo, al 1539-40 (cfr. qui la nota n. 1 alla dedica alla Forteguerra).

honorate, come ben si conosce ne la verecundia, che fin che vivano è sempre in loro, la quale in ogni minimo gesto, o parola che punto si rassomigli ad errore, di rossore il volto le copre: il qual desio d'honore, è parimente causa che alcuna altra parte non buona non possi in loro. Sono per natura alquanto creduli, o facili ad esser ingannate. Il che non da vitio nasce, ma da la bontà che è in loro; la qual fa lor credere che tutti gli altri sien buoni, misurando gli altrui animi secondo il loro. Da la prontezza del lor'ingegno nasce che velocemente discorran e ratiocinano, resolvendosi de le cose che lor'accaden con prestezza; eleggiendo quasi in un punto quelle cose che più degne giudican di elettione. Sono le donne per il più piene del timor di Dio, devote, pie, di vera religion ornate. Continentissime ne le lor cupidità, come la lor castità ne fa segno; ché quantunque con molte strettezze e oblighi, sieno più da le leggi e da l'usanza legate, che gli homini non sono, nondimeno³ più obedienti, più temperate, e del voler de le leggi osservatrici che non son gli homini, chiaramente si veghano. Et anchor che per la forza e dominio che si han preso gli homini sopra di loro, sieno a soffrir molte difficilissime cose, costrette e sforzate; nondimeno prudentissimamente e patientissimamente, con lieta faccia, et allegro core tuttavia le sopportano. Sono misericordiose, e come volgarmente si dice charitative, come l'elemosine che sempre fanno, lo dimostrano. Humilissime verso di Dio si ritrovano, sì come argomento ne pon far l'orationi e preghi che tutto'l giorno porgano al grande Iddio, appresso del quale non è difficile a credere ch'elle care e favorite si trovino.

Essendo dunque tali e buon costumi e le buone operationi de le donne, parimente coloro che han da conversare, per qual si voglia causa, dove sien quelle, debba con tutto l'animo avvertire di accomodar se stessi a la purità e virtù di quelle; non ingiuriandole mai nè in fatti nè in parole; non solo per non far cosa che elle non meritino; ma anchora per essere vilissima cosa l'offender chi per mancamento de la forza, defender non puossi. Ogni parola, ogni gesto, ogni atto, che l'homo faccia d'appresso a donne, sia ripien di somma modestia e honestà, essendo l'honestà quella parte, che principalissima non sol le donne debbano haver'in loro, ma anchora gli homini appresso a quelle. Essendo cosa vituperosissima e indegna d'homo nato nobile il veder che alcuno a la presentia di donne faccia o dica alcuna cosa, di spurcicia o viltà ripiena; la quale commuove stomaco e indignatione a chi l'ode o vede che sia dattorno. Appresso a questo si convien sempre a l'homo, honorar le donne, apprezzarle, esaltarle, e con ogni ingegno prestar favore. E particolarmente quando, si conversa con esse per intertenimento e recreation d'animo. La qual conversatione, a l'hora è possente a ricreare et è

³ Le donne sono dette più temperate “nonostante” le norme sociali le obblighino alla moderazione, poiché Piccolomini sulla scorta di Aristotele ritiene i comportamenti determinati da vincoli non essere indice di autentica virtù.

durabile, quando con modestia e purità si mantiene. Le quai tutte avvertentie, principalmente si debba usare appresso ad alcune rare donne che venghan tal volta al mondo, così eccellenti, magnanime, ingeniose e virtuose, che fan stupir gli huomini che non son stolti. Ma quando poi ne vien'alcuna, sopra tutte l'altre miracolosa (il che in rarissime età ne adviene) questa tale non come Donna, ma come cosa non mortale reverir debbasi. Sì come a i nostri tempi n'ha dato il Cielo, la singularissima Madonna LAUDOMIA, vostra madre; a cui simile Dio'l voglia che a l'età vostra ne vengha un'altra, acciò che felicissimo in contemplarla venir possiate. Ma tempo è hormai di por fine a questo Libro, et a le virtù che restano di ritornare.

FINE DEL SESTO LIBRO.

LIBRO
DE LA INSTITUTIONE DE LA
Vita de l'huomo nato Nobile, e in Città libera. Com-
posta principalmente per la instruttione, del Nobilissimo
fanciullo ALESSANDRO Colombini, figlio de la bellissima Mad.
LAUDOMIA Forteguerri,
al medesimo ALESSANDRO.

LIBRO SETTIMO

Cap. I. De la Giustitia, e prima de l'osservativa de le Leggi. ¹

DE LE dieci virtù Morali, che nel sensitivo nostro appetito si trovano (Alessandro Nobilissimo), assai bastevolmente nel quinto Libro ho trattato; e di molte proprietà che da gli affetti stessi, e da gli anni, e da i beni anchor di Fortuna seguir ci sogliano, con non poca diligenza (s'io non mi inganno) nel sesto Libro ho parlato, acciò che non solo veggendo voi quai costumi e proprietà portan seco queste cose, ch'io v'ho già dette, potiate eleggendo il buono, con maggiore accortezza guardarvi da'l reo; ma anchora, acciò che dovendo voi per infinite occasioni che vi si porgeran tutto'l giorno, conversar con diverse nature d'huomini, potiate con più agevolezza cognoscere le conditioni e qualità loro; e cognoscendole, accomodarvi, per quanto comporti la virtù vostra, secondo quelle.

Speditomi dunque di tutto questo, ragionevol cosa è, che ritornando a quelle due virtù che ne restano, prima de la Giustitia ragioni, la qual ne l'appetito intellettivo, che volontà domandiamo, o ver nel sensitivo, secondo che vogliono alcuni, si ritrova.

Questa Giustitia adunque in due cose è differente da l'altre virtù già dette. Prima perché da quelle si considera principalmente come l'homo si dispongha rettamente intorno a gli affetti che sono in lui; da la qual dispositione ne venghan poi le operationi esteriori. Dove che ne la Giustitia per il contrario si consideran principalmente le cose che estrinsecamente opera l'homo; da le quali secondariamente si ha rispetto a la dispositione intrinseca, che in lui si trovi. La seconda differentia è, che dove l'altre virtù dette, consistano in mezo di due habiti vitiosi; la Giustitia poi, non in mezo di due estremi vitij è riposta; ma in un'altra maniera si domanda mediocrità, la qual dichiararem più di sotto.

¹ *Et. Nic.*, libro IV (1129a-1138b).

Per dar principio adunque a trattare di questa Giustitia, dico che se noi la vogliam considerare secondo quella più universalità che potiamo, ella non è altro che un habito, secondo il quale diviene l'homo atto e inclinato a operar con elettion giustamente. Dividesi questa Giustitia in tal modo considerata, in due parti, l'una de le quali Osservativa de le leggi, e l'altra Giustitia particolare si domanda, che nel conservar de l'equalità si ritrova. Di questa Giustitia particolare direm più di sotto, doppo che alcune cose brevemente de l'osservativa de le leggi harem detto.

Per più chiara intelligenza de la quale, doviam sapere, che tutte le cose che per leggi in una Città si costituiscano, si ha da credere che in un certo modo sian convenevoli e giuste, se secondo le circostanze che si ricercano al Legislatore saran poste: tra le quali è, che gli non subitamente e quasi a sorte, ma pensatamente, e con intention di far commun giovamento, le pongha.² Le quai conditioni occorrendo, sempre le leggi che poste saranno, per giustissime in un certo modo stimar dovransi. Dico in un certo modo, però che, secondo che dice Aristotele ne la Politica e Platon ne le Leggi, ogni leggie si costituisce havendo rispetto al mantenimento di quella Civiltà, appresso la quale, ella è posta. Ma perché diverse spetie son di Civiltà e di reggimenti, ne segue che diversi fini debba guardare il Legislatore, tutti nondimeno buoni secondo la qualità del governo: conciosiaché in un governo Populare, a la Libertà e parità di tutti debban le leggi accomodarsi con ogni sforzo, dove che in un reggimento di pochi, al vantaggio de i più potenti e più ricchi; e nel governo de gli Ottimati a la sola virtù de i buoni hanno i Legislatori rispetto a far le leggi; come meglio diremo, quando de le cose politiche ragionaremo. Havendo dunque diversi rispetti di varij modi di governare, si debban chiamar iuste le leggi che poste sono: essendo sempre dinnanzi a gli ochij de i Legislatori il commun vantaggio, e l'universal bene, che in quella maniera di stato in cui le leggi danno, si può trovare. Onde ne segue, che ne i governi lodevoli e desiderabili, come son prima la Monarchia e di poi gli Ottimati, quello istesso bene che è communemente bene in tai governi, sarà parimente assoluto e certo bene. Però che in così lodati governi, altro non guardan color che governano, e conseguentemente i lor Legislatori; sennò di far leggi, che possin far ciaschedun di tal Repub. virtuoso e felice; e conseguentemente tutta la città felice e beata. Ne i quai lodati governi, uno istesso insiememente, e cittadin buono e homo bono si può chiamare: il che negli altri governo non così assolutamente adiviene.

Essendo dunque questo verissimo, debbano i Legislatori, rispetto a ciascheduna virtù e buon costume, e lodevol'operatione, porre cautissime leggi, per le quali a chi ben'operi premio, e a

² Da questo punto in poi, e per alcuni paragrafi, Piccolomini sviluppa l'accenno *dell'Etica* all'utilità comune delle leggi, inserendovi considerazioni sulle forme di governo tratte dal Terzo e Quarto libro della *Politica*.

chi male gastigo, secondo la qualità del male o del bene, si prometta. Come saria, che coloro che fortemente per la patria combatteranno, sien di convenevol premio honorati: e chi giustamente harà ne i magistrati trovandosi proceduto, debbi di qualche honesto dono esser degno. E per il contrario, chi lasciasse l'armi combattendo, o havesse fatto qualcha attion'ingiusta, o simili, sia di convenevol gastigo punito.

Debba dunque il Legislatore, in qual si voglia virtù e buon'attione, e per il contrario in ogni vituperosa e vitiosa operatione, prudentemente speculando e prevedendo dar leggi: per le quali s'inflammino gli homini ad ogni virtù, e fuggir debbino, o per bontà o per temenza, ogni vitio e attione che brutta sia, tal che in questa guisa vi vengha a conservare la città loro. Per la salute de la quale, oltre la necessità de la custodia per difenderla, e oltre la copia de l'arti per sostentarla, la virtù de i cittadini sopra ogni cosa è importantissima. La qual virtù, oltre la felicità, che ne la pace per cui principalmente si costituisca le città seco ne porta, ne la guerra anchora è singularissima difenditrice: nascendo da la virtù de i cittadini, l'amore e la concordia tra quelli, la qual concordia rende inespugnabile ogni governo. Lascio star la Fortezza che la virtù stessa ne porta, insieme col desio de l'honore, cose tutte per l'acquisto de le vittorie invittissime.

Gli ottimi Legislatori adunque con ogni ingegno cercano in ogni virtù di por leggi utili a quella. E per che (come di sopra si è detto) l'honore è il solo che fra tutti i beni esterni a la virtù si conviene; di qui è che per invitar gli homini a quella, diversi premij che ne l'honor consistano, vanno immaginando di proporre all'opere, che virtuose si faccino. Da tutte queste cose che ho detto fin qui, ne segue, che questa Giustitia conservativa de le leggi, non sia una virtù particolare distinta da l'altre, anzi contenga in sé tutte quelle.³ Conciosiaché se colui che è osservator de le leggi debba osservar tutte quelle secondo che occorre, e già habbian detto che le leggi son poste intorno a la materia di ciascheduna virtù, ne segue che l'osservator de le leggi debbi non solo intorno ad una virtù, ma intorno a tutte operare. E così ne resta che questa virtù contenga in sé tutte l'altre. Per la qual cosa perfettissima, e splendidissima virtù dir si debba, sì come dice Aristotele, chiamandola più splendida che la stella de l'alma Venere.

Oltre che per questo anchora, è virtù eccellentissima, che colui che la possiede, non verso di sé solo, ma verso anchor de gli altri (il che de l'altre virtù non aviene) usar la debba. Conciosiaché chi è osservator de le leggi, debba haver questa virtù, non per gloria di sé, ma principalmente per questo istesso, che per quanto egli può le leggi si osservino, acciò che

³ *Et. Nic.*, 1130a.

l'intention de i Legislatori si adempia: i quali altro che a la felicità commune, e non d'alcun particolare, gli ochi rivolti hebber sempre. Onde parimente colui, che è quel giusto che osservator de le leggi si chiami, principalmente è forza che la medesima intentione, che il Legislatore hebbe in por la leggie, egli habbia in servarla; tal che non sol verso di se stesso, ma anchor verso de gli altri habbia in sé tal virtù collocata. Il che fare è difficilissimo per esser rari coloro che da'l proprio interesse non accecati, ad altro pensin mai che lor proprio vantaggio non sia. Onde prudentissima è la sententia di Biante, il qual affermava che i magistrati⁴ son quelli, che gli homini scoprano. Però che molti si trovan, che ne le cose lor proprie virtuosissimi paiono; e ne le pubbliche poi, dove più si ha da operare in rispetto de gli altri che di se stesso, diversissimi da quel che se ne stimava, si fan conoscere. Siccome dunque pessimo è colui che verso di se stesso essercita il vizio; così divinissimo per il contrario è quell'altro che la virtù in rispetto a gli altri d'usar s'ingegna con tutto l'animo. Onde concluder puossi, che questa Giustitia che osservativa de le leggi si chiama, è una virtù perfettissima, non particolare ma tal che tutte l'altre virtù raccoglie in se stessa. Il cui contrario è quel vizio che dispregiativo de le leggi chiamar possiamo; il qual non essendo spetial vizio, ma di tutti gli altri vitij composto, pestilentissimo si può stimare.

Cap. 2. De la Giustitia Particolare, e sua divisione.

HAVENDO di sopra divisa la Giustitia universalmente intesa, ne la Giustitia osservativa de le leggi, la qual, (com'ho detto) contiene in sé tutte l'altre virtù, e ne la Giustitia che Particolare si domanda: resta che di questa particolare parlando diciamo, che è necessario, che oltra a la Giustitia osservativa de le leggi, si dia un'altra Giustitia, che sia spetialmente da l'altre virtù distinta.

Conciosiaché distinguendosi i vitij secondo i destinti fini, e occorrendo che io possa commettere un vizio, poniam caso un adulterio, per due fini, o vero per mera intemperanza che a ciò mi conduca, e a l'hora è vizio d'intemperanza; o veramente non per questo, ma acciò che per tal'occasione, possa poniam caso furando, far qualche attione che ingiustissima sia, e in questo caso non più vizio d'Intemperanza, ma mera ingiustitia chiamar dovendosi: ne segue che tal'ingiustitia non può esser quella che dispregiativa de le leggi dir si possa, conciosiaché a questo fine non habbia tal cosa fatto. E oltra di questo, havendo in me questo vizio che ho detto, e potendo io nondimeno in qualche altra virtù esser de le leggi osservatore, verrei ad

⁴ 'Le magistrature', ovvero i ruoli di potere nella cosa pubblica. Anche il riferimento a Biante è tratto dai passi citati dell'*Etica Nicomachea*.

havere in me due contrarij; il che è impossibile. Onde resta che questa tal'ingiustitia dir si debbi vitio spetiale, e consequentemente la Giustitia che gli è opposta, particolar virtù dir potrassi.

Et è questa ingiustitia che io dico particolare, un vitio per il quale si rende l'homo inclinato a voler più che non conviensi, o di ricchezze o d'honori, o d'altre simili cose desiderabili. Per la qual cosa la Giustitia particolare, sarà quella, per il contrario, per la qual verremo ad esser atti in ogni operation nostra a desiderar non più che quel che si debbi. E se alcun dicesse, che quantunque lo ingiusto ne le cose che care sono, desideri sempre d'haver più che non debba, nondimeno ne le cose dannose, cerca sempre d'haverne manco che non conviensi, come son fatighe, disagi, spese, donationi e simili: rispondo che se ben tai cose dannose vorria manco che non debba, nondimeno questo per altro non fa, sennò per che il non haverle gli è cosa grata: e così volendo manco di quelle vien parimente a voler più, di quel che gli è caro. E così ne segue, che quanto a le cose care o non care sempre lo ingiusto più desidera e cerca d'haver che far non dovrebbe.

Son queste due Giustitie in questo differenti tra loro: che la osservativa de le leggi ogni cosa considera in rispetto non a sé, ma al ben comune di tutto lo Stato: dove che la Giustitia particolare considera non in rispetto a sé, né anchora al ben di tutti, ma al ben d'alcune persone particolari. Oltra che la osservativa de le leggi consiste intorno a tutta la materia morale d'ogni virtù, e la particolare intorno a determinata materia del ben di questo o di quello. Hor di questa Giustitia osservativa de le leggi, non facendo a proposito in questo luogho, al'hor sarà ben di serbarsi a trattarne, quando a la materia de la Politica sarò giunto. Ma de la particolar giustitia parlando come d'una virtù spetiale, dico ch'ella è un habito per il quale può l'huomo operare in maniera, che havendo l'ochio a una dovuta equalità più non cerchi de i ben di fortuna di quel che debbasi. Dividesi questa Giustitia Particolare, in Distributiva e Commutativa.

La Distributiva è quella secondo la quale si ha da distribuire occorrendo alcune cose communi, o buone, o non buone che sieno, intra quelle che in qualche congregation d'homini si ritrovano. Come sarebbe havendosi a Distribuir denari, honori e degnità; e d'altra parte, incomodi, spese, prestanze, fatighe e simili. La Giustitia commutativa poi, è quella che pone regola et equalità intorno a quelle cose, che commutandosi da una persona a l'altra si trasferiscano. De la qual Commutativa Giustitia possan'esser più parti, si come più sorti di commutation si ritrovano.

Conciosiaché alcune commutationi sieno voluntarie, come son le compre, le vendite, gli affitti, i depositi e simili; dove il consenso de l'una parte e de l'altra de' commutanti si trova.

Alcune altre commutation son poi, contra'l voler di una parte: e tali o ver son violente scopertamente, come son gli assassinamenti, sottoscrizioni sforzate, torture per trar denari, e simili. O veramente son'occulte e nascoste, si come i furti, gli adulterij, i veneficij e altre cosi fatte ingiustissime transmutationi, di ricchezze, o d'honore, o d'altro. Dico adunque che si come di più spetie si trovan commutationi, così anchora in varie parti si divide la Giustitia Commutativa. Come si vede ne le Città ben disposte, che altri Giudici regolano le commutation volontarie, e altri l'occulte; come meglio direm sotto, di ciascheduna di queste giustitie parlando. E prima de la Distributiva.

Cap. 3. De la Giustitia Distributiva.⁵

LA GIUSTITIA Distributiva non è altro, che una mediocrità tra'l più e'l manco di quelle cose che distribuir si debbano. Conciosiaché colui giustamente farà una cotal distributione, quando seguendo una certa eguaglianza e con certo mezo, secondo che si conviene, ne farà parte a ciascheduno, non più o manco che gli si debbi.

Dove è da notare che tal'eguaglianza o ver mezo si ha da intender proportionalmente. Perché dovete sapere che in due modi si può intendere il mezo d'alcuna cosa: arithmeticamente s'intende quando una cosa tanto sarà da un'altra avanzata, quanto ella da l'altra parte un'altra n'avanzi. Come per essempro perché il numero di sei avanza il due di quatro, et è avanzato da'l dieci parimente di quatro, direm che il sei sia mezo tra'l dieci e'l due. Il mezo geometrico poi è diverso da questo, et è quando una cosa tanto avanza quanto è avanzata, non secondo la medesima quantità, ma secondo la proportion. Come saria otto in mezo a quatro e sedeci. Però che in quella medesima proportion otto avanza quatro, ne la quale è avanzato da sedeci; che è proportion doppia. Adunque otto e mezo proportionale tra quatro e sedeci: e questa si domanda proportion geometrica.⁶

Dico adunque che ne la Giustitia distributiva, si ricerca il mezo, non secondo una medesima quantità, ma secondo la proportion geometricamente considerata. Però che se poniam caso, alcun combattendo per la patria harà valorosamente portato le spoglie del Capitan de i nemici, e uno altro harà solamente portato le spoglie di un privato soldato, nel distribuirsi a questi due per rimeritargli alcuni honori publici non si convien che si distribuisca secondo una medesima quantità, ciò è che tanto si honori l'un quanto l'altro com'adivien ne la ragion arithmetica, ma

⁵ *Et. Nic.*, 1131a-1131b.

⁶ Piccolomini riprende e sintetizza l'argomentazione aristotelica sulle proporzioni indebolendole il valore euristico, ma rendendo più efficace l'esempio a fini didattici.

piuttosto si debba secondo la proportion de la grandezza de i meriti rimeritare; in guisa che secondo i meriti de l'uno escedano i meriti de l'altro, così il premio di quello esceda il premio di questo. Onde ne segue che tal distribution proportionale, non si può far se manco non si considera quatro cose, cioè due meriti e due premij se non più. Però che devendosi considerare un merito rispetto a l'altro, si causan due cose, che sono i meriti di due persone: e contrapensando poi i premij per cotai meriti, ne venghan due altre cose, che sono i detti premij. Tal che (come vi ho detto) quanto al manco che si possa far tal distributione si debban considerar quatro cose. Dico quanto al manco, però che quanto al più può esser tal distributione in quante si voglin cose, pur che pari sieno e non dispari; essendo che sempre tanto in numero han da esser' i meriti quanti i premij.

Debba dunque il giusto distributivo, devendo distribuire i beni, o ver le fatighe, o simili altre cose che communi sieno intra coloro che di tal comunità membri sono, haver rispetto ad avagliare e trovare il mezo, non secondo una stessa quantità, ma secondo la proportion; considerando chi più merita e chi manco, e secondo i meriti distribuire. Et il medesimo dico ne la distribution de le cose, che come dannose care non sono, come spese, fatighe e simili; tal che secondo la dignità e virtù de gli homini, si distribuisca più di quelle cose che care sono; e manco di quell'altre che danno o fatigha n'apportano. Il che quanto è difficile, agevolmente si può vedere, stimandosi ciascheduno di meritar più che non merita; e parendo sempre la propria virtù maggior di quella d'altrui. Ben'è vero, che differentemente ha da considerare il giusto distributivo i meriti de i Cittadini in una sorte di governo, che in un'altra non ha da fare. Però che nel governo de i pochi, secondo le ricchezze e la potentia de i Cittadini, si ha cotai meriti da suppurtare; precedendo in tal governo le ricchezze e la Nobiltà ad ogni altra cosa. Ma ne la Monarchia poi, e nel governo de gli Ottimati, da la stessa virtù de i Cittadini si ha da suppurtare i meriti di essi.

Il giusto dunque distributivo, guardando prima a la qualità del governo e de lo Stato nel qual'egli si trova; secondo quello considerando i meriti o maggiori o minori di questo Cittadino e di quello, debba distribuire i beni e gli honori de la Repub. e le fatighe e gli incomodi di quella. E quantunque tal Giustitia distributiva principalmente si habbia da considerare ne la distributione de le cose publiche; nondimeno in molte altre occasioni suol'accasare, come saria in una comunicanza di più persone, sotto qualche traffico, guadagno, e simili: e in somma in ogni sorte di congregation d'homini, ne la qual congregation alcune cose comunemente si habbia da governare, come son Collegij, Accademie, Compagnie e simili: dove il valore e pregio di chi più vale si habbia da riconoscere.

Onde concludendo dir potiamo che la Giustitia distributiva consista intorno al mezo tra'l più e manco. Il qual non secondo una stessa quantità, ma secondo la proportion de i meriti o demeriti trovar si conviene. E questo mezo altrimenti trovar non puossi, sennò discorrendo e tenendo gli ochij a l'operationi e qualità de i Cittadini; e secondo quelle i meriti lor computare e premiare. La qual cosa quanto sia difficile, ne fan segno coloro che ne i magistrati trovandosi, rare volte lo fanno.

Cap. 4. De la Giustitia Commutativa; e sue parti.⁷

CONSISTE parimente la Giustitia Commutativa in una mediocrità o ver mezo, ma non tra'l più e manco di quelle cose publiche che distribuir si debbino; ma tra l'acquisto e la perdita che da le commutationi, o simili operation che gli homini fan l'un con l'altro, può nascerne.

Però che si come tra'l comprante e'l vendente d'alcune cose correrà giusto prezzo, ciascun di loro non potrà dire d'havere d'havere acquistato o perduto per cotal compra, essendo il giusto prezzo quel che le cose che si contrattan pareggia: così anchora, se per il contrario colui che compra in qual si voglia modo hevesse fatto inganno in tal cosa, dir si potrà che per tal contratto l'un habbia acquistato e l'altro perduto. E consequentemente con ingiustitia ciò fatto si sia, essendo giusto che per i contratti che si fanno si conservino gli homini in vera mediocrità tra lo acquisto e la perdita: tal che nissun già mai debba havere contra il lor volere punto di quel de gli altri.

Et è da sapere che questo mezo che si considera in questa giustitia, non è secondo la proportione, come ne la distributiva aveniva, ma è mezo secondo una medesima quantità. Però che in tal giustitia non si ricerca d'havere l'occhio a i meriti di chi si voglia, ma solo a l'acquisto o perdita, che in ricchezze, honori e altre simil cose occorresse, tra questo cittadino e quell'altro. Conciosiaché che alcuno per qualche ingiusta commutatione havera acquistato di mio, per essemplio, cento scudi: non si ha da considerar s'egli sia virtuoso o vitioso, o nobile, o richo: ma sia chi si voglia, sempre è obligato di fare che mi ritorni li cento scudi. E così dico de l'altre commutationi similmente, ne le quali sempre si debba giudicare le perdite e gli acquisti secondo una medesima quantità, poco curando de i meriti o non meriti di chi si voglia. Laonde quando alcuni per qualche occorsa commutatione son differenti tra loro, altro

⁷ *Et. Nic.*, 1131b-1132b.

ciò non vuol dire, sennò che tra loro non si è per tal commutation conservata la medesima equalità, che in loro era prima; tal che l'un si crede d'haver perduto per cotal cosa; e l'altro tutto'l contrario si stima. Per la qual cosa essendosi tra loro rotta quella equalità che ne le commutationi servir si debba, per far ritornarla e di nuovo eguagliarla, è forza che al giudice si conduchino. Il qual rappresentando la leggie (come quel che non debba esser'altro che leggie viva) considerando cotal fatta commutatione, si vede che per quella non si sia fatto acquisto o perdita per l'uno o per l'altro, tal commutation ne conferma. E se per il contrario cognosce che la equalità de l'acquisto e de la perdita sia corrotta, egli levando da uno e aggiugnendo a l'altro a l'equità di prima gli rende. Per la qual cosa rettamente dican coloro che affermano che il Giudice eguagliatore e mediatore si domanda: come quello il quale altro far mai non debba ne i suoi giuditij, sennò conservare in ciascheduno il mezo che è tra l'acquisto e la perdita, e ridurvi ciaschedun che uscito ne fusse. La qual riduzione agevolmente può fare se sempre il doppio de l'acquisto, che è stato fatto per alcuna commutatione, fa restituire a la perdita che ne è seguita.

Conciosiaché per voler ridurre due parti ineguali a l'equalità, et al mezo, bisogna sempre che quanto la maggiore il mezo n'avanzi, tanto a la minor pare s'aggiunga. Come se per essemplio, se noi pigliamo due numeri disuguali, come sarien due e sei, se noi vogliamo aguagliarsi, fa di mestieri che quanto il maggior'avanza il mezo di quelli, il qual mezo è quatro, che viene ad avanzarlo di due, tanto si aggiunga al minore che è due, e così tutti saran ridotti a l'equalità, che è quatro. Il che parimente ha da osservare il Giudice, considerando in ciascheduna commutatione, quanto da una parte con l'acquisto si esceda il mezo e l'equalità. E altrettanto tollendo da l'acquisto, e aggiungendo a la perdita, farà tornar'ambe le parti al mezo, che conservar si debba. E in tal guisa per il mezo del Giudice, che sta in luogho de la Giustitia Commutativa, verranno a mantenersi tutte le commutationi tali, che per quelle non farà alcun perdita del suo o acquisto di quel de gli altri ingiustamente: anzi conservarassi sempre quell'equalità, che si debba in ogni operatione che fa l'un homo con l'altro cercare. E quel che io dico de le ricchezze, intendo anchor de l'honore, e d'ogni altra cosa che cara a gli homini soglia esser sempre; com'è la sanità, la prosperità, la vita e simili.

Perciò che se ben'io occidesse alcuna persona, non si può questo domandar commutation di danno, o di perdita; nondimeno dir si può che per tal'operatione io habbia in un certo modo acquistato, havendo adempito il mio desio; tollendo la vita a lui per mio comodo, o mio contento. E per il contrario il morto vien'ad havere in un certo modo fatta perdita, privo restando de vita. Tal che questa è una commutation del comodo e diletto mio con il danno de la morte di lui. Per la qual cosa essendosi in simil casi rotta quell'eguaglianza che debba

consister tra gli homini in haver ciaschedun quel che è suo, fa di mestieri che'l Giudice, con punir questo e premiar quello, faccia ridur tal disequaglianza a quel mezo, che più si può. Tal che se ben non potrà far tornar la vita a chi l'ha perduta, nondimeno con la gravezza de la punishment, e con quelli honori che ad homo morto si possan fare, farà ridurre ogni cosa a quella aguaglianza che sia possibile. Tal'è dunque qual'io vi ho detto la Giustitia commutativa: virtù preclarissima, per la quale gli homini ne le loro conversation e negotij e altre operationi, cercar debban sempre il mezo tra l'acquisto e la perdita, di qual si voglia cosa che accada loro, talmente che di nissuna cosa, o utile o dannosa, voglin più o manco haver di quel che si convien loro.

[...]

Cap. 6. Quai sien le leggi Civili. E de la division di quelle.⁸

HAVENDO noi di sopra ne la diffinition de la Giustitia, che osservativa de le leggi chiamiamo, fatto mention di quelle leggi che in ogni ben guidata Città servir si debbano; et essendo tai leggi di più maniere, sì come da diversi capi di cose giuste derivano; non sarà fuor di proposito che alcune cose diciamo intorno a la divisione di cotai leggi Civili, e consequentemente de le cose giuste che in esse comprendansi.

Dico adunque che, secondo Aristotele, in più parti si dividano le leggi Civili; per leggi Civili intendendo egli tutte quelle che in ogni ben costituita Città si ritrovano, e osservar debbansi. Dividansi adunque in leggi naturali, e in leggi Positive. Conciosiaché di quelle leggi, che in ben'ordinata città servir conviene, alcune non per voler o non voler de gli homini, ma per mero instinto di natura son ne le menti de gli homini impresse.

E tai leggi di due sorte si trovano: alcune che son naturali a l'homo non come homo, ma com'animale, e per questo l'han communi con tutti gli altri animali; sì come è l'amor de i figli, la generatione e education di quelli, la difension da l'ingiurie e simili, che così sono in un Cavallo come in un homo: e per tali poco si merita o si demerita, non dependendo da'l proprio voler de gli homini: per esser la virtù nostra quella, che i meriti nostri misura. Alcu'altri leggi naturali son ne l'homo, non come animale, ma come homo. Però naturalmente in tutti gli homini che stolti non sieno (conciosiaché gli stolti domandare homini non si debbano, mancando di quella parte che l'homo fa homo), in tutti dico, si trova un certo

⁸ *Et. Nic.*, 1134b-1136a.

(per dir così) dettame de la ragione, la qual'al ben far n'invita: per essere in noi naturalmente posti alcuni principij pratici, che ad ogni homo, senza che gli impari, son noti: come sono, che Iddio debba esser reverito; che non si faccia ad altri quel che in se stesso non si desidera; e che il padre e la madre debbon esser da i figli honorati; e i calamitosi e miseri sovveuti; e simili altri principij notissimi a tutti gli homini. Li quali parimente leggi naturali si domandano, per non depender da l'ordin nostro. Conciosiaché o costituischinle gli homini, o non le costituischino; non per questo più o manco sarà l'homo, per legge di natura, ad osservarle obligato. Questa adunque è legge naturale, la quale l'homo o per esser animale o per esser'homo, per ordin de la natura istessa e non per constitution d'homini, e tenuto di conservare. Questa leggie naturale, che per istinto di natura è in tutti gli homini, non come animali ma come homini, domandano i Iurisconsulti legge de le Genti, per esser commune a tutte le genti. Nondimeno con più ragione, legge natural dir si debba, per che non da le genti, ma da la natura istessa, o voglin le genti o non voglino, è ne la mente de l'homo scolpita. E questo basti quanto a l'un membro de le leggi Civili, o ver leggi in ogni Cittade osservate.

L'altro membro poi leggie positiva si può chiamare: però che non da la natura, ma da gli homini, appropriandole ciascheduni a la propria Città loro, introdotte già furono; e tutto'l giorno secondo il bisogno si istituiscano. Onde è da sapere, che se gli homini, sì come gli altri animali, per mero istinto di natura operassero tutte quelle cose che fanno, non sarieno state di mestieri le leggi Positive; anzi indarno si ordinarieno. Conciosiaché si come gli altri animali, ciaschun secondo la proprietà sua, si governa e opera tutto'l giorno, né per le leggi che se gli ponessero altrimenti operarieno, come quelli che da la natura guidati sono: così l'homo anchora, se per essa natura si governasse, né altrimenti operar potesse che le proprietà naturali che son in lui gli insegnassero, indarno sarieno tutte le leggi, che da gli homini si facessero. Però che operando egli secondo i principii che ho di sopra detto, che da'l dettame de la ragione mostrati son sempre; verrieno ad esser le operationi giustissime e naturali, e ponto d'altre leggi positive mestier non harebbero. Ma perché solo l'homo, tra tutti gli altri animali, è stato dotato de la libertà del volere: la qual, per chi ben l'opera, stimar si debba dono eccellentissimo e degno, e a chi mal se ne serve, si può in un certo modo disvantaggio chiamare: di qui è che cominciando gli homini, poco da poi che nuovi per il Diluvio eran'al mondo, a nasconder l'un all'altro la purità de i lor cori, altro parlando, e altro volendo, di maniera che la favella che per interprete de la mente fu data loro, da essi al contrario per più ricoprirla e farla altrui nascosta e dubiosa, era usata: poco di poi aggiugnendo a questo principio di male lo ingiuriarsi l'un l'altro, non sol con ricoprir simulando i concetti, ma anchora con le attioni istesse, hor percotendosi, hor'amazandosi, e di quel che commune era

stato lor da la natura donato, maggior parte facendosi che la parità non ne concedeva: fu finalmente forza per poter vivere, di restringer le leggi de la natura, le quali a viver come si devria, bastantissime sarieno state.

Di maniera che veggendo che da la malitia de gli homini (la qual è contra l'intento de la natura, che ciascheduna cosa perfetta desidera), ogni giorno con nuove insidie contra le leggi di quella insurgevasi, si risolveron quelli che miglior de gli altri e di più giuditio si ritrovavano, che fusse ben fatto, quasi in difension de le leggi de la natura, quelle con alcuni freni e cautele, secondo che i vitij de gli homini ogni dì n'insegnavano, restringere et emendare. Laonde per il mezo de l'arte Poetica e Oratoria, coloro che gli altri di giuditio e buona mente avanzavano, l'altra turba dentro a nuove mura in città restringevano. E quindi con le persuasioni Oratorie, ordinando e stabilendo quel che volevano, finalmente fatti in parte securi, con minacce e con freni i lor sudditi constringevano; e le leggi de la natura a i lor governi accomodando, a le leggi positive felice principio ne diero. Le quali ogni dì venivan moltiplicando, secondo che le scelleranze e i delitti de gli hominifacevano altrui cognoscere, che bisognasse. Essendo che la malitia de gli homini, per il discorso che è lor proprio, così profunda si trova che impossibil cosa è d'immaginare tante cautele e ripari contra le scelleranze loro, che per pochi anni, non che per sempre, bastevoli stimar si debbino. Però che fatta la nuova leggie, subito lo ingegno humano trova malitia da farla vana: di maniera che tutto'l giorno (come veggiamo) fa di mestieri di accrescere questa leggie positiva, con nuove leggi, e nuovi instituti. Né è dubio alcuno, che'l medesimo avverebbe doppo cento migliara d'anni, se tanto durasse il mondo; per esser molto più facil d'impedire il bene, che di farlo.⁹

In tal guisa dunque (come v'ho detto) fu trovata la legge Positiva, fondata sopra le leggie naturale, così animale, così humana. Ad imitation de la quale costituischano i Legislatori le leggi loro, aggiugnendo, limitando, e emendando secondo che l'occasion ne dimostra. Come per essempro, per legge di natura, è obblighato l'homo ad honorare Iddio grandissimo. Ma per legge positiva sarà obblighato, che in tal'hora, e in tal giorno determinato lo debbi fare; e il simil dico di ogni altra legge. Talmente che ciaschedun precetto positivo presuppone qualche precetto de la natura: sì come per essempro, per legge di natura è invitato l'homo ad honorare e soccorrere il padre, ma per legge positiva si determina quale honore si convenga di fargli.

⁹ Il tema della provvisorietà delle leggi e dell'ingegno umano nell'aggararle è significativamente ampliato da Piccolomini rispetto all'originale aristotelico, da un lato riflettendo la vasta letteratura cortigiana contemporanea e dall'altro volendo rendere ben chiaro all'educando il valore mondano e politico del senso di giustizia.

Conciosiaché per la malitia de l'homo, fu necessario per le leggi più determinate e più spetiali che sia possibile.

Però che quanto più saranno universali, tanto più facilmente daranno occasione a' vitiosi di disprezzarle: si come avverrebbe de le naturali, se da le positive limitate, e più al particolar ridotte non fossero. È adunque la legge Positiva, secondo che suona il nome, quella che se gli homini non la ponessero, quanto a la natura, nissun'obligo harien d'osservarla: ma subito che gli è posta, a l'osservation di quella obligati restiamo. E si come diverse occasioni nascano da la malitia delli homini in questa e in quella città, così anchora non una medesima positiva legge costituisce molte volte l'una che l'altra. Però che diverse nature d'homini e varij siti di regioni si ritrovano ne le parti de la terra secondo i rispetti de i Climati; e l'usanze che a sorte molte volte incominciano.

Per concluder dunque le parti de la division già fatta, dico che in ogni ben amministrata Rep. si trovano di più forti leggi, le quali tutte pigliando il nome da le città dove si osservano, Civili si chiamano. Alcune di queste son naturali; e queste son quelle che da la natura l'homo o in quanto animale, o in quanto homo, è obligato di fare. Alcune altre son poi positive. E queste son quelle che fondate sopra le naturali, in qual si voglia città particolarmente da i Legislatori di quelle si ponghano, e tutto'l giorno secondo il bisogno si accrescano. E tai leggi positive di due sorti si trovano: alcune quanto a l'honor di Dio costituite, fondate su le naturali e divine; e altre intorno al sustentamento e a la salute de la Città poste sono. Quelle prime nei tempi nostri canoniche si domandano; e queste altre Civili, pigliando il nome da'l genere; come in molte altre cose accascar suole. Laonde quanto a la cosa istessa non è differentia tra Aristotele e i Iurisconsulti: ma solamente quanto a i nomi di dette leggi, son diversi tra loro. Conciosiaché Aristotele domanda leggi Civili quelle che ne le Città che d'osservarle non sia tenuta. I Iurisconsulti poi, dando il nome del genere a la spetie, domandan leggi Civili, quella parte de le Positive, che non verso Iddio grandissimo, ma in rispetto de la Città stessa, da gli homini e non da la natura o da Dio, ordinate sono. E oltre questo i Iurisconsulti domandan leggi de le Genti quelle leggi che l'homo come homo da la natura ha scoplite ne l'animo, che continuamente lo invita a far bene, e fuggire il male, con alcune communissime constitutioni, che pur il detto dettame de la ragione seguano appresso; come a bastanza habbiamo detto di sopra.

[...]

Cap.10. de i cinque habiti, o ver Virtù Intellettuali.

OLTRA le undeci virtù già dette, resta l'ultima che Prudentia si chiama: la qual quantunque in un certo modo moral dir si possa, nondimeno Intellettual virtù stimar la debbiamo. Per intelligentia de la quale, di alcune cose fa di mestieri di ricordarsi che fin nel primo Libro habbiam dette, dove parlando de le parti de l'anima, quella in parte rationale e irrational divideremo. E lasciando la irrationale, la rational di nuovo in due si divide; in parte rational per essentia, e in parte rational per participatione, ciò è che quantunque quanto a sé irrational sia, nondimeno è atta a a ragion d'obbedire: e questo è lo stesso appetito, in cui le dieci virtù prime habbiam poste. La Giustitia poi ne l'appetito intellettivo habbiam concluso che si ritrovi.

Per per che nel diffinir ciascheduna virtù, si è sempre detto che consistan nel mezo di due estremi; il qual mezo secondo la ragione trovar si debba: è necessario che di questa ragion ragioniamo,¹⁰ la qual se palese noi non facessemo, indarno si sarebbe detto, che le virtù consistano in quel mezo che da la ragione insegnato esser debba. Perciò che saria, come se un medico dicesse che fa di bisogno per la sanità d'un infermo che si riduca a quella temperanza de gli humori, in che consiste la sanità; e non insegnasse come a tal temperatura venir si possa.

Per fare manifesta adunque questa ragione, doviam sapere che la potenza vera rationale de l'anima nostra in due parti si divide, che due Intelletti, l'uno Speculativo e l'altro Pratico si domandano. I quali in questo convengano che ciaschedun la verità de le cose considera: ma differiscono poi, per che lo Speculativo ne la verità stessa che trova, si ferma e si posa; dove che'l Pratico trovato'l vero non in quello s'acqueta, anzi, all'operationi humane l'accommoda. Conciosiaché ne i discorsi che da lo Speculativo derivano ciascheduna proportionione universalmente si prende: consistendo egli intorno a le cose necessarie, che solo in questo mondo inferiore negli universali si ritrovano. Dove che per il pratico doppo la prima propositione universale; sempre la particular si ha da prendere; però che di cose particular vuol concludere, che son l'operationi nostre, le quali per tal discorso cognoscendosi buone, la volontà nostra subito rivolgendosi loro quelle appetisce. E poi che consultando e eleggendo con che mezi conseguir le possiamo, habbiam fatto giuditio di quel che far debbiamo, finalmente a tal'operation ci moviamo. Conciosiaché prima per il discorso pratico fa di mestieri che si conosca una cosa per buona: e quindi la volontà come fine

¹⁰ *Et. Nic.*, 1139a.

desiderandola, per il mezo de la consultatione e de l'elettione di quelle cose, che han da esser via e mezo per ottener cotal fine, giudichiam come venir vi si possa; e subito fatto questo ad eseguir tal giuditio n'andiamo. E in questa guisa tutte le operationi che a caso, o forzate, o subite, o per ignorantia non sieno, operiamo.

Tornando dunque a proposito, dico che ciaschedun di questi Intelletti si ha da far perfetto per diversi habiti intellettuali, proportionati al lor fine. Tal che gli habiti de lo Speculativo han da consistere ne la sola comprehension del vero de le cose, o naturali, o divine: dove che gli habiti del pratico han da esser'applicati a quelle operationi, che come homini operar ne debbiamo. Si come adunque di due maniere diverse tra loro, si trovan le cose, o vero necessarie e perpetue, o veramente contingenti che che possano essere e non essere; cosi anchora in diverse potentie intellettive, trovar si debbino: e diversi parimente convien che sieno gli habiti, che intorno al cognoscimento del vero di dette cose, le dette potenze perfette ne rendino. De i quali habiti quelli che intorno a le cose necessarie consistano, ne lo Speculativo intelletto hanno luogo. Dove che quelli altri, che de le contingenti cose, che non esser e esser possano, considerer debbano; nel pratico intelletto collocar si conviene.

Ma è da sapere, che quelle cose necessarie, il vero de le quali a lo Speculativo intelletto appartensi, di tre maniere esser possano. Però che alcune son tali, che per conoscerle fa di bisogno che per le sue cause e principij si concludino, e si dimostrino. Alcune altre son poi, che per essere esse questi stessi principij, donde il saper de le conclusioni primamente dipende (conciosiaché ne le cause e principij del cognoscimento, in infinito proceder non puossi) non possan per altro discorso che che da altri principij dependa, conoscersi; ma per sola induction manifesti si rendano. Alcune altre finalmente sono, che quantunque per discorso intender'in un certo modo si possino, nondimeno esse non han causa produttiva, da la quale in esse derivino. E queste son le sustanze angeliche, e per dir meglio esso Iddio. Il qual'essendo principio e fin d'ogni cosa, da nissuna altra prima causa depender puote. Le sustanze angeliche poi, quantunque da Dio grandissimo come causa finale e efficiente dependino, nondimeno disoblighate da gli oblighi de la natura, quanto a le cose naturali, esse principij e non principiate chiamar si debbano.

Essendo dunque di tre maniere (cme vi ho detto) tutte le cose necessarie: parimente a tre diversi habiti si appartenghano. I quali habiti, ne lo speculativo intelletto, che sol le cose necessarie considera, si ritrovano. E queste sono, la scientia rispetto a le conclusion necessarie, che da i lor principij cognoscansi. La Intelligentia o ver Intelletto, rispetto a i primi principij de le conclusion necessarie. E finalmente la Sapienza, che fuor de la natura passando, le sustanze angeliche, e principalmente esso Iddio, contempla e considera.

Quanto a le cose contingenti poi, che non esser et esser ponno, come son le humane operationi: sì come in due maniere trovar si possono, così ancora duo habiti de l'intelletto pratico ne derivano. Conciosiaché se queste operation saran tali che in facimento più che in attione consistino; come quelle che intorno a qualche materia estrinseca, come suo fin si ritrovano, ne nascerà quello habito pratico che Arte si chiama. Ma se l'humane operationi saran tali, che in attione e non in facimento consistendo, né trovandosi intorno a materia estrinseca, per mera perfettion di chi opera produrransi, causeranno un altro habito pratico, che Prudentia domandar debbasi. Cinque son dunque (come havete inteso) gli habiti intellettuali, Scienza, Intelligenza, Sapienza, Arte e Prudenza:¹¹ li tre primi per far perfetto l'Intelletto speculativo; e gli altri due per la perfettion del pratico: come meglio conosceremo, spetialmente di ciaschedun di essi trattando. E prima de la Scienza.

Cap. 11. De la Scienza: e de li studij de le scientie naturali.¹²

E del modo di studiar Platone.

LA SCIENZA (come ho detto di sopra) è un habito de l'Intelletto Speculativo, secondo il quale dimostrativamente cognosce il vero de le cose, per le loro vere cause e principij infallibili: tal che intorno a cose etterne e necessarie consiste un tal'habito. E sì come tai cose, che principiate sieno, e non principij, o ver cause, di due maniere si trovano, cioè Mathematiche, de la division de le quali a bastanza (Alessandro amatissimo) ne i precedenti libri ho trattato: quando quelli anni v'instituivo ne i quali giudicavo che ne le Mathematiche scienze vi essercitasse.

De le Naturali restarebbe hora il parlare, mostrandovi le parti di quelle, e quali anni destinar lor dovesse. Ma perché (come più volte vi ho detto) il mio principal'intendiment in questi libri, è d'instituir la vita vostra, quanto a i buon costumi, e a gli habiti de le virtù Morali, per i quali operando possiate acquistar quella felicità civile, che in questa vita ottener si puote: la qual felicità habbia parimente da esser mezo, per farvi acquistar anchora quella maggior beatitudine, che in altra più lieta città vi si deve: ne segue che la mia intention parimente sia d'attorno all'ationi humane procedenti da le virtù; di maniera che se alcuna cosa ho detta de le scienze Mathematiche e rationali, l'ho fatto per trascorso e con brevità, rimettendomi ad altro

¹¹ *Et. Nic.*, 1139b, 15.

¹² *Et. Nic.*, 1139b.

tempo a trattarvi di quelle. E'l simil dico al presente de le Naturali scienze e Divine: le quali in trascorso trapassando, a quel che più al proposito mio s'appartiene, cerco di pervenire.

Dico adunque così in trascorso, che le scienze naturali secondo le cose de la Natura dividansi: le cui parti, senza havere a cercar in diversi scrittori, chi le insegni; il divino Aristotele, con ordinatissima division de i libri, ampiamente abbracciando ne fa palesi. I quai libri di Aristotele co i suoi honoratissimi interpreti, a bastanza scientissimo vi renderanno: se voi non con quella guisa che molti fanno, gli studiate, i quali per venir tosto a la pratica de la medicina, tirati da l'avaritia, alcuni pochi luoghi, non integri, ma troncati, di esso Aristotele grossamente veggendo, non prima gli hanno odorati, che fatta pace con esso, mai più lo tornano a rivedere. Ond'io tutto'l contrario voglio che voi facciate, veggendo due e tre volte tutto Aristotele da'l principio al fine, con gli Espositori che più degni da le ruine di Grecia e d'Italia, ne son restati: come sarieno Alessandro, Themistio, Filipono, Ammonio, Simplicio, Olimpiodoro e Averroé; e se alcuni scritti si trovassero di Plutarcho, Eudemo, Siriano, o simili: né curandovi d'altro. I quelli espositori, se latini tutti venissero (come spero), poco più de la lingua greca bisogno haremo. E massimamente se si traducessero con quella fedeltà e dottrina che pochi di sono viddi tradotte le quistion Naturali di Alessandro, da'l molto Escellentissimo Signor M. Giovanbattista Bagolini Gentilhomo Veronese,¹³ literatissimo e mio amicissimo: la qual tradutione per parermi molto degna di esser veduta, lo preghai che volesse lasciarla venire in luce; e spero che lo farà. Da che non solo si trarrà giovamento de la traduttione, ma anchora de l'emendatione di infiniti luoghi, i quali erano inintelligibili; ne la cui emendatione e traduttione, è stato huopo non d'essere introdotto in una parte de la Filosofia, come ne le commentation di un libro adiviene, ma in tutto'l corpo di quella introduttissimo, quale era lui. Di questi libri dunque che ho detto, e non di più, siate in tali scienze amatore.

Però che (come altre volte vi ho detto) non la copia de i libri, ma la diligenza di studiargli e ristudiargli è quella che fa l'huom dotto. Né sia chi si maravigli che io in tal cosa non faccia mention di Platone, il qual nel Theatete, nel Timeo, nel Fedone e in altri luoghi dottamente de le scienze, de l'anima, del mondo, e altre cose de la natura ragiona. Però che questo fo io, non per escludere Platone, ma per la difficoltà del suo procedere, il quale a color solamente si può far palese, i quali non sien nuovi in Filosofia. Onde giudico io che diligentemente prima si habbia veduto tutto'l corso d'Aristotele, una volta e due: il qual per il maraviglioso ordine

¹³ Giovan Battista Bagolino o Bagolini, morto attorno al 1552, fu autore, assieme al padre Girolamo, della traduzione delle *Questioni naturali* di Alessandro di Afrodisia citata dal Piccolomini (ed edita, realizzando gli auspici piccolominiani, a Venezia sempre dallo Scotto nel 1541) e di diversi lavori aristotelici. Si conosce poco altro della sua biografia.

d'insegnare, più facile strada mostra a chi voglia Filosofo diventare. A dappoi questo stimo benissimo che si apprendi la dottrina di Platone: la qual quantunque in alcune cose a quella d'Aristotel s'oppongha, nondimeno ne la maggior parte è conforme. Senza che da la dottrina di Platone, per essere in un certo modo di più religione e moralità ricoperta, maravigliosissimo guadagno per la felice vita si può cavare. Ben'è vero che gran patientia, giuditio e fatica fa di mestieri per raccorre insieme le cose, che Platon'insegna in diversi luoghi disseminate: le quali per le longhe digressioni e interpositioni, e induttioni che vi sono, son poco agevoli a riconoscere e porre insieme: ma poste che sono, utilissima dottrina ne danno a l'homo, come meglio vi ho detto di sopra trattando de la Rhetorica, dove minutamente v'insegnai la maniera di studiar Platone. La qual non molto essendo palese fa che spesso si sente parlare di Platone ad alcuni, che né essi, né chi gli ode, può mai distinguere quel che si dicano. Per interpreti della mente di Platone, oltra Iamblico e Plotino, Proclo ne la Rep. e nel Timeo divinissimo si dee stimare.

Tal dunque qual v'ho detto giudico che doppo gli studij Morali, sia quello studio a cui in una parte del giorno con tutto l'animo vi applichiate. Dico in una parte del giorno, però che l'altra parte non dovete lasciar mai fin che viviate, senza o operar virtuosamente occorrendo, o almen col pensiero e con lo studio a tali operation prepararvi. Laonde a queste scientie naturali, non determino anni particolari de la vita vostra, ma sol dico che doppo le scientie morali, a le naturali vi applichiate. E massimamente perché da'l cognoscer le cause de le cose de la natura, tutta via si confermarà più in voi l'amor de le virtù: come ben dice Averroé e Simplicio nel prohemio de la Fisica. E tanto basti de la Scienza.

Cap. 12. De l'Intelligenza, o vero Intelletto.¹⁴

QUESTO habito de l'Intelligenza, il qual'anchora Intelletto si chiama, quantunque come la scienza intorno a le cose necessarie e eterne consista, nondimeno in questo è differente da quella, che dove la scienza considera le conclusioni demonstrate e provate da le sue cause e suoi principij, la intelligenza non cotai conclusion demonstrabili, ma i primi principij di quelle contempla. Però che dovete sapere che acciò che i principij non vadino in infinito, bisognan quando si cerchin le cause d'una cosa, che finalmente di causa in causa si vengha ad alcune propositioni, che non hanno altri principij donde dimostrar si possono: ma per se stessi, cognosciuti son da ciascuno, per mera induttione causata dal senso,

¹⁴ *Et. Nic.*, 1140b-1141a.

come saria, che ciascheduna cosa bisogna che o sia o non sia; il qual principio a tutti è notissimo, e simili altri.

Hor'intorno a cotai principij si ritrova questo habito intellettuale speculativo, che Intelligenza si chiama. Il qual'habito non per dottrina come le scienze, ma per lume de l'Intelletto Agente quasi con la natura s'acquista.

Cap. 13. De la Sapienza.¹⁵

L TERZO habito intelettivo, che Sapienza domanda Aristotele, di tutti gli altri è più nobile, però che non le cose de la natura, o le prime propositioni che son principij di quelle, ma le prime cause sopra la natura eccellenti considera: e principalmente esso Iddio grandissimo, prima causa finale, formale, e effettiva di tutte le cose così naturali come sopra naturali, salvo che di se stesso.

Questa prima causa adunque, insieme con l'altre sustanze angeliche cause de le cose de la natura, contempla il Sapiente. La qual contemplatione se intuitivamente, e senza discorso nato da'l senso, possa haver l'homo in questa vita caduca, non voglio io disputare, e massimamente, prchè nel primo libro a bastanza, e secondo Platone, e secondo Aristotel ne ragionai. Basta che per cosa certa si dee tenere che ne l'altra felice Patria intuitivamente insieme con l'anime angeliche, quelle cose così nobili e così alte cognosceremo. Le quali in questa vita, se ben non così perfettamente al men con quella breve dottrina che se ne può avere, fan molto nobile e perfetto l'intelletto de l'homo, di tal sapienza ripieno. Ne la qual sapienza giudico che doppo le scientie naturali arditamente vi essercitate, leggendo e riligendo prima Aristotele, e poi Platone. E se ben'Aristotele brevemente n'ha trattato: nondimeno quel poco che scritto n'ha, divinissimamente l'ha fatto. Voi adunque la sua Nobilissima Metafisica, con la interpretation' d'Alessandro (o ver Michele Efesio), di Olimpodoro e di Averroé, vedrete. E quindi al divin Platone nel Theagete, Parmenide, Filebo e Sofista, e in altri dialoghi vi applicarete; secondo l'ordine de lo Studio, che di sopra vi ho detto. E a questo non determino anni particolari: solo avertendovi, che doppo le scientie Naturali, seguir queste dovete, non lasciandole poscia mai; avertendo sempre in qual si voglia età, di non lasciar li studij morali; sopra tutto lo stesso operar virtuosamente, secondo ogni occasion che vi occorre.

¹⁵ *Et. Nic.*, 1141a-1142a.

Cap. 14. De l'Arte.¹⁶

INTORNO a le cose necessarie e etterne consistan questi tre habiti speculativi che ne i tre precedenti capi habbiam detti. Intorno poi a le cose contingenti che esser ponno e non essere, come son le operationi humane, due altri habiti de l'intelletto pratico si producano, che sono l'Arte e la Prudenza. Conciosiaché in due maniere si pon considerare l'operationi de l'homo, o attive, o fattive. Fattive si domandan quelle che si sottoponghino a la regola de la ragione; nondimeno non per propria perfettion de l'operante si fanno, ma per la perfettion di qualche cosa estrinseca, che operata rimangha. Dove che l'operationi attive si chiaman quelle, che regolate da la ragione, e prodotte per elettione, per sola perfettion de l'operante si fanno. Rispetto dunque a l'operation fattive, l'arte è quella che l'Intelletto pratico fa perfetto. La qual'arte non è altro, che una retta e regolata ragione, intorno a le cose fattibili. Et in molte parti si divide, secondo che di diversi artefici ha di bisogno una Città, per il sostentamento e salute de l'esser suo. De le quali arti non intendo di ragionare, per non convenirsi ad huom nobile in quelle di essercitarsi.¹⁷

Cap. 15. De la Prudenza.¹⁸

RESTA che de la Prudenza trattiamo, la qual più de gli altri habiti al nostro proponimento de le virtù morali appartiene. Dico adunque che la Prudenza, rispetto a quelle operationi humane si ritrova, che da elettion prodotte, per mera perfettion de l'operante si fanno. Onde è da Aristotele è diffinita che sia come retta e regolata ragione de le cose non fattibili, ma agibili, cioè che ne la perfettion de l'operante rimanghano. Per la qual cosa, l'offitio del prudente è di saper ben consultare e eleggere tutte quelle cose che son ragionevoli e utili a ben vivere, e a la felice vita de l'homo: regolando in ciascheduna virtù le operationi che virtuose chiamar si debbano; e determinando il mezo de gli affetti, intorno a i quali le virtù si ritrovino. Di maniera che coloro prudenti saranno, che consultandosi sapran cognoscere quelle cose, che a se stessi e a le famiglie loro, e finalmente a la lor Repub. buone veramente stimar potransi. Laonde la Prudenza virtù dir si puote, dove che a l'Arte, tal nome non si conviene. Conciosiaché un Artefice, se dotto ne l'arte sua si ritrova, quantunque

¹⁶ *Et. Nic.*, 1140a.

¹⁷ Mantenendo l'antica distinzione tra arti liberali e arti meccaniche, e alludendo qui alle meccaniche, Piccolomini devia qui da Aristotele escludendo le arti dalle attività confacenti all'uomo nobile.

¹⁸ *Et. Nic.*, 1141a-1143a.

facesse alcuna opera non perfetta, non per ignoranza ma perche così gli piacesse di fare: non per questo manco dotto artefice dir potrebbesi. Dove che il prudente per il contrario, se volendo facesse qualche opera imprudentemente, non più prudente domandarebbesi.

Tal'è dunque la Prudenza qual'io vi dico, a la qual si ricerca che tre parti, quasi come tre ministre, sien sempre appresso, che sono la buona consultatione, il buon giuditio e finalmente la buona sentenza, secondo la qual per modo quasi di precettione, la operation si produca. Consiò sia che si come ne le scienze speculative, ne le quali attion non si trova, due sol negotij si ricercano: uno è lo investigare e cercar le cause, è l'altro è poi trovandole il giudicarle; così ne la Prudenza per esser d'attion bisognosa, non sol de i due negotij detti, ma anchora del terzo ha mestieri. Però che non solamente basta per il mezo de la buona consultatione di cercare come ad alcun fin si pervengha; e oltra questo, di giudicare tutto quel che cercando si trova, il che al buon giuditio conviensi: ma anchora è necessario non fermarsi in tal giuditio, come ne le scientie speculative adiviene, ma più oltre a le operationi stesse procedendo, doppo ben prodotta sentenza, a l'operare istesso venire. A voler dunque che prudentemente operiamo, fa di mestieri primamente che la buona consultation non ci manchi: la qual non è altro sennò una drittezza del consiglio, rispetto a buon fine, e per mezi che buoni sieno; però che se'l fin fusse buono, e i mezi di pervenirvi non fusser buoni, non si potria tal consultation lodevol chiamare; e se anchor'il fin fusse reo, quantunque i mezzi fusser buoni, la consultation non buona sarebbe. Come per essemplio, se io per fare un'operation temperata, nel consigliarmi com'havessi da poterla fare, trovasse mezi, che guidar a quella non mi potessero, tal consultation biasmevo si potria dire. E se anchora, mezi virtuosi cercasse per poter venire ad un'operation vitiosa, non lodevol tal consiglio chiamar si potrebbe.

Vuol dunque esser la buona consultatione rispetto a buon fine e per buon mezi, lungamente e non in un subito considerata. Dico lungamente secondo che l'occasione lo ricerchi: conciosiaché le consultation subite, repentine e non ben pesate, il più de le volte imperfette rimanghano. Oltra la consultatione, si ricerca (come ho detto) un buon giuditio; il qual consiste nel giudicar rettamente quelle cose, che per il consiglio si trovano. Onde coloro domandar si sogliano persone giuditiose e solerti, che ne i discorsi che fanno consigliandosi d'alcune cose, san ben distinguere quai cose di quelle, che cercando gli vengano innanzi; sian più atte a far loro ottenere il fine per il qual si consigliano.

Appresso a questo buon giuditio si ricerca ultimamente (come v'ho detto) congiunta con la prudenza quella parte che Aristotel domanda buona sentenza, la qual potren noi domandar integrità d'animo, quantunque questo vocabulo non sia in tutto un medesimo con quel d'Aristotele. Ma basti che per quella lodevol parte possano gli homini, quando per la

consultatione e per il buon giuditio han giudicato alcune cose esser buon mezi per qualche fine; e tal giudicio hanno fatto, secondo quel che per il più sententiaro o vero confirmar si dovesse; eglino nondimeno, applicando questo tal giuditio a la cosa particolare che gli hanno innanzi, quella secondo il dovere e secondo la integrità che si convien' a l' homo, che homo da ben dir si possa, determinando in loro stessi, sententian di voler fare; doppo la qual sententia a l' operation venghan poi. A la qual parte, giovamento grandissimo ne porta l'età, la qual con l'esperienza n'insegna molte cose particolari che la sola natura ma non farebbe. Onde i gioveni difficilmente prudenti esser possano, ma sì ben scienti; massimamente mathematici, come ne i precedenti Libri ho trattato. Ciascheduna dunque di queste tre parti, si appartiene che con la prudenza si trovi, la quale come Regina in sé le riceve, e raccoglie; de la cui excellentia nel seguente capo ragionaremo.

Cap. 16. De l'Eccellenza de la Prudenza.¹⁹

DA QUELLE cose che di sopra habbiam dette, potria forse alcun dubitare. Però che se la Prudenza è quella, per la quale in ciascheduna virtù si determina il mezo in cui consistere debbino, ne segue che cotal Prudenza sia conoscitiva e non operativa: ciò è che per quella habbiam sol da considerare i mezi de l'altre virtù; senza havere alcuna propria operatione che proceda da lei. Onde ne seguiria che l'habito de la Prudenza, facendolo sol cognoscere e non operare, habito virtuoso chiamar non potessimo: conciosiaché l'operation secondo la virtù, non consiste nel sol cognoscere.

A questo rispondo con Aristotele e con Eustratio, che l'operation di ciascheduna virtù, non solo secondo quella tal virtù da cui la deriva, ma secondo la Prudenza parimente si causa. Conciosiaché due cose si ricercan ad ogni perfetta operation morale. L'una è che si habbia buona intention verso'l fine per il qual si opera: e questa a la propria virtù donde nasce appartiene. Secondariamente si convien poi, che convenevolmente si consulti, si giudichi, e si sententij intorno a quelle cose che a tal operation si appartenghino per conformarla al suo fine. E tal cosa a la sola Prudenza (come habbiam detto) appartiene. Onde nasce che nissuna virtù morale si può senza la Prudenza trovar già mai: perché a ciascheduna virtù si ricerca il discernere de l'intelletto; senza la qual discretione o determinatione spesse volte l'operation nostre da l'un de li estremi pendendo, dannose più che utili ci sarieno.

¹⁹ Oltre ai passi precedentemente citati, Piccolomini qui parafrasa alcuni contenuti di *Et. Nic.* 1144a.

Havendo dunque bisogno di questo discernere che io dico de l'intelletto, il qual'a la prudenza appartiene, ne segue (come ho detto) che nessuna virtù possa senza quella trovarsi. Si come da l'altra parte non può la Prudenza, senza altra virtù morale, haver luogo in alcuno. Però che non essendo ella altro che una retta e ben regolata ragione intorno a le cose agibili, per la quale habbiamo da reggere e costituire i mezi, in cui consistan le virtù morali, ne segue che per sé distinta da altra virtù trovar non si possa.

Essendo dunque la Prudenza quella retta e regolata ragione, che l'appetito regge e governa; è necessario che dove ella sia, non sol si ritrovi alcuna virtù morale, ma che parimente tutte l'altre vi sieno. Conciosiaché coloro, che hanno l'appetito obbedientissimo a la ragione, impossibil è che vitiosamente operin mai. Per la qual cosa ne segue, che le virtù morali sieno in un certo modo così tra lor colligate, che dove che l'una sia, tutte l'altre si trovino. Però che s'egli è vero (come concluso habbiamo) che dove sia una virtù, qui sia forza, che parimente la Prudenza habbia luogo, e dove la Prudenza ha luogo qui tutte le virtù si ritrovino; ne segue che l'una virtù non possa senza l'altra esser mai. E se ben molte volte veggiamo, che alcun'opera secondo una virtù, senza che operi secondo l'altra, poniam caso, temperatamente, e non liberalmente; non per questo si debba dire, che in se non habbia gli habiti di tutte le virtù; per i quali secondo l'occasioni le operation' si produchino.

De la prudenza havendo detto a bastanza solamente aggiogner voglio, che se ben molti si vegghano, i quali son prontissimi nel consigliarsi e solerti al ritrovar de i mezi che a qualche fin gli conduchino, nondimeno prudenti dir non si possano, sennò quando così il fine, come i mezi di condursi a quel fine, lodevoli e veramente buoni dir si potranno. Il che quando non fusse, quella tal prontezza di giuditio e d'ingegno, Astutia e non Prudenza da Aristotele è domandata.

Cap. 17. De la virtù Heroica, e suoi estremi.

PRIMA che a questo libro si pongha fine (Alessandro amatissimo) non voglio lasciare in dietro quella più che virtù che in rarissimi alcuna volta si vede, da Aristotele chiamata virtù Heroica. La qual per esceder la natura de l'homo, fa coloro in cui si trova a l'altissime sustanze separate e astratte avvicinarsi. Per intelligenza de la qual virtù, dovete sapere che la natura humana è stata da'l grande Iddio posta nel mezo tra la natura Angelica e la ferina: tal che ne l'horizonte del caduco e del perpetuo consiste l'homo. Il qual per l'intelletto con le cose divine, e per l'appetito sensitivo con le fiere, convenir ne

veggiamo. Laonde quando l'omo vive in maniera, che o secondo le virtù morali, o vero secondo i vitij estremi di quelle operando, guidi la vita sua; allora non è in tutto simile a gli Angeli, a i quali non si può dir che convenghino l'operation morali: né anchora è in tutto simile a le fiere, le quali non havendo elettione, da cui si misura il vitio; non si debba dire che vitiosamente operino o vitiosi si chiamino.

Resta dunque che gli homini, che o vitiosamente o virtuosamente vivino, faccino vita che né a le cose divine né a le fiere convenendo, solo a la meza lor natura convenghi: et è in un certo modo, in mezo de la divina e de la ferina si trova, peggior di quella e miglior di questa: la qual vita di mezo, ad altri che a l'omo come homo non può convenire. Ma se per qualche felicissima constellatione o diligentissima educatione, o per qual si voglia altra causa, alcun si ritrova; quantunque di rado, il qual tanto ne le virtù eccellente divengha, arrivando al purissimo mezo in qual si voglia virtù, di maniera che l'appetito per la gran servitù che gli habbia con la ragione, estinto quasi rimangha: in tal caso si debba dire che tal'omo trapassi quella excellentia, che a l'humana vita conviensi, e a le sustanze angeliche si rassomigli. Onde non più homo ma Heroo, o ver Semideo stimar si debba. Ma se per il contrario per alcuno infortunatissimo influxo del Cielo, o per pessima institutione, o comunque si voglia. venir vedremo al mondo (benchè di rado) alcuna persona che tanto manchi da la perfettion'humana, che in lui non solamente ancilla de l'appetito, ma quasi estinta e morta la ragion si ritrovi: allora non homo, ma più basso che homo, che tanto è quanto a dir fiera, domandar'un tal'huomo si conviene. Le cui operationi essendo in tutto prive de la ragione, ciecamente in ogni crudeltà van sormontando ogni giorno: come per essemplio sarebbe il mangiar carni humane, nodrirsi de i proprij figli, e alcune simili operation crudelissime, e barbarissime, prive d'ogni humana Charità. Tra questi tali homini (o per dir meglio fiere), si debban connumerar coloro, che a l'arte Magica con tutto l'animo intenti, homini, donne, fanciulli, vergini e altri simili, per ogni minimo lor commodo, ammazzando, smembrando, cocendo, e struggendo, secondo che vien lor bene, a guisa di horribilissime fiere vivano al mondo. A la qual vita, non vitiosa, ma molto peggio che vitiosa, il nome di bestial si conviene. E più che altrove tra i frati una tal vita si trova; si come tutto'l giorno qualche simil crudeltà di lor vien palese.²⁰

Si come adunque questa vita passando da la condition de l'omo, a le fiere si fa vicina; così da l'altra parte la vita Heroica, trapassando per l'humana, s'appressa a l'angelica. Ne la qual vita rarissimi in diverse età sono stati eccellenti; si come ne i passati secoli fur Giove, Bacho,

²⁰ Ulteriore accenno alle polemiche antifratesche consolidate dalla letteratura riformata, ma correnti già a partire dalla novellistica medievale.

Hercole, Perseo, Giunon, Pallade, e altri che da i poeti si cantano. La cui virtù non bastandole i premij terreni, de i celesti gli fece degni; essendo chiamati questi grandi homini, non homini, ma Dij: dipingendosi il Cielo de i fatti loro: si come ne miei Libri de la Sfera e de le Stelle, lungamente scrissi all'honoratissima vostra madre Madonna LAUDOMIA. Di questi tali Heroi non ne mancano alcuni (anchor che pochissimi) così homini come donne ne i tempi nostri: i nomi de i quali non voglio addurre al presente, salvo che de la vostra madre Mad. LAUDOMIA. La qual non sol qualunque gran donna, che ne i tempi nostri si trovi, ma ciascheduna de l'antique, in questa virtù Heroica supera al mio giuditio. Havendo ella arrivato al vero punto indivisibile, dove consiste il mezo di tutte le virtù: de le quali coronando, e adornando la incomprendibil bellezza sua, che da'l suo bel volto, da le parole, e da i gesti fulgentissima splende, fan felice, famosa e divina la città nostra: e infiamma chiunque per buona sorte la vede, o per fama la può cognoscere, di vero desio d'honore e di gloria. La qual gran donna e questa età e quelle che poi verranno, doveranno imitando con ogni sorte d'honore essaltare.

FINE DEL SETTIMO LIBRO.

LIBRO
DE LA INSTITUTIONE DE LA

Vita de l'huomo nato Nobile, e in Città libera.

Composta principalmente per l'instruttione,
del Nobilissimo fanciullo ALESSANDRO Colombini,
figlio de la bellissima Mad. LAUDOMIA Forteguerra.
al medesimo ALESSANDRO.

LIBRO OTTAVO

Cap. 1. Come Prohemio del libro Ottavo;
nel qual libro si tratta de l'Amicitia.¹

PER haver noi fin qui (Alessandro Nobilissimo e amatissimo) assai ampiamente di tutte quelle virtù ragionato, così morali come intellettuali, le quali insieme raccolte, a la somma felicità nostra condur si possano, niente altro quanto al negotio de l'Etica ne resta hormai, sennò dire alcune cose di quel pregiatissimo e singularissimo dono dato a gli homini da Dio grandissimo per ultimo condimento de la loro humana felicità: il qual dono noi domandiamo Amicitia. Senza cui ogni nostra operatione, ogni buona fortuna, ogni prosperità, ogni virtù, e finalmente ogni beatitudin civile, imperfetta e tronca sarebbe.

Però che qual conditione o stato d'homini si può trovare, che de gli amici bisogno non habbia? Poveri, ricchi, gioveni, vechij, fortunati, infelici; e in somma ogni sorte di homini di questo dolcissimo legame de l'Amicitia ha mestieri. E che giovamento a i ricchi e potenti la prosperità lor può recare, se appresso di loro non hanno a chi con beneficij e cortesie faccin parte de le fortune loro? I quali benefitij a gli amici principalmente si debban fare, come a quelli che di tai felicità, come se lor proprie fussero, si rallegrano, e senza fintion'alcuna senton per la persona un certo contento e godimento trascorrere, che maggiore esser non potria, se quel favor di fortuna, che ne l'amico vegnano, in lor proprij ricognoscessero.

¹ *Et. Nic.*, 1155a-1155b.

Gli amici adunque son quei che fan risplender le gioie richissime de la Fortuna, sì come dal'altra banda fanno in gran parte mancare i travaglij, che da i crucci di quella spesse volte adivengano, di maniera che coloro, che in qualche smisurata miseria si trovano, la qual per se stessa sarebbe quasi atta ad occidergli, se gli occorre che privi di amici non sieno sentan quasi totalmente spegnersi ogni travaglio, per quella condolenza e vera pietà, vòta d'ogni fintione, che ne i lor'amici cognoscano. Lascio star lo infortunio di coloro, che in povertà si ritrovano: i quali alcuna volta per la mancanza de le cose necessarie a la vita morrieno, se i lor veri amici con le proprie sustanze, che per l'amicitia son fatte tra lor communi, continuamente non gli aiutassero. Ma che vo io ogni minutezza cercando? Discorrisi pur per ogni condition d'homini: né troveremo homo così in altezza riposto, che senza amici punto felice chiamar si possa; né alcun così in bassezza depresso, che se d'amici non sia spogliato, misero a pena si possa dire.

O preclarissima amicitia, don celeste, dono incomparabile, per la presentia del quale ogni humana attione è perfetta; e per l'assenza, ogni perfettion nostra imperfettissima si può dire. Conciosiaché levando l'amicitia del mondo, né alcuna città, né alcuna casa, potrà mai durar longo tempo. Questa è quella gemma, che Iddio grandissimo n'ha dato al mondo, acciò che gli homini legandola ne l'oro de le virtù, quelle faccia più ricche, più pregiate, e più nobili. Conciosiaché a quella perfettione, a cui le virtù per se stesse guidar non potrebbonci; in compagnia di questa Amicitia, agevolmente condur tosto ci possano. O quanto è dolce quel cognoscer che si fa veramente in un amico, che egli de la nostra felicità si rallegri; la qual congratulation di gran lungi maggior contento ne porge, che la cosa stessa di cui si congratula, non può fare. O quanto parimente di alleggerimento n'apporta quel condolarsi che fa l'amico d'alcun nostro infortunio; del qual'egli pigliando parte, è forza che minor sia quel che resta. La qual'Amicitia Aristotel vuole, che più necessaria in una città sia, che la Giustitia non è. Conciosiaché dove che si trova l'Amicitia, esser non può che non vi sia la Giustitia; dove che per il contrario, dove è la Giustitia, può ben'esser che l'Amicitia non si ritrovi.

Ne le Scentie parimente adiviene che, quantunque per se stesse faccin perfetto il nostro intelletto, nondimeno, par che se alcun non habbiamo a cui amicamente le conferiamo, manco assai di diletto ci rechino, che non farebbono. Onde sapientemente dovian creder che dicesse Archita Filosofo, affermando che se alcun per qualche guisa al ciel'arrivasse, e la bellezza de le stelle, e la bellezza di quei corpi mirasse, poco soave tal contemplation gli saria, se alcun non avesse a cui tai cose comunicasse. Essendo dunque l'Amicitia cosa tanto perfetta, e sì necessaria per la felice vita de l'homo, gran mancamento sarebbe se in questa institutione che io fabrico in questi libri, alcune poche cose al manco non ne dicessemo: e maggiormente

essendo ella in sussidio, e sustentamento de l'humana vita, da la natura ordinata. Conciosiaché chiaramente si vede, che così ne gli homini, come ne gli altri animali, è natural'amicitia non sol fra'l generante e'l generato: ma anchora fra tutti quelli che d'una medesima spetie sono, se accidentalmente qualche cosa non adivenga, che tal'amicitia intorbidi, e renda fosca. E che sia il vero, oltra che ne gli altri animali a più segni si può vedere, ne l'huommo anchora a questo si può conoscere: che (secondo che dice Aristotele) noi veggiamo che negli abbagli e error' de le strade, l'un a l'altro voluntierissimamente le insegna, anchor che mai più veduti non s'habbino.

De l'Amicitia adunque dovendosi trattare, non voglio per hora disputare, s'ella stimar si debba virtù spetiale, distinta da tutte l'altre, per trovarsi diverse oppinioni intorno a ciò: quantunque Eustratio afferma che sia virtù da l'altre distinta; conciosiaché consista in una mediocrità tra l'amar più e manco che non conviensi, essendo che alcuna volta accade che si pecchi per troppo amare, come scrivano di quel Satiro, il qual amava tanto il padre, che morendo quello, egli parimente s'occise per il dolore. Ma come si sia, questo ben si può per certo affermare che l'Amicitia (si come dice Aristotele) o gli è virtù spetiale da l'altre divisa, o vero con le istesse virtù inseparabilmente congiunta si trova. De la quale con quella più brevità che sia possibile, tratteremo in questo Libro, dichiarando che cosa la sia, donde nasca, come si conservi, tra quanti trovar si possa, chi sia atto a riceverla, di quante spetie si trova, e altri simili accidenti e aspetti di quella; cominciando da'l distinguere in che cosa da l'Amor differisca.

Cap. 2. De la distinction de l'Amore e de l'Amicitia.²

VOLENDO noi in questa materia de l'Amicitia distintamente procedere, è forza che prima de la distinction de l'oggetto di quella, e de l'Amore istesso, che in alcuna sua spetie, è quasi una medesima cosa con essa; alcune parole facciamo. L'oggetto de l'Amicitia o ver de l'Amore, è quella cosa che amabile si domanda, che altro non è che tutto quel che appar buono: conciosiaché il buono apparente è oggetto del nostro appetito, il quale offerendosegli alcuna cosa apparentemente buona, subito a quella volgendosi si causa in

² La digressione sviluppa uno spunto di *Et. Nic.*, 1155b. La trattazione aristotelica in merito all'amore come attrazione dettata dalle leggi di natura è molto più rapida e sbrigativa; Piccolomini si sofferma sul tema probabilmente per sottolineare, didatticamente, il carattere animale e non nobilitante (ma eticamente neutro) dell'attrazione riproduttiva, distinta dalla ricerca del piacere carnale, che è invece condannata nel paragrafo successivo.

lui una certa complacenza che si chiama Amore, la qual secondo sé non è desiderio, ma è principio di quello. Quantunque movendosi poi esso appetito spontaneamente verso tal cosa buona, e per tal momento causandosi il desiderio; vengha l'amor parimente movendosi a congiungersi con esso desiderio, e in un certo modo chiamarsi quello. Si come adivien' appresso dei Mathematici: che quantunque il punto sia per sé principio di linea; nondimeno se lo immaginiam come fluente, viene in un certo modo a causar la linea; e esser congiunto in potenza in ogni parte di quella. E di qui è che quando si parla di quell'affetto, che si chiama amore, si deve intendere non di quella complacenza ma di quel movimento, il qual parimente secondo diverse considerationi può desiderio chiamarsi.

È dunque la cosa apparentemente buona l'oggetto de l'amore. E sì come tal cosa in tre maniere può buona parere, honesta, utile e dilettevole; così tre sorti d'Amore si generano: quantunque l'Amor de l'utile è manco vehemente di ambidue gli altri. Però che le cose honeste e le dilettevoli per loro istesse sono amabili: ma le cose utili non per loro istesse ma per qualche altro fine soliamo amare; come poniam caso, son le ricchezze, le quali non amiamo come ricchezze, ma come che per quelle alcun'altra cosa occorrendo ottener potiamo. L'amor dilettevole parimente si divide in due. Perché si come le cose dilettevoli in due maniere si trovano; o ver da noi stessi cognosciute, o ver da una intelligenza ch'errar non puote: così anchora un amor si trova, che quelle cose riguarda che noi cognosciamo: e questo Amore Animal si può dire, commun a l'homo con gli altri animali. Un altro amor poi a quelle cose si volge, a le quali la detta Intelligenza lo guida: et è detto Amor Naturale, commune a tutte le cose de la Natura. Come per essemplio le cose gravi amano il centro del tutto, e le leggiere il concavo del ciel Lunare; desiderando ciascheduna cosa, quel diletto, o quell'util che vogliam dire, che con la sua perfettion gli è donato. Questo dunque Amor commun naturale, si trova in noi non come homini, né come Animali, ma come viventi e come corpi naturali. Conciosiaché l'amor che ha'l corpo nostro di scendere al basso, e la virtù nutritiva di nutrice, e la generativa di generare, d'alcun nostro cognoscimento non ha mestieri; guidato da chi più cognosce che noi non facciamo. Né è cosa alcuna in questo mondo corruptibile, che di tal'amore spogliata si trovi, del qual'amore naturale non intend'io di trattare in questa opera. Perché non dependendo da'l voler nostro, non può meritar né biasmo né loda; e consequentemente a le virtù di cui parlo non appartiene.

Parimente non ho da trattare di quello Amore, che per esser sopra la forza de l'homo mentre che gli è homo, sotto'l suo poter non si trova, qual è quel, che Angelico o ver Divino si può chiamare: del qual'appartiene al Theologho di trattare; e non a chi de l'operationi humane da'l voler nostro pendenti ragiona: come fo io in questi libri. Lasciando dunque da parte l'amor

Divino e l'amor commun naturale, il qual forse non senza ragione si può parimente divin domandare, dependendo da l'appetito naturale e da'l cognoscimento divino: solamente di quel che a l'homo come homo conviensi, ragionaremo.

Tre dunque maniere d'Amicitie e d'Amor dependan dal voler de l'homo, secondo la distinction de le cose amabili, che in dilettevoli, honeste e utili, come ho detto distinguansi. E se ben l'Amor honesto ha seco congiunto diletto grandissimo, non però lo domando io dilettevole, perché l'honesto tiene in quello il primo luogo; et il diletto secondariamente gli segue. Onde Amor dilettevole in questa assegnata distinction domand'io, quello che da honesto è diviso. Si come saria de le diletationi, che de le cose mal fatte e degne di biasmo, nate da gli affetti de l'appetito sensitivo, non dominato da la ragione, acciecano gli homini fuor di misura: come sono i piacer corporali, soverchiamente presi, per i quali a le fiere assomigliandoci, amor Ferino un tal Amor si può dire.

Ma se d'altra parte, cotai diletti da moderati affetti, quanto, e quando, e come si deve saran prodotti, alhor con l'honesto congiugnendosi, non più amor dilettevole, ma Amore honesto causeranno. Il qual ne l'appetito Intellettivo, che volontà si domanda risiede: dove che'l dilettevol nel sensitivo appetito si trova.

A l'Amor'utile non assegno particolare appetito; però che non essendo egli Amor per sé, ma per altro: ciò è non essendo amata la cosa utile come fine, ma come mezo per altro fine (si come il nome dimostra), ne segue che o ne la Voluntà, o nel Concupiscibil'appetito si trovi un tal'amore, secondo il fine al qual'egli intende; che può così honesto come dilettevole, essere alcuna volta, quantunque il più de le volte al dilettevol ne guidi. Secondo questa distinction d'Amore, si ha da distinguer parimente l'Amicitia: la qual'in che cosa da l'amor differisca più di sotto diremo quando l'Amor trattarassi: quantunque da la distinction de l'uno e de l'altro, esser vi potrà manifesto.

Cap. 3. De la diffinition de l'Amicitia: e de le tre Spetie di quella.³

HABBIAMO in fin qui, che l'oggetto de l'Amicitia è la cosa amabile; ciò è la cosa che appar buona. A che se noi aggiogneremo, che l'operation de l'amicitia è l'amare, e l'amare non è altro (secondo Aristotel nel secondo de la Rhetorica) che voler'e desiderar bene a quella cosa che si ama, finalmente cognosceremo che l'Amicitia non

³ *Et. Nic.*, 1155b-1156b.

è altro che benevolenza. Quantunque non qual si voglia benevolenza, ma quella sola che tra la cosa amata e l'amante si trova. E che sia'l vero, che tal benevolenza scambievol debbi essere, di qui si può vedere che quell'amor, che portiamo a le cose inanimate, come a i denari, a le vesti e simili, perché non possin riamare non si può dir'Amicitia. Conciosiaché cosa saria da ridere, che alcun desiderasse bene a le vesti per causa di quelle, e non per causa sol di se stesso. Non è dunque ogni benevolenza amicitia, ma quella sola, che cambievolmente tra chi è amato e chi ama si trova, aggiognendole un'altra conditione: et è che a l'uno e l'altro di quelli, tra i quali la benivolenza risiede, tal benevolenza non sia nascosta. Di maniera che non sol questi tali si cognoschino, ma anchor sia noto l'amor che cambievolmente si portano.

Conciosiaché se alcuni, che mai veduti non si fussero, nondimeno per la fama de le lor virtù si amassero insieme, tal'amore, benevolenza e non amicitia si dee chiamar. Per la qual cosa diffiniendo l'Amicitia potiam dire peripateticamente che la sia una benevolenza cambievole, e non nascosta tra coloro che cognoscendosi si amano. E se alcun dicesse che secondo questa diffinitione, nissuna amicitia si potria trovar mai. Conciosiaché impossibil cosa è che si conosca il segreto del cor de l'homo, tal che quantunque alcun mi laudi, mi favorisca, mi esalti, mi doni, mi si mostri lietissimo, de le mie felicità si ralleghi, de le miserie si attristi, e'n somma ogni altro uffitio d'amico usi verso di me: nondimeno, non potrò io mai cognoscer perfettamente il segreto del petto suo: per esser solo l'homo tra tutti gli animali, atto a nascondere il vero de i suoi pensieri, dove acciò che il contrario facesse, la distinta favella gli fu donata. Ne segue dunque da questo, che mai l'Amicitia potrà trovarsi tra gli homini. A questo rispondo che a la vera Amicitia non si ricerca la chiara certezza del cambievol'Amore, ma basta una ferma oppinione e credenza che a mille segni habbia l'amante d'esser amato.

Essendo dunque l'Amicitia tale quale io vi ho detto, di tre spetie e non più è possibil che la si trovi, sì come la cosa amabile che è il suo oggetto in tre maniere (come ho detto), si può trovare honesta, utile e dilettevole. Intorno a ciascun di questi amabili, può occorrer cambievol benevolenza, e palese, la qual si domanda Amicitia. Però che coloro che s'amano secondo la virtù cambievolmente desideran ben'l'uno a l'altro, non per causa del desiderante, ma di colui a chi si desidera, e tal'Amicitia honesta si debba dire. Color poi che intorno a l'util s'amano, cambievolmente desideran'utilità l'un da l'altro a se stesso: sperando ciascheduno in qualche cosa de l'altro servirsi. Finalmente color che per mera diltation si amano, cambievolmente desideran diletto, l'un da l'altro a se stesso: sperando ciaschedun di goder di qualche cosa che ne l'altro si trovi, o nocivi, o vituperosi, o inhonesti, che tai diletta si sieno. E mille volte anchor'accade che l'Amicitia si trovi tra due, de i quali l'uno per il diletto e l'altro per l'utile sia ne l'amor collegato. Si come per essemplio accade ne l'amor che

è tra una meretrice e colui che la seguita: de i quali l'un per il desiderio del diletto, e l'altro de l'utile, insieme amici mantenghansi. Hor di queste tre spetie d'Amicitia, sola l'honosta è quella, ne la qual chi ama non a sé ma a l'amato stesso desidera bene. Dove che ne l'altre due color che amano l'utile e'l diletto di loro istessi, e non de li amati riguardano.

Per la qual cosa molto più imperfette sono, che quella non è: conciosiaché l'Amicitia honesta lunghissimo tempo dura, dove che l'altre due tosto finiscano, per esser i lor fondamenti agevolmente mutabili. Però che quelle cose che oggi son'utili, o dilettevoli, tosto non saran tali. Come per essemplio occorrendo di navigare, il nochiere in quel tempo ci sarà utile; ma tosto finito il viaggio, mancando l'utilità, parimente l'amicitia vedrem mancare. Come adiviene anchora a coloro che insieme vanno in peregrinaggio: i quali per tanto duran di essere amici, per quanto l'utile che nel viaggio l'uno spera da l'altro, durar cognoscano. E'l simil dir si può de l'Amicitie che a i Bagni soglian fare; onde è nato il proverbio de l'Amicitie da bagni. Parimente de le cose dilettevoli si può dire. Conciosiaché molte cose son oggi dilettevoli, che fra pochi anni o forse mesi diletto alcun non daranno: come son le bellezze de le meretrici, onde quelle amicitie che noi avessimo con le meretrici; tosto è forza che passino, così da l'una parte come da l'altra; per mancar per il nostro impoverire la speranza in lor del guadagno e de l'utile, e per il lor' invecchiare, la speranza in noi del diletto che di lor haver si possa.

A la qual'Amicitia dilettevole, i gioveni son fortemente inclinati, più che a l'util non sarà mai: dove che de i vecchij il contrario adiviene. E la ragione è, che sentendo i vecchij venirsi tutta via manco la vita, più a l'util che al diletto guardando, agevolmente si fanno amici di coloro, da i quali speran di poter'esser sovvenuti, aiutati, e serviti, ne le lor necessità, le quali tutto'l giorno sentan farsi maggiori. Dove che per il contrario i gioveni che per la caldezza del sangue, confidenti e pien di speranza si trovan sempre, più il diletto che l'utile seguano con ogni sforzo, come quelli che non hanno, per esser nuovi nel mondo, cognosciute le necessità chel mondo ne reca. Oltra che dalli affetti più che dalla ragione guidati son sempre: i quali affetti e le diletation corporee, se regolati non sono, ne guidan sempre. Onde nasce che l'Amicitie dei gioveni brevissimo tempo durano; sì perché diverse sorti di diletationi portan seco le prime età, tal che questo anno una cosa ne piacerà, che un altro anno punto non sia stimata: sì ancora perché i gioveni senza consideration'alcuna, si lascian dalli affetti portare. Tal che subito che una cosa dilettevole gli è posta innanzi, subito senza più pensare, le vanno appresso: onde rimanendo tosto ingannati, è forza che quella lascino, e appicchinsi a l'altre di mano in mano.

Son dunque queste due Amicizie, utile, e dilettevole, amicitie imperfette, deboli, e poco tempo durabili. Ma l'Amicitia honesta si può veramente chiamar'Amicitia: come quella che fa che color che amano, non per commodo di sé lo fanno, ma principalmente per causa di esso amato, amando ciaschedun la virtù l'un de l'altro. Onde durabilissima ne diviene, come quella che havendo per fondamento la virtù, non agevolmente è mutabile, come ne i precedenti libri v'ho detto. Appresso di questo ne l'Amicitia honesta, si racchiude anchor la dilettevole e l'utile. Conciosiaché coloro che virtuosi per la virtù stessa s'amano; certissimo è che fuor di modo, l'uno de la virtù de l'altro gode e prende diletto: essendo quasi fatti un medesimo, viene a farsi commun tra di loro ogni altra cosa, tal che occorrendo l'uno o l'altro soccorre o aiuta. De la perfettion de la qual'Amicitia, questo segno si può cognoscere, che tra rari perfettamente si trova, essendo tutte le cose perfette rare. E per la generatione di una tal'Amicitia sì nobile e sì eccellente non breve tempo fa di mestieri, come ne l'util e ne la dilettevole n'adiviene: anzi di longo tempo è bisogno. Conciosiaché gli è huopo che molto ben cognoschino le virtù l'un de l'altro, innanzi che per la virtù si amino: il che in poco tempo non si può fare. Onde è in proverbio, che prima convien che un moggio di sale mangion coloro insieme, che cognoscer rettamente si possino. E se ben veggiamo che coloro che virtuosi essendo, amici han da essere presto dimostrar di ben volersi, non per questo doviam dire che sieno per anco amici, ma solo che l'Amicitia incomincia: la qual'alhor compiutamente sarà perfetta, che la lor vita cambievolmente cognosceranno.

Cap. 4. De la causa e principio de l'Amicitia.⁴

INTORNO a la causa e nascimento de l'amicitia varie son state l'oppinioni. Conciosiaché alcuni hanno voluto che da la somiglianza principalmente proceda: però che così ne l'attion morali, come ne le naturali, si conosce che l'un simile ama l'altro simile, e'l dissimigliante odia e disprezza; sì come diceva Empedocle, e in proverbio parimente si afferma. Altri per il contrario volevano che tra le cose dissomiglianti fusse più tosto l'amicitia, che tra le somiglianti non sia; sì come di proverbio si suol dire di coloro che sono d'una istessa arte, i quali sempre s'odiano e si nemicano. Il che ne le cose naturali similmente n'appare, veggendo noi che la terra che asciutta sia, che la pioggia che è suo contrario desidera: così de l'altre cose similmente. La qual dubitatione, anchor che Aristotel non determini, nondimeno non è difficil cosa di terminare.

⁴ *Et. Nic.*, 1157a-1157b.

Conciosiaché la somiglianza e convenienza è più causa de l'Amicitia, che la dissomiglianza non sarà mai. Quantunque molte volte possa accascare che accidentalmente la somiglianza causerà odio e nemistà, come adivien tra coloro che son di una medesima arte, come fabri, Architetti e simili: i quali si nemicaranno, non per causa principalmente de la somiglianza de l'arte, ma accidentalmente per il danno che ad alcun di lor segue, da l'essergli molte volte preoccupato il guadagno de l'altro: onde nasce emulation tra di loro. Il qual danno se in qualche modo non gli occorresse, quella somiglianza de l'arte, quanto a sé, in amicitia congiugnerebbegli.

È dunque la somiglianza cagion di legare in Amicitia coloro, che tra di lor simili sono. E per che molte sorti di somiglianza possan'accascar tra gli homini, come saria somiglianza d'arte, di nobiltà di patria, di parentela, di costumi, di virtù, di vitij, e simili: quella più o manco sarà de l'Amicitia cagione, la qual più a la natura sarà vicina. Onde la somiglianza e la convenienza de la complessione e del sangue, da la qual nasce il più de le volte la someglianza anchor de i costumi, è prontissima sopra tutto a legar gli animi col dolce nodo de l'amicitia. E principalmente quando da la consuetudine sarà fatta maggiore.

La qual consuetudine è di tal forza che molte volte congiugne in amor color, che di nissuna o poca convenienza di sangue congiunti sono. Il che al mio giuditio non d'altronde nasce, sennò che la consuetudine per sua natura, riduce a somiglianza ogni diversità di costumi che la ritrova: accostandosi ciaschedun di color che lungamente insieme conversano, a la natura l'un de l'altro; a guisa di molte cose naturali, le quali parimente per loro istesse, se lungo tempo operino insieme, ad union si avvicinano. Come non solo ne le cose animate si vede, secondo che molte volte veggiamo animali di diverse nature, per la conversatione, la naturale inimicitia in amor trasmutare: due piante che vicine sormontino, in spatio di qualche tempo, unirsi e abbracciarsi co i rami, e col tronco, e in quel modo che più le possano: ma anchora ne l'inanimate cose, questo istesso si può vedere: si come per essemplio si vede di due instrumenti musicali, come sarien due campane, che quantunque disunite sien tra di loro, nondimeno in pochissimo tempo, se in un medesimo luogho insiememente sonate sono, amicamente si uniscano. Il che parimente ho trovato in due corde di leuto, le quali essendo per mezo tuono lontane dal diapason, o voliam dir da l'ottava, frequentate a l'ottava l'una salendo e l'altra abbassando per se stesse si son ridotte.⁵ Hor se queste cose prive di senso e di ragione mostran tal segno de la forza de la consuetudine, e conversation tra di loro: che vogliam noi dir de gli homini, che per natura lor sono animali conversativi e civili?

⁵ Piccolomini descrive in modo molto approssimativo il fenomeno acustico della risonanza. Naturalmente non è realistico che si portino spontaneamente all'unisono due corde accordate distanza addirittura di semitono.

Certo non si potria mai bastevolmente narrare quanto sia il vigor de la consuetudine humana in partorir benevolenza e Amore: se già per qualche caso accidentale, alcuna volta non occorresse il contrario. Queste due son dunque le principalissime cause de l'Amicitia; la somiglianza prima, e convenienza del sangue, donde deriva la parità de i costumi; e di poi la lunga conversatione. Le quai due cause son di tal forza, che tra i vitiosi anchora generano amicitia, quantunque non l'honesta ma la dilettevole e l'utile. Però che (come di sotto diremo) l'amicitia honesta non può sennò tra i virtuosi accascare.

Laonde agevolmenete si può vedere, quanto s'ingannin color, che voglian che l'Amicitia, non da altro che da bisogno o ver mancanza d'alcuna cosa derivi. Di maniera che il bisogno che habbia alcuno di qual si voglia cosa che gli desideri, gli faccia cercar l'amicitia di chi di tal cosa abundante si trovi. La qual'opinion, come ben dimostra Ciceron nel suo Lelio, è falsissima. Conciosiaché secondo questo ne seguiria che coloro attissimi fossero a l'amicitia i quali bisognosissimi si ritrovassero. Il che è falsissimo: però che quanto più alcun di virtù e sapienza armato così si trovi che d'alcuna altra cosa bisogno non habbia, anzi per se stesso compiutamente perfetto sia, e da niente altro depensa; tanto più nondimeno darà luogo a sì santo dono quanto è l'amicitia; e più convenevol gli sarà sempre.

Concluder dunque potiamo, che la somiglianza de la natura e costumi con la consuetudine, sieno i principalissimi principij de l'Amicitia; e massimamente di quella che honesta si chiama. Conciosiaché la dilettevole e l'utile (come ho detto di sopra) non vere amicitie si den chiamare; per non esser non per il ben de gli amati ma de gli amanti osservate: dove che tutto'l contrario accascar debba tra i veri amici.

Oltra che l'utile e'l diletto senza la virtù, son cose flussili e poco tempo durabili; e consequentemente vane e leggieri quelle amicitie, che in tai cose si fondano; e massimamente ne l'utile, per esser più simile a la vera amicitia la dilettevol che l'utile; come quella per se stessa ad altro fine si desidera e si produce. Si come adivien tra l'amante e l'amato, i quali per cagion de la lor corporal bellezza si godano e s'amano: qual'amore molto più è durabile, e simil'al vero, che non saria quando l'un di loro per la bellezza, e l'altro per il guadagno s'amassero insieme: si come meglio dichiararemo, quando mostraren la differenza, che tra l'Amicitia e l'Amor si ritrova. Dico dunque che sola l'Amicitia honesta è quella che con gran difficoltà si discioglie, per esser fundata in una base saldissima e durissima, qual è la virtù: quantunque parimente con più lunghezza di tempo, si contratti questa Amicitia, che l'altre due non si fanno: per esser la virtù de l'homo non così tosto cognosciuta e saputa. Ma collegata e stretta che sarà poi, difficilmente vedrà mai fine: però che in una sol maniera può accader che finisca: non per buona, o aversa fortuna de l'uno o de l'altro, ma solo per la mancanza de la

virtù, o ver per la oppinion che la manchi. La quale oppinione è difficilissima ad accascare: essendo che coloro, che son veri amici havendo a mille segni lunghissimo tempo conosciuta la virtù e perfettion l'un de l'altro, non daran fede a le maligne lingue, che persuader ne vorranno alcun vitio, o ver mancanza di virtù, che ne l'amico si trovi.

Laonde non potendo le male lingue offender e magagnar l'amicitia vera tra due perfettissimi amici, per esser quasi impossibile che l'un creda mai cosa de l'altro che virtuosa non sia, per la lunga conversatione e fedeltà cognosciuta per molto tempo; ne segue che tal'amicitia perpetua, cioè fin'a la morte sarà durabile: come meglio dirò più di sotto, quando del mancar de l'Amicitia ragionarassi.

Cap. 5. De la propria operation de l'Amicitia.⁶

ESSENDO già dichiarato che cosa sia Amicitia, e di quante spetie si trovi, e donde finalmente la si produca; segue che noi veggiam qual sia la sua propria operatione estrinseca, secondo l'oppinion de i Peripatetici, i quali principalmente seguo, e più che altri Eustratio, doppo il lor capo Aristotele. E ho detto estrinseca, però che la propria interna operation sua, non è dubio alcuno, che è l'amare, o voglia dire il desiderar bene, secondo Aristotele nel secondo de la Rhetorica. Conciosiaché non men l'Amicitia che l'altre virtù, con le quali ella debba esser congiunta, han di bisogno de l'elettion nostra; in maniera che nissuna operation'humana senza'l voler nostro e la nostra elettione, punto di lode o di biasmo non merita.

Ma tornando a l'operatione esteriore de l'Amicitia dico, che la proprijssima sua operatione è il conversare, e la comunicanza nel vivere. Conciosiaché tutti gli amici universalmente in qualunque condition si ritrovino, o in prosperità o in bassezza, o infermi, o sani, o poveri, o ricchi, sempre desideran di haver'appresso i lor cari amici, e seco viveri insieme; scoprendosi l'uno e l'altro i segreti del core; la qual cosa è dolcissima fuor di modo. Perciò che essendo l'homo per sua natura conversativo, et havendo solo fra tutti gli altri animali la favella dalla natura datagli per poter egli discoprire i concetti de l'animo, e trovandosi rarissimi coloro dei quali nel discoprircegli veramente fidar ci potiamo, è forza che quando accade che con alcun confidenza possiamo havere, dolcissima cosa sia, con la verità de le parole, discoprire ogni profondo secreto del nostro core. Il che solo con gli amici securamente si potrà fare, per esser'essi (come ben dice Platone) un altro noi.

⁶ *Et. Nic.*, 1157b-1158a.

Dovendosi dunque gli amici per il legame de l'Amicitia insieme congiungere, e di più farne un solo; e non potendosi questa union far già mai, se ognun di loro non vede scoperto e palese, ogni pensier l'un de l'altro, il qual discoprimiento per la conversatione e comunicanza di vita si può sol fare; ne segue che il conversare e vivere insieme, sia la propria operatione de l'Amicitia, e quella cosa che confermare e stabilire ogni di più la puote. E che sia'l vero, noi veggiamo, che tra molte operationi che tra gli amici convenghansi, come sono il giovarsi l'un de l'altro, l'aiutarsi, il defendersi, il donare, il conversare e simili; tutte l'altre solamente in qualche tempo convenghano, che ad operar la necessità ne costringha, o aiutandosi o defendendosi, o simili; non continuamente ma sol quando'l bisogno e l'occasion lo ricerca; come operatione molto più perfetta ne l'amicitia, che qual si voglia de l'altre non è.

Laonde da la mancanza di cotal'operatione, suol'impedirsi l'Amicitia poco a poco, per fin che finalmente in tutto si scioglie. Come adivien per la lontananza, e masimamente se gli amici, con lettere o ambasciate visitare, e quasi di lontan parlar, non si possino: conciosiaché le lettere de gli amici che son lontani, son quasi un conversar e un comunicarne la vita: anchor che imperfettissimamente, per esser quel che si scrive, un grado più lontano, da i concetti del core, che le vive parole non sono. Onde (come dice Aristotele) si sul'affermare in proverbio che un longo silentio, così di parole, come di lettere, suol'interrompere e discior l'amicitia.

Il che è argomento chiarissimo che il conversare e vivere insieme sia la propria operatione de l'Amicitia: come anchor da questo si può cognoscere che coloro, che non san conversare, han poche amicitie; si come adiviene a quelli, che melancolici, aspri in vista, difficili, crudi, austeri e affannosi son sempre: la cui presenza più tosto intorbida ogni lieta conversatione, che punto la faccin lieta, o rendin viva. Le quai parti son proprie de i vecchij, i cui costumi son più tosto tediosi, satievoli, e pieni di tristezza, che no. Onde essendo la lor conversatione priva di diletto, non è chi la cerchi o desideri, anzi è fuggita con ogni sforzo per esser' il diletto quel che dà polso e vigore a la conversatione e comunicanza de gli homini. Dove che il contrario avien de i gioveni; i quali per la loro vivezza, e natural dolcezza de i loro costumi, voluntieri tra le cose dilettevoli si ritrovano: e di qui è che amicabili son quelle conversationi in cui lor si trovano. Appresso a questo, veggiamo che rare volte accasca amicitia tra coloro che per esser'occupati in altri negotij, di rado o non mai possano insieme trovarsi: come adivien di coloro che in diversissimi essrcitij si vivano.

Le quai cose tutte fan fede, che la comunicanza del vivere (com'ho detto di sopra) sia la propria operatione de l'Amicitia: senza la quale ella facilmente si scioglierebbe. Né crediate che per comunicanza di vita, io intenda il mangiare insieme: anzi intendo per comunicanza

di vita un certo scoprimento d'ogni cura, o pensiero, che debbin far gli amici l'un a l'altro, cercando sempre di esser' appresso più che possano, secondo che l'occasion lor si porgano.

Cap. 6. Se uno può esser'amico di molti. E che l'Amicitia
consista in una certa equalità.⁷

PRIMA che io vi dimostri (Alessandro amatissimo) se alcun possa haver più amici che uno, dovete sapere che tre cose son quelle che mantenghano l'Amicitia: la Comunicanza de la vita, l'esser atto a la dolcezza de la conversatione, e finalmente il non esser duro a descender ne l'opinion de gli altri; si come tre cose a queste contrarie son quelle che amicitia non fanno mai.

Conciosiaché coloro, che non son'atti a la dolcezza de la conversatione, e discordi son sempre in ogni comunicanza di vita, e finalmente per nissuna ragione o persuasione si lascian mai tor da l'opinion loro, o vere o false che sieno; amicitia mai non faranno. Le quai parti, per che comunemente si trovan ne i vechij, di qui è che tra lor rade volte si causa nuova amicitia; e spesse volte le vecchie si sciolghano. E io parimente molti cognosco, che anchor che vechij non sieno, nondimeno per esser'arroganti, e per presumersi molto più di se stessi che non doverieno, mai non attendino a quel che gli altri si dichino: anzi tutte quelle cose, che a qual si voglia modo venghan lor dette, voglian contra ogni verità sostenere: da che nasce (si come ho veduto con esperienza) che nissun'amico si trovano.

Hor'essendo tutto questo verissimo, dico che per esser difficilissima cosa il comunicar concordevolmente ne la vita con molti; la qual comunicanza (come ho detto) è una de le parti produttive e conservative de l'Amicitia; ne segue che con molti esser'amici non possiam mai. E massimamente intendendo de l'Amicitia honesta: conciosiaché essendo l'honesta amicitia sopra tutte perfetissima e degna, e denotandosi per tal perfettione eccesso d'amore, il qual' eccesso in ogni cosa, in un sol luogo si trova; ne segue che una tal'amicitia con molti contrattar non si possa. Il che conferma anchor Aristotele per l'esempio de l'Amore che verso l'amate donne, ne i loro amanti si trova: affermando Aristotele, e Eustratio, che non possa un amante amare eccessivamente altro, che una sol donna già mai. Appresso a questo, dovendo gli amici ne l'amicitia honesta l'un a l'altro piacer quanto piacer più si possa, difficil cosa è che ad un solo, molti occorino che in estremo grado gli piaccino: per esser rarissimi gli homini, che non habbin qualche parte che ne dispiaccia. Oltra che non è facile il trovar

⁷ *Et. Nic.*, 1158a-1158b.

molti, che insieme convenghino in una stessa complessione e natura, sì come habbiam detto che tra gli amici avvenir debba. Senza che dovendo che color che debban'esser amici, longo tempo far prova de la virtù, e fedeltà l'un de l'altro; difficilissima cosa, e quasi impossibile è che di molti una cotal esperienza si possa fare.

Onde per tai ragioni si può concludere, che difficilissima cosa sia che ne l'honesta amicitia, possa chi si voglia esser'amico a molti; il che ne la dilettevol'amicitia, e ne l'util non adiviene, ne le quali agevolmente accade, che molti amici possin essere: conciosiaché molto bene occorrer puote, che alcuno da molti possa in diverse maniere giovamento acquistar, e parimente un'a molti giovare. Onde essendo speranza d'ogni parte d'acquistar'utile, agevolmente ne vien l'amicitia, la qual insieme con tale speranza si accresce e si muore. E'l medesimo affermar si può de l'amicitia dilettevole, potendo accascare che molti da uno, e un da molti, possa diletto prendere; come si vede tra le compagnie de i giovani tutto'l giorno avvenire: le quai compagnie per esser principalmente per la diletatione e non per la virtù, né per l'utile, insiememente colligate e congiunte; amicitie dilettevoli si pon chiamare. Appresso a questo, ne l'amicitie dilettevoli, e ne l'utili, non accade di far molta lunga esperienza de gli amici, per esser fondata non in cosa occulta come è la virtù, ma in cose apparenti, e a cognoscersi agevoli, sì come sono il giovamento e'l diletto, che in prima fronte cognoscansi. Per la qual cosa subito contrattansi tali amicitie, e per questo non havendo mestieri di lungo tempo, agevolmente può chi si voglia più amici acquistare. E se alcun mi domandasse, potendo noi haver più amici utili e dilettevoli che uno; qual sia di queste due, più stretta e più vera amicitia, risponderèi che l'amicitia dilettevole, se da ogni banda per il diletto congiunta sia, è più durabile e più simile a la vera Amicitia che non è quella de l'utile. Conciosiaché la dilettevole è più libera e più ignuda d'insidie e d'inganni. Però che gli amici utili, cercando sempre l'un da l'altro di trar guadagno, e di ricompensarsi ne i benefitij e ne l'utile, venghan'a far la lor'amicitia più tosto simile ad una mercantia, che ad una vera amicitia. Onde ad ogni hor nascon tra tali amici alcuni sdegni; non parendo loro d'essere ricompensati a bastanza ne l'utile. Dove che ne l'amicitia dilettevole, gli amici, non cercando l'un da l'altro sennò diletto, godendo non sol del diletto che in se stessi sentano, ma di quell'anchora che nell'amico cognoscano; il che de l'util non può accascar sennò da la parte del desiderante e non de l'amato; ne segue che una tal conversation dilettevole, è molto più libera, e priva di cautele, e ricompensation di guadagno e simili. che l'util non sarà mai: e per questo viene a farsi più simile a la vera amicitia; essendo che sì come ne l'honesta gli amici amano per cagion de l'amato, così in questa dilettevole, godan gli amici non sol del proprio diletto, ma di quel che gli amici parimente. Perciò che il diletto de i nostri amici, non sol' il nostro non fan minore,

ma più tosto l'accresce: dove che ne l'utile il contrario adiviene; essendo ch'el più de le volte, l'util che si ha da l'amico è congiunto co danno di quello.

A questo si aggiogne che noi veggiamo, che coloro che fortunatissimi e potentissimi sono, tal che di nissuna cosa han bisogno, non cercan gli amici utili, ma i dilettevoli con ogni sforzo, per poter seco lietamente vivere e conversare: però che è forza che gli homini a qualche tempo si ritrovino insieme, e stieno allegri; di maniera che la continua tristezza gli occiderebbe. E come ben dice Aristotele, non potrebbe un virtuoso ne la virtù conservarsi, se perpetua tristezza gli riportasse. Onde veggendo noi che tutte le condition de gli homini, cercano a qualche tempo gli amici dilettevoli, e non tutte l'utili; ne segue che molto più dolce e suave, è l'amicitia dilettevol, che l'util non sarà mai: di maniera che ne l'amicitia honesta fa di mestieri che diletto si trovi. Però che se per la virtù gli homini divenisser nemici del diletto, non potrieno insieme vivere e conversare; essendo il diletto il polso e'l nervo de la conversatione, e per il contrario la tristezza il veneno di quella; la qual tristezza è da la Natura abborrita, e massimamente da quella de l'homo.

Per le quai cose facilmente si può concludere, che l'Amicitia dilettevole, e l'utile, possano in un solo con molti trovarsi: ma de l'honesta con grandissima difficoltà, e forse impossibilità questo adiviene; come meglio di sotto diremo. Laonde da quel che si è detto fin qui, si può cognoscere che l'amicitia consiste in una certa equalità, o aguaglianza che vogliam dire. Il che ne l'amicitia honesta chiaramente si vede: conciosiaché gli amici virtuosi, amano l'uno l'altro a guisa di se stessi; e comunicando ogni lor cosa insieme quasi una medesima persona di più componghano; tal che non solo equalità si trova tra loro, ma anchora una certa medesimità, e unità perfettissima, quanto ne le cose humane conceder si possa. Ne l'amicitia util poi, e ne la dilettevol parimente, una certa equalità si cognosce: perciò che ciaschedun de gli amici cerca, con ugal ricompensa, ricompensare, o l'utile, o'l diletto, che l'un da l'altro riceve. E che sia'l vero, subito che mancasse loro una simil ricompensa, tal che l'un si stimasse di porger più utile, o più diletto a l'altro, che da esso non ricevesse; l'amicitia si spegnerebbe. Il che d'altronde non nasce, sennò che gli amici utili non amano, sennò principalmente per causa di loro stessi, e per proprio giovamento e guadagno. E i dilettevoli parimente, amano per il vero diletto di se proprij, e secondariamente per la diltation de gli amici: onde veggendo di non esser ricompensati d'ugual diltatione o guadagno, l'amicitia disciolgano. Per la qual cosa concluder si può, che l'amicitia in una certa aguaglianza, o equalità che noi vogliam dire, consista, e da quella si accresca e conservi.

Cap. 7. De l'Amicitia di eccellenza o ver Maggioranza.⁸

QUANTUNQUE habbiam detto che l'Amicitia consista in equalità, nondimeno, si come l'equalità in due modi si può considerare, o arithmetica, o geometrica; cioè o secondo una stessa quantità, o ver secondo la proportione; si come nel trattato de la Giustitia, di queste due equalità ampiamente trattamo, così anchor di due sorti Amicitie in commun si ritrovano. L'una è quella che equalità arithmetica, cioè ricompensation secondo la medesima quantità ne ricerca; e l'altra poi non secondo la medesima quantità, ma secondo la proportion geometrica ricompensar si conviene. E acciò che meglio io mi faccia intendere, dirò per essemplio che tra persone d'ugual grado, ciò è d'ugual conditione, eccellenza e rispetto, se gli accade amicitia, si ricerca che tra loro insiememente l'uno l'altro, secondo una medesima quantità, o d'honesto, o d'utile, o di diletto si ricompensino. E tal si domanda equalità arithmetica. Ma un'altra sorte d'Amicitia si trova poi tra persone de le quali, l'una essendo qualche importante eccellenza n'avanza l'altra: si come sono padre e figliolo, moglie e marito, padrone e servo, principe e suddito e simili; tra i quali non secondo una stessa quantità, ma secondo la proportione de l'escedente a l'esceduto si debba quella equalità terminare. E quantunque questo tal congiungimento di benevolenza, che tra questi si trova, molti non Amicitia ma parentela domandino; nondimeno essendo questa tal benevolenza cambievole, e non nascosta, ne segue per la diffinition già conclusa de l'amicitia, che Amicitia chiamar si possi: avenga che in un certo modo differente sia da quell'altra de la quale habbiam ragionato, secondo la differenza de l'equalità geometrica, o Arithmetica, come ho detto.

Oltra che in questo anchor son differente, che quell'Amicitie già dette, di nuovo tra gli amici nascono e si producano, pigliando occasion da quella convenienza di sangue, e di complessione, per somiglianza d'influssi celesti e d'educatione, o simili, inchiusa ne gli huomini; la qual convenienza escitando l'amicitia, insieme poi con la conversatione; quella finalmente genera e ne produce. Dove questa amicitia di eccellenza, o di parentela che vogliam dire, par che la più importante, che è tra il padre e'l figlio, porti seco il principio innanzi che in luce si vengha. Conciosiaché essendo il figliolo parte del padre, par che di necessità, si come la parte naturalmente ama il tutto, e'l tutto la parte; così il padre ami il figlio, et egli il padre. Il che anchor avien de i fratelli, sorelle, nepoti, e simili. A la qual natural corrispondenza di sangue, si aggiugne la continua conversatione fin da le fascie,

⁸ *Et. Nic.*, 1158b-1162a.

continuando sempre in una casa medesima. La qual conversatione e comunicanza di vita, quanto importante sia, di sopra con l'esempio de le cose animate e inanimate, habbiamo detto. E questa medesima conversatione anchor fa possente l'amor de i consorti tra loro, e massimamente quando con la generation de i figli venghan più strettamente a legarsi in amore: come quelli che non sol vivano, e ne i grandissimi dilette corporei conversano insieme: ma anchora ne la production de i lor figli comunicando, e l'un a l'altro aiuto porgendo, venghan a stringersi in benevolenza insolubile.

Ma acciò che meglio si possa intendere quanto n'appartenga a la conservation di questa amicitia, che io domando Amicitia di maggioranza, o ver d'escellenza, dovete sapere, che si come sei son le maniere de i governi d'una Città, tre buone e tre ree; così altrettante possan'essere l'amicitie in una casa tra buone e ree.⁹ Sono i governi buoni la Monarchia o ver principato regio, il governo delli ottimati, cioè buoni, e quel che domandan Repub. A i quali governi, tre altri son contrarij, a la Monarchia che è il miglior di tutti, s'oppon la Tirannide; al governo de gli Ottimati, è contraria l'administration de i pochi ricchi e potenti, i quali non per la lor virtù, ma per la lor possanza son temuti e serviti. A la Republica finalmente, la qual communemente i poveri e i ricchi, i buoni e i rei considera; s'oppon lo stato popolare, il qual solamente i vili, poveri e bassi, innalza e honora. A questi governi s'assomigliano quei reggimenti che in una casa si trovano. Conciosiaché il reggimento del padre sopra'l figliolo, al regio governo si rassomiglia; se già corrompendosi a la Tirannide non s'avvicina; come tra i Persi adiviene. Il Principato poi del marito a la moglie, al governo de i buoni ragguagliar puossi: se già per l'insolentia del marito, a lo stato de i pochi non si fa simile. Finalmente lo stato de la Repu. a quel de i fratelli si mostra simile; se già simile al popolare corrompendosi non si volgesse. Tra'l padrone e'l servo poi, quello stato che Tirannide è detto, si rassomiglia; essendo i servi per l'util del patrone, e non per quel di se stessi, governati e retti da'l padron loro. In quella guisa dunque che debba tra questi Iconomici stati trovarsi l'amicitia, debba parimente ne i civili esser posta.

Poniam caso tra'l vero Principe, e i sudditi suoi, debba esser l'amicitia, che tra'l padre e'l figlio conviensi. Tra gli Ottimati e quei che essi reghano, l'amicitia del marito verso la moglie richiedesi. E finalmente l'amicitia fraterna tra quei che communemente guidan la Republica si ricerca. Debba dunque un vero Principe a guisa di pastore e di padre, procurare il bene e l'utile de i suoi sudditi, aiutandogli, e cercando di rendergli virtuosi e felici, come se figli gli fossero: come ben dice Homero, chiamando Agamennone pastor de i populi. Onde essendo

⁹ Come altrove, Piccolomini ricorre al Terzo libro della *Politica* aristotelica per trarre esempi e analogie con le varie forme di governo.

che sì come i figli in potestà del padre si trovano, così parimente i sudditi in poter del Principe sono; ne segue che con ogni diligenza debba così il Principe come'l padre haver gli occhij aperti in beneficio, questo de i figli, e quel de i sudditi la notte e'l giorno. E da l'altra parte i sudditi e i figli, non secondo la equalità Arithmetica, ma secondo la geometrica, debban ricompensar ne l'amore i Principi e i padri loro, conciosiaché non d'una medesima sorte di benefitij son quei che'l padre e'l Principe, fanno a i sudditi e a i figli loro; e quei che da l'altra parte i figli e i sudditi ne ricompensano: anzi i padri e i Principi, bonificano, soccorrano, governano e rendan virtuosi e felici i sudditi e i figli; e questi da' canto loro, in honorar, riverire, obbedire, servire, gli ricompensan con tutto l'animo. Quantunque maggior sia l'obligo del figlio verso del padre, che quel de i sudditi verso del Principe lor non è. Però che tre grandissimi benefitij dà il padre a i figli, che il Principe a i sudditi non può dare: quai sono, l'essere, la educatione, e la disciplinale institutione: i quai benefitij da qua si voglia altro humano dono, pareggiar non si possano. Onde infinito è l'obligo che ha d'havere il figlio al padre; e per questo non potrà mai honorarlo, amarlo, e reverirlo sì, che anchor più non se gli convenga di fare: se già (com'ho detto) il padre di come Principe, in come Tiranno, verso i suoi figli non si volgesse. Questa è dunque l'Amicitia paterna e filiale, similissima a quella, che tra i buon' Principi e i sudditi si dee trovare.

Segue poi, che l'Amicitia che debba esser tra'l marito e la moglie sia simile a quella, che tra gli Ottimati e gli altri che essi governano, trovar si debba. Conciosiaché si come gli Ottimati in tal guisa governar debbano, che amando i lor sudditi, quelli più tosto per compagni che per sudditi aiutare e favorire in ogni occorrentia s'appartien loro, non tollendo loro alcuna giurisdittione o administratione, che secondo il lor grado se gli convenga: così parimente il marito, quantunque come capo sia de la casa, nondimeno non in luogo di suddita, ma di compagna, debba tenere e amar la sua consorte, non le tollendo quella administratione e principalità, che a lei, e non a lui si convenga, come nel decimo Libro trattando de l'Iconomica assegneremo. Al qual'amor maritale, la consorte parimente con una certa dovuta sommissione, più tosto simile a libera che a serva, e con grandissima affetione e rispetto, debba ricompensare nel'amicitia secondo la proportion geometrica, come già si è detto.

L'Amicitia fraterna poi, la quale al reggimento de la Repu. habbia concluso che si assomigli, debba esser'in guisa, che nissun sopra l'altro esceder volendo, conservin tra di loro una certa dovuta parità. La qual'amicitia, quantunque dentro a i gradi de la parentela si trovi, nondimeno più tosto tra l'amicitie de la equalità arithmetica, che geometrica, connumerar si conviene. Quella poi del padron verso il Servo, più tosto imperio e maggioranza, che amicitia si dee chiamare. Però che i padroni amano i servi, non per causa d'essi servi, ma per causa di

lor medesimi; per essere il servo Instrumento animato del suo Signore. Onde se pur la voliam chiamar amicitia, tra le amicitie utili por la debbiamo, per essere i servi utili al lor padrone, e egli a essi altresì. Ma di queste amicitie domestiche e familiari, più lungamente doviam trattare quando de l'Iconomica parleremo. Dove ampiamente de l'offitio del marito, de la consorte, del padre, de i figli, del padron, de i servi e d'ogni altra cosa a queste simile ragionaremo.

Concludendo dunque dico che queste parentele, o ver congiungimenti di sangue che noi vogliam dire, da Aristotele sotto l'Amicitia comprese son: chiamandole egli amicitie non di vera equalità, ma di maggioranza e eccellenza: le quali molte volte son fortissime, per convenire in quelle molte cose atte a la production de la benivolenza, come a la convenienza del sangue, donde nasce la convenienza da i costumi; e appresso a questo la lunga conversatione, e finalmente una certa impressione, che da le fasce si bevan coloro che nascano, di tener per cosa certa che si convengha loro per legge non sol di natura, ma de gli homini anchora, amare quei che seco in sangue e in parentela congiunti sono: le quali impressioni son potentissime, come ne i precedenti Libri ho provato. E che sia'l vero che questa impression faccia in tal cosa assaissimo, di qui si può vedere, che havendo per caso un padre prodotto un figlio, e di poi senza conoscerlo, longhissimo tempo in casa tenendolo, punto non l'amerà, anzi a guisa di persona istrania lo stimarà; per fin che sapendo che sia suo figlio, subito di potentissimo amor sentirassi infiammare. Il che ne dimostra, che non la convenienza del sangue, non la somiglianza de i costumi, non la conversatione, né altro finalmente ne sia cagione, sennò la impressione e ferma persuasione, che hanno gli homini per le leggi ordinato, ampliando quelle de la natura; che i congiunti in sangue caldamente si amino, e si desiderino. Il che caldamente accade tra coloro, che d'una patria, o d'una provincia son nati: i quali per la persuasion che gli hanno in sé fatta, che amarsi fra lor si convengha, s'amano; quantunque altra causa non n'habbino.

Non voglio già mancar di dire, prima che a tal materia io pongha fine, che maggior sempre è l'amor del padre verso'l figlio, che del figlio verso'l padre non è. Però che il padre ama il figlio come parte di lui, e'l figlio l'ama come suo tutto: né è dubio che più intrinseca è la parte al tutto, che'l tutto a la parte; essendo che la parte entra nel tutto, e non per il contrario il tutto ne la parte entrar puote. Appresso a questo il padre e la madre amano i figli, per esser quelli di lor generati; del che essi più certi sono, che i figli esser già mai non ne possano, come quelli che più per credenza che per certezza lo stimano. Oltra che l'amor per la lunghezza del tempo maggior facendosi, è forza che i padri e le madri, che da'l nascimento de i figli cominciano ad amargli; più gli amin che i figli non faran mai, i quali non da che son nati, ma da che la

ragione incomincia a prender vigore, incominciano ad amare il padre e la madre loro. De l'amor poi che'l padre e la madre portano a i figli loro, non è dubio alcuno che quello de le madri è maggiore, come quelle che più certezza hanno de i figli loro, che i padri haver non possano. Senza che le madri più continuamente e senza quasi intermissione conversan co i figli loro, che i padri non possan fare. Ma tempo è hormai di por fine a questa materia, più conveniente a l'Iconomica, che qui non è.

Cap. 8. Che l'Amicitia consista più in amare che in essere amato.¹⁰

POTREBBE forse alcun dubitare, inchiudendosi ne l'Amicitia amor cambievole, tal che l'amare e l'essere amato vi concorre da ogni parte, qual di queste due cose dia maggior polso a l'amicitia, o l'essere amato o l'amare. Intorno al qual dubio, non mancan molti che più tosto godan d'esser amati che d'amare, sì come fan la maggior parte de i potenti, ricchi, e superbi: i quali essendo ambiciosissimi e cupidissimi de l'honore, e stimandosi che l'esser amato sia segno d'essere honorato da quel che ami, con ogni ingordigia desiderano che altrui amandoli, mostrin segno d'honorarli e temerli; di maniera che fino alli adulatori e parassiti accarezzano, i quali quantunque fintamente amino, nondimeno con questo finto amore fan segno d'honorarli, in un certo modo sottomettendosegli; il che sopra ogni altra cosa lor piace. Oltra che color che amano, non mancan mai continuamente di lodare e essaltare l'amato con ogni sforzo, in ogni occasion che vengha loro, la qual cosa è segno di honore. Essendo dunque l'essere honorato, e l'esser'amato vicini tra di loro; ne segue che color che grandemente desideran d'essere honorati, parimente braman d'esser'amati più che d'amare: conciosiaché l'amar non è simile, anzi più tosto in un certo modo, contrario a l'essere honorato. Contrario dico secondo che'l fare è contrario al patire. E se alcun mi domandasse che cosa sia migliore o esser'amato o essere honorato, risponderei senza dubio, che l'esser'amato è cosa più degna. Conciosiaché l'esser'amato è cosa desiderabile per se stessa, dove che l'esser'honorato, non per se stessa si brama, ma per altro fine, ciò è per una certa testimonianza de la virtù, o ver di qualche altra parte honorevole, che ne l'honorato si trovi. E che sia il vero, noi veggiamo, che molto si desidera d'esser honorato da persona giuditiosa e prudente, come da chi molto conosce il pregio e'l valor de l'honorato. Appresso a questo, coloro che desiderano d'esser da i giuditiosi honorati, questo principalmente braman

¹⁰ *Et. Nic.*, 1159a-1159b.

per conoscer in tal guisa, d'esser da quelli amati. Adunque l'essere amato è più degno, che l'esser'honorato, desiderandosi questo per quello (come habbiamo detto).

Questi tali adunque ambiziosi, potenti e superbi, più desideran d'esser'amati, che d'amare, stimandosi che più quello sia di questo desiderabile; e più a l'amicitia appartenga. La qual'opinione, non solo è contra de i Peripatetici, ma contra del vero istesso; essendo cosa chiarissima, che l'amare molto più degno sarà sempre, che l'esser'amato non sarà mai. Il che prima si può provar per l'esempio di quelle madri, che dando alcuni lor figli secretamente acquistati, a nutrire, sempre intensamente gli amano fin che vivano; anchor che sien certe, che da essi amati non sieno. Il che dimostra chiaramente, che l'amar solo senza l'esser'amato, anzi senza il curarsi d'esser'amato, è potentissimo molto più, che l'esser'amato, senza curarsi d'amare, esser non potrà mai. Essendo dunque vero che le madri, il cui amor verso i figli è intensissimo sopra tutti gli amori, amano alcuna volta senza curarsi d'esser'amate; si può concludere che tanto più ne gli altri manco intensi amori, può questo stesso accascare. Oltra che chiaramente veggiamo, che gli amici più son lodati e essaltati per l'amor che portano a i lor'amici, che per quel che lor da quelli è portato. Senza che'l fare è più nobil'assai che'l patire. Onde chiaramente si può concludere che ne l'amare consiste più l'amicitia, che ne l'esser'amato: quantunque, quando nel Nono trattarem d'Amore, più lungamente toccherem questa difficoltà de la nobiltà de l'amante e de l'amato.

[...]

Cap. 14. De l'Amicitia, secondo l'opinione di Platone.

PER quanto io leggendo le cose di Platone, habbia potuto raccor de l'amicitia, non solo in Liside (nel qual dialogo, egli più tosto accenna, che chiaramente pongha l'opinione sua; come è suo costume in tutti i suoi Dialogi, ne quali Socrate tra Sofisti o discepoli di Sofisti ragiona, dove sempre usa Socrate più di confutar l'opinione de gli altri, che per le sue), ma in altri suoi Dialogi parimente, e più che altrove, in quei de le Leggi, e nel Simposio; dico che la vera Amicitia secondo Platone, non è altro che un'honesta convenienza di perpetuo volere tra due, o tre al più. Il cui fine è una comunicanza o ver'union di più vite; e'l principio suo è una convenienza e somiglianza di sangue e di costumi; e'l mezzo finalmente che la conserva è l'Amore. Onde per tal diffinitione si esclude ogni amicitia, che honesta non sia; e ogni conversatione che tra i lascivi e vitiosi si trovi. E per quella parola, perpetua, si

tolghan via le amicitie quantunque honeste, che tra i fanciulli si veghano, le quali son leggeri, brevi e fallaci. E per quella altra particella, volere, si dimostra, che da la nostra elettione principalmente l'amicitia dipende. Il fin suo, che è comunicanza di vita, altro non significa, che una conformità di pensieri, e union d'animo; e per dire in una parola, congiungimento di più vite in una: tal che gli amici d'una sol vita vivino. Per la convenienza di sangue e di complessione, o natura che voliam dire, vuol'intender Platone, una certa somiglianza nata da una parità d'influsso celeste, e somiglianza nata d'Idea. L'amor finalmente, vuol che sia il mezo che la conservi. Il qual'Amore, essendo secondo Platone, desiderio di bellezza, è forza che tal'amicitia non sia sennò tra i belli: belli dico de l'animo principalmente. Però che essendo il corpo instrumento de l'animo nostro, e conseguentemente di noi, coloro che amaranno il corpo nostro, non noi, ma alcuna cosa di noi amaranno.

Molte altre cose potriensi dire secondo Platone, ma tutte simili a queste.¹¹ Per la qual cosa agevolmente (Alessandro nobilissimo) potete vedere, che in questa materia de l'amicitia, si come in ogni altra facultà morale, in pochissime cose è Aristotel da Platone differente. Voi dunque (Amatissimo fanciullo) veggendo per l'opinione di due sì gran Filosofi, quanto sia la eccellenza e la dignità di questa Amicitia honesta, la qual veramente si debba chiamare Amicitia, niente altro ne resta, se non che voi con tutto l'animo l'abbracciate. E quantunque io habbia detto, che l'amicitie de i fanciulli, non son vere amicitie per la mutabilità e leggierezza di quella età; nondimeno, dovete sapere che se per buona sorte alcun ne la sua fanciullezza harà tal amico, il qual poi ne l'età matura, parimente gli sia amico; una tal'amicitia è sopra tutte divina e pregiata, quantunque di radissimo accaschi. Ma voi Alessandro, ne la cui felicità (essendo nato di donna di tal valore, qual'è la honoratissima Mad. LAUDOMIA vostra madre) si debba tener per certo, che i cieli favorevolissimamente riguardinvi: non troverete quella difficoltà, in cosa così pregiata, che trovano gli altri men cari al cielo, che voi non sete. Laonde mi confido che harete felice sorte in elegervi da fanciullo colui per amico, il qual crescendo poi ne la virtù insieme e ne gli anni, parimente ne l'età manco acerba, per fin che durino gli anni vostri, vi sarà amico perfettissimo e constantissimo. Col qual voi collegato gustarete quel dolce, che a rarissimi è concesso, che gustar possino. E siate certo che questo tal vostro amico, se sarà qual'io quasi presago lo immagino, sarà il vero dolcissimo condimento d'ogni vostra beatitudine. Con cui voi comunicando il cupo del petto vostro, vi consiglierete in ogni occasione; e insieme i casi l'un de l'altro consultando, vi ammonirete, vi

¹¹ La brutale sintesi e semplificazione della teoria platonica dell'amore esposta nel *Simposio*, e arricchita e cristianizzata specialmente da Marsilio Ficino, consente a Piccolomini di simulare una concordia quasi assoluta tra il pensiero platonico e aristotelico in materia, riconducendo la complessa teoria platonica a schemi più rassicuranti e socialmente compatibili con l'etica di corte cinquecentesca.

consolarete, vi congratularete, vi condorrete, vi amarete, e insieme di due vite, una stessa farete; e in somma un sol di due diverrete: troncando e diradicando ogni maligno pensiero, ogni falsa persuasione, ogni adulatione, ogni dubio, e sospetto, e finalmente ogni varietà di pensieri e di voglie; e ogni dissensione e contrasto, che germogliando potesse la vostra union conturbare.

Ma tempo è homai di por fine in un tempo a questa materia de l'amicitia, e da questo Ottavo Libro al Nono passare.

FINE DEL OTTAVO
LIBRO.

NONO
DE LA INSTITUTIONE DE LA
Vita de l'huommo nato Nobile, e in Città libera.
Composta principalmente per la instruttione, del Nobilissimo
fanciullo ALESSANDRO Colombini, figlio de la bellissima Mad.
LAUDOMIA Forteguerra.
al medesimo ALESSANDRO.

LIBRO NONO

Cap I. Come Prohemio del Nono Libro; nel qual
Libro si tratta d'Amore.

ESSENDO (Alessandro Nobilissimo) così secondo i Platonici, come secondo i Peripatetici, l'Amore il fonte del mantenimento de l'amicitia, non sarà fuor di proposito, che doppo il trattato de l'amicitia, io ragioni alquanto di quello. E massimamente per tener io per cosa certa che una spetie d'Amor si trovi, che non solo a l'huomo felice si convenga; ma gli sia anchor grandissima parte d'essa felicità. Onde non posso far, che io non mi maravigli di coloro che vogliono che al virtuoso (quantunque l'havere amicitia con donna virtuosa, forse non si disdica) nondimeno poi il servirla d'intenso amore non si appartenga. E massimamente per che Aristotele mai ne i suoi libri de l'Ethica, di tal'amor non fa mentione.¹

Questa opinione è sì vana e leggiera, che più tosto è degna di riso, che di risposta. Conciosiaché tollendo via così da l'homo come da la donna, la suavissima fiamma di quella sorte di amore, di cui ragionaremo poco di sotto, si rende tronca, povera, e manca, ogni beatitudine humana che haver si possa vivendo; per esser questo Amor che io dico, un affetto più che mortale, e di tutte l'altre operationi e affetti signore, degno di lode, e di essaltatione, e causa sempre di bene, e condimento d'ogni diletto. Siccome il divin Platone in molti luoghi de i suoi Dialogi con chiara voce ha parlato, e massimamente nel divinissimo suo Simposio; e

¹ Piccolomini si distacca nel Nono e Decimo libro dalla traccia dell'*Etica Nicomachea*, ricorrendo, come altrove, a un mosaico di luoghi tratti da altre opere aristoteliche.

Aristotel anchora ne l'Ottavo, e Nono de l'Ethica, assai manifestamente e honoratissimamente n'ha scritto: quantunque insieme con l'Amicitia, e non separatamente habbia ciò fatto.² Perché si come l'Amicitia da l'amor non è mai divisa; così il ragionar di quella non può passar senza mention di lui. Veghasi Aristotel nel capo de l'amare e essere amato, e nel capo de le Spetie de l'Amicitie, e quasi per tutto il Nono, e finalmente nel fin di quello:³ e cognoscerassi apertamente, che insieme l'Amicitia honesta, e l'Amore honesto, ha fino al Cielo essaltato.

Havendo io dunque per cosa chiarissima e risoluta, che alcuna sorte d'amor si trovi secondo'l quale, a l'huom felice conviensi che con Donna bella e virtuosa sia legato in amore: saria da vedere e discorrere se questa tal Donna debba esser quella, la qual'egli finalmente arrivato a gli anni del tor consorte, cioè al Trigesimo anno (come direm nel seguente Libro) debba in consorte accettare: o veramente esser posta già mai, che altra Donna che quella che Consorte gli sia, habbia ad esser da lui servita d'Amore. La qual dubitatione riserbo a solvere nel principio del seguente Libro; quando del tor Consorte e de l'Iconomica parleremo.

Per hora lasciando tal cosa sospesa, sol per cosa certa affermando che Amore a l'huom felice convenga, de l'Amore alcune cose brevemente diremo. E per meglio cognoscere qual sia quella Spetie d'amore che a l'huom felice conviene, sarà buono che io questo Amore ne le sue parti distingua: quella che al nostro proposito fa eleggendo, l'altre poi lasci da parte. Ma prima di ogni cosa, in che dal'Amicitia differisca diremo.

Cap. 2. De la differenza tra l'Amicitia e l'Amore.

LA DIFFERENZA tra l'Amicitia e l'amore non in poca cosa consiste: conciosiaché l'un habito o ver rispetto, e l'altro affetto si chiama. E per meglio intender questa cosa, dovete saper che l'Amicitia in due modi si può considerare. O ver quella idoneità habituata, che si trova in alcuno, per la quale con diletto e agevolezza come per habito, opera amichevolmente secondo che accade. E in tal modo l'Amicitia si domanda

² Con voluta ambiguità, Piccolomini accosta le argomentazioni platoniche sull'amore socratico alle considerazioni aristoteliche sull'amicizia come patto sociale, utilizzandole impropriamente (entrambe le fonti si riferiscono esclusivamente, eccetto i legami di sangue, a rapporti tra uomini) per la propria trattazione dell'amore stilnovistico, *servitium amoris*, verso la donna ideale (la dedicataria, per convenzione cortigiana).

³ In conclusione del Nono libro dell'Etica, Aristotele traccia il ritratto ideale di vita comune di una coppia di amici virtuosi. Poco prima (1171a) definisce l'amore "una sorta di amicizia portata all'eccesso", ponendo la differenza in termini meramente quantitativi, diversamente da quanto fa Piccolomini che deve difendere un'altra natura di rapporto.

habito. O veramente considerar la potiamo, come una certa union d'animi e di voleri, che si trovi tra due. E in questa maniera si debba domandar referimento, o ver rispetto; referendo semre l'un e l'altro di quei che si amano, e in tal guisa la prende spesse fiato Aristotele e Platone, e alcuna volta Tullio. La qual'Amicitia in tal modo considerata, non si può dir cosa assoluta, ma rispettiva. E per questo ha bisogno, sì come tutte l'altre cose respettive, d'alcun fondamento, dove si possi: e tal fondamento son gli animi uniti di quei che s'amano. Come per essempro se una cosa essendo bianca, fusse simile ad un'altra, che parimente bianca apparisse: in queste due cose risiede un certo rispetto, che congiugne l'una con l'altra, il qual rispetto somiglianza si chiama: e per non esser cosa assoluta ma rispettiva, ha di mestieri di fondamento, il quale è la bianchezza de l'una e de l'altra di dette cose. Il medesimo dico de l'Amicitia, la qual'importando rispetto, a due cose cioè a due animi uniti, ha di bisogno di base, che altro non è che quella unione; o per dir meglio quelli animi l'uno unito con l'altro. È dunque l'amicitia, non quell'amore che o in questo o in quel de i due amici si trova: ma è quella istessa unione, che l'un e l'altro insieme guardando, vien'ad esser cosa non per se assoluta, ma in rispetto d'altre cose pendente. E per questo habbiam detto nel precedente Libro, che l'Amicitia bisogna che consista in amor cambievole; tal che se sol'uno amasse, l'altro non riamando, amicitia chiamar non potrebbesi.

L'amor poi da l'altra parte è cosa assoluta, e non da l'altro come da sostentamento de la sua essentia depende. Di maniera che alhor si domanda amore, quando solamente quella benevolenza consideriamo, che nel ben volente, o ver'amante risiede, non curando de la ricompensation de l'amato: il qual amato se ne l'amar ricompensa, alhor nascendo amor cambievole; due amori e non uno stesso diventano. Tal che solamente domandarem'amore quel'affetto che è ne l'amante verso l'amato, non avvertendo a la ricompensa. E da l'altra parte se l'amato ricompensarà ne la benevolenza, nascerà in lui un secondo affetto chiamato amore, in lui riposto. De i quali due amori, se uno ne voliam fare, quello non amore, ma amicitia potrà chiamarsi; e di due affetti assoluti, un rispetto relativo diventeranno. E di qui è che l'Amicitia quanto a sé, non sol tra due, ma anchor tra tre e forse quatro si può trovare; dove che l'amore sol'una persona riguardar debba. Per la qual cosa agevolmente si può vedere, quanto errasse quel dottissimo Hebreo, il qual compose i Dialoghi di Filone, e Sofia:⁴ dicendo egli nel Dialogo de la Comunità, che l'Amicitia differisce da l'amore, non per altro, sennò

⁴ I *Dialoghi d'amore* di Leone Ebreo, editi per la prima volta postumi nel 1535. Nel Proemio Piccolomini aveva accennato alla richiesta della Forteguerra di comporre un analogo del perduto (e forse mai composto) "quarto dialogo", che tuttavia preferiva non esaudire.

che ella si considera nel'amato, e l'Amor ne l'amante.⁵ La qual cosa, oltra, che non è intelligibile, ella anchora né in Platone né in Aristotele, o in altro buono Scrittore si potrà trovar mai; essendo che tutti s'accordano, che l'Amicitia o sia habito o ver rispetto, nel modo che ho detto di sopra. E che sia affetto, nissun'è che lo dica. Ma vada questo fallo, con alcuni altri che in quei due Dialogi ultimi, si ritrovano: dove Filone insegna a Sofia alcune cose, che né Platoniche né Aristoteliche possan'essere: se già (come io credo) non si debba dar la colpa a la Stampa.

Cap. 3. De la distinction de l'Amore. E diffinition di quello di cui si tratta in questo Libro.

HABBIAM veduto fin qui in che sien differenti l'Amicitia e l'Amore. Resta che quanto a la distinction di quello doviat sapere, che quantunque secondo Platone, in più maniere si potria distinguere, come saria in due Amori, nati de le due Veneri, Celesto e Volgare: e altrimenti in cinque, divino, generativo, contemplativo, attivo, e voluttuoso; e altrimenti anchora in Amor Ferino, humano, e divino: nondimeno, per che queste tre divisioni non son molto differenti tra loro;⁶ né anchora son diverse essentialmente da la distinction Peripatetica: ho pensato per questo, di procedere in questa materia Peripateticamente, si come ho fatto in ogni cosa fin qui.

Dico adunque che si come l'Amicitia in tre (come habbiam detto) è distinta, honesta, utile e dilettevole, così parimente l'Amore, che è il nervo di quella, in tre si divide, in Amor'honesto, utile e dilettevole. Possansi medesimamente questi due ultimi in due parti dividere, in naturale o volontario, o vero discorsivo. Conciosiaché essendo la cosa che appar buona oggetto de l'appetito, e trovandosi di due sorti d'appetiti, o che seguano il cognoscimento di chi non può fallire, o ver il cognoscimento de l'homo, che'l più de le volte s'inganna: è forza che di due sorti amor' dilettevoli e utili si ritrovino. L'uno di tutte le cose naturali, le quali guidate da occulta intelligenza desideran naturalmente il lor'utile, e la lor perfettione; e

⁵ “[...] la sorte d'amore che negli uomini si truova, terminato nell'amante e non ne l'amato: però che questo principalmente si chiama Amore, ché quel che si termina ne l'amato si chiama amicitia e benivolentia”. Il Dialogo “de la comunità d'amore” è il secondo.

⁶ Come in precedenza, Piccolomini offre volute e a volte persino rozze *misinterpretations* del testo platonico, come pretesto argomentativo per la sua pedissequa fedeltà alla tradizione aristotelica – anche quando, come in occasione di questa trattazione sull'amore, innesta sul tronco di essa propaggini arbitrarie.

consequentemente il lor diletto, che nel goder tal perfettion si gustano. E l'altro che guidato da'l nostro cognoscimento, ci fa desiderar quelle cose, che utili e dilettevoli il più de le volte falsamente ci appaiano.

Puossi l'amor naturale divider poi in mero naturale e privo d'ogni mortal cognoscimento; e in amore animale il qual non senza particolar notitia congiugnesi; qual molti domandan Ferino. L'Amor'honesto poi, parimente si può dividere in humano e Angelico o ver divino.⁷ Da le quai divisioni chiaramente si può conoscere, che non molto i Peripatetici da gli Accademici differiscano; potendosi ridurre i membri de le division Platoniche, a quei de l'Aristoteliche, come per se stessa tal cosa si manifesta.

Hor'io non penso già di ciascheduna di queste spetie d'Amor ragionare. Prima per che sarebbe cosa lunghissima, e di poi per che fuor del nostro proposito, giudicarebbesi. Conciosiaché dovendo io istituire in questi Libri non una cosa mera naturale, non una fiera, non un Angelo, anzi un homo; tutto superfluo sarebbe quello, che de l'amor naturale, Ferino, e divin ragionasse. Però ch'essendo l'homo, mentre che gli è homo in mezzo collocato tra l'immortale e caduco; parimenti è mestieri che si convenga un amore, che participi de l'uno e de l'altro; o per dir meglio non sia né questo né quello. Essendo che se ben l'homo potrebbe amar secondo l'amor ferino; nondimeno essendo egli in parte immortale, ciò far non se gli conviene. E da l'altra parte, quantunque secondo la sua parte immortale gli si convenisse l'amor divino, nondimeno mentre che in questa membra ella è sommersa, impossibil gli sia che d'un tal'amor puro e Angelico, amar possa già mai. Restagli dunque l'Amor'humano, come a lui (mentre che gli è homo) appropriato. Il qual'amor, non sol biasmo non può recargli, ma gloria e lode gli dà portare: per essere sempre cosa convenevole che ciascheduna cosa operi secondo che la propria sua natura e condition ne ricerca.

Operando adunque l'homo humanamente, viene ad operar secondo quel modo che se gli deve, per essergli le operation ferine biasmevoli, le mere divine impossibili; per fin a tanto, che sciolto da questa carne caduca, in altra Patria a guisa d'Angelo sia di divino e celeste amore infiammato. Non nego già che ne l'amore humano non sia parte di divinità, sì come ne l'homo è parimente parte immortale: ma dico, che un tal'amore humano non è in tutto in quella purezza e chiarezza che farà quando la gravezza de le membra non sia ad alcun'attion nostra d'alcun'impedimento cagione.

De l'Amor dunque humano doviam parlare in questo Libro. Il qual diffiniendo dico, che è un desiderio di possedere con perfetta unione e l'animo bello de la cosa amata. Da la qual

⁷ Viene ripercorsa la trattazione tipologica sull'amicizia del libro precedente.

diffinition chiaramente potiam vedere, che quantunque questo amor'humano non sia di quella perfettione che'l puro divino; nondimeno assai vicini gli si appressa. E acciò che alcun non si maravigli, che io domandi amor, desiderio in caso retto; essendo l'amore e'l desiderio diversi affetti tra loro: è da sapere, che causandosi gli affetti nel nostro appetito, così Concupiscibile come Irascibile, nel modo che nel primo Libro n'ho detto: vien l'amore a causarsi, quando il Concupiscibile, offertosegli innanzi da la virtù cognoscitiva, alcuna cosa buona o bella (che per un medesimo per hora intendo il buono e'l bello), viene a volgersi verso quella, causandosi in esso una certa complacenza verso la cosa stimata buona. La qual complacenza propriamente si chiama Amore. E doppo a quella poi, caso che l'homo spera di conseguir quella tal cosa, vien l'appetito a moversi verso quella, di un movimento spiritale che desiderio si chiama: nel qual movimento sempre si trova, quella complacenza che habbiamo detto chiamarsi amore. Onde se ben questo Amor propriamente è quel primo rivolgimento e complacenza che ho detto, nondimeno se noi considerarem questa tal complacenza in un certo modo fluente, verrà a causarsi il movimento del desiderio; e per questo in un certo modo a desiderio chiamarsi.⁸ Sì come dicano i Geometri, che se bene il punto per se stesso considerato è principio de la linea, e in ogni parte di quella in potenza trovarsi; e per tal causa può in un certo modo linea chiamarsi. E di tal'amore habbiamo da intendere, che parli Platone e tutti i buoni scrittori. Conciosiaché se quando d'Amor si ragiona, e che gli amanti il lor'amore a l'amate s'ingegnan di dimostrare; intendesser di quella prima complacenza, e non del desiderio, non verriano a meritar punto da quelle. Conciosiaché quella tal complacenza è mera naturale, e non libera e voluntaria; e conseguentemente non può né lode, né biasmo, né premio alcun meritare, causandosi la lode, e'l premio da la propria nostra elettione; e non da quel che in nostro poter non è di farsi, o non farsi: come ben dice Dante nel decimottavo Canto del Purgatorio.

È dunque Amor desiderio. Ma di che? Di posseder l'animo bello de la cosa amata. Dico l'animo bello, e non il corpo bello, per distinguer l'amor ferin da l'humano: essendo che quando solamente di possedere e godere il corpo de l'amata desiderassemo, somiglianti a le fiere diventaremo. Desidera dunque il vero amante, di posseder, cioè di render complacenza in un animo bello: conciosiaché altro non vuol dire, che io possegha un animo, sennò che quel tal animo si dispongha in complacenza del mio, nel modo che nel suo il mio è disposto; che meglio no'l posso esprimere. Et è d'avvertire, che quantunque si desideri la possession de

⁸ Il primo dei *Dialoghi d'amore* di Leone Ebreo apre appunto sulla differenza ontologica tra amore e desiderio. Piccolomini, intendendo nobilitare, in contesto didattico, i trasporti amorosi tipici dell'età giovanile, attinge (semplificando brutalmente) di nuovo all'elaborazione stilnovistica e poi petrarchesca sul tema.

l'animo; non è però che la bellezza corporale non sia quella il più de le volte, che come nuntio de la bellezza de l'animo, si commuova quella prima complacenza: la qual non fermando in questo, anzi ne la bellezza de l'animo penetrando, in quella finalmente si acqueta. E maggiormente, perché il più de le volte, secondo'l corso de la natura, debba la bellezza di fuore esser'argomento di quella di dentro. Conciosiaché per esser gli animi nostri quando escan de le mani del loro architetto ugualmente perfetti; ne segue che più o manco belli n'appaian poi, secondo che migliori o peggiori instrumenti da operar ne sortiscano; per esser le parti del corpo instrumenti de l'animo.⁹ La qual regola, molte volte fallir veggiam per più cause, che n'impediscono: come son le influentie celesti, la indisposition de la materia; e più che altro la mala educatione.

È dunque Amore desiderio di posseder l'animo bello. Dico bello; perciò che, quantunque molte volte amiamo alcuni di brutto corpo o brutto animo, questo accade per che tal bruttezza a noi par bellezza. Conciosiaché non solo il senso nostro, ma l'intelletto anchora, per esser sommerso dentro a l'imperfettion de le membra, il più de le volte prende il falso per il vero, e'l brutto per il bello. Il che quantunque accaschi, nondimeno Amor quanto a sé è desiderio di bellezza almeno apparente se non vera. Ho aggiunto poi ne la diffinition de l'amore, con perfetta unione; però che l'unione è l'ultimo fin d'amore, derivando da quella il diletto. E se alcun dicesse (come habbiam detto), ne segue che se l'amore sarà unione, verrà per questo ad esser cambievole, e conseguentemente non differente da l'amicitia.

A questo io risponderai, che io non dico che Amore sia unione, ma desiderio di posseder con unione: il qual desiderio non si ricerca che sia cambievole, ma basta che nel dsiderante si trovi, come di sopra si è detto. Hor qual debbi esser questa perfetta unione, non è difficil cosa a vedere. Però che in altro non consiste, che in una transformation di due animi in uno; quasi che due sieno i corpi e uno lo spirito. Però che gli animi per non haver quantità quanto a sé, si potrien commodamente congiugnersi e penetrarsi, e perfettissimamente unirsi. Dove che i corpi per le lor dimensioni, non è cosa possibile che sì congiuntamente si unischino, che due non si rimanghino. I corpi dunque son quei, che non solo per la loro imperfettione unirsi non possano, ma anchora impediscon che gli animi a voglia lor non congiunghinsi. La qual difficoltà tra gli Spirti celesti non adiviene. I quali non impediti da i corpi, con perfettissimo congiugnimento si uniscano: come ben dimostra Dante ne gli ultimi canti del Paradiso.

⁹ Principio base della medicina galenica e della teoria umorale del carattere, per cui sono le disposizioni corporee a determinare (ma il determinismo, pericoloso in termini di ortodossia religiosa, è attenuato poche righe dopo da Piccolomini stesso) la riuscita dell'anima e le sue facoltà.

Non può dunque l'homo, mentre che gli è homo, congiugner perfettamente l'animo suo con quel de l'amata. E da questa impossibilità nascono i sospiri, i lamenti, le lachrime; e'l languir de gli amanti. I quali quantunque continuamente appresso a l'amate fossero, e quelle abbracciassero, stringessero, e con tutto l'animo contemplassero: nondimeno non potendo per questo legar gli animi perfettamente, per lo impedimento de i corpi che glielo vietano, si dolghano, si lamentano, sospirano, e mai si satiano; desiderando sempre più oltra, e non sapendo che, per essere il desiderio lor di cosa, che essendo impossibile; è forza che sempre mancanti di quel che vogliano, e per questo afflitti si vivino. Ne è dubio alcuno, che se fusse cosa possibile, che quando due amanti insieme si trovano, e che via trovar non sanno da satiar l'ardentissimo desiderio di unir gli animi; se fusse possibil dico, che separandosi i lor'animi da i corpi, quivi restassero; subito, non curando punto de i corpi, insiememente in grandissima perfettion giugnendosi, e totalmente l'uno l'altro penetrandosi, più non dorriensi; come quei, che tutto quel, che desiderano, ottenuto haverieno. E avertite, che quanto io parlo, o son per parlar d'amore; de l'amor vero humano, e conseguentemente honesto, ragiono: però che (com'ho detto) del ferino, e del divino, non accade di ragionare.

Desidera dunque l'amante di posseder l'animo de l'amata con perfetta union: il qual desiderio, perché in tutto adempir non si può; di qui è che gli amanti in continuo travaglio riduce. È a questo s'aggiungne, che per esser gli animi nostri da le caduche membra coperti e nascosti, non può mai l'homo perfettamente securarsi del cambievol'amor de l'amata sua; cioè de la possession de la mente di quella. Però che, se bene il grandissimo Iddio la favella ci ha dato, per instrumento di far palese l'animo l'uno a l'altro: nondimeno la malitia de l'homo ha corrotto l'uso di questo instrumento: non solo non usandolo, per far manifesta la verità del pensiero; ma per il contrario servendosene, in nasconderla più tutta via, adulando, simulando, falsamente promettendo giurando, malignamente persuadendo, ingannando e simili. Per la qual cosa, nissun può esser certo de l'animo di chi si voglia: come ne fan fede gli infiniti inganni, e tradimenti, che tutto'l giorno si fan gli homini l'un a l'altro. E massimamente gli amanti, ingannando le povere Donne (che per lor bontà, come nel sesto Libro ho detto, credule sono), son facili ad essere ingannate e tradite. Il qual vizio e tradimento, quanto sia contra la mera natura de l'homo, tutti coloro cognosceranno i quali quanto ho scritto nel Quinto libro de la virtù de la Verità leggieranno.

Due dunque son le cause, per le quali un amante non può mai compiutamente godere de l'amor suo; il qual godimento non cosiste in altro, che ne la perfetta union de gli animi. L'una è lo impedimento de i corpi, che non lascian congiugnere gli animi; e l'altra è poi la imperfetta securità che può l'huom avere de la mente d'altrui, stando nascosti gli animi

dentro a i corpi, e non lasciando alcun segno per il qual la lor purezza apertissimamente si manifesti.

Cap. 4. Come meglio si possa tra gli Amanti cognoscere,
e goder l'union de gli animi.

TRA gli Angeli su in Cielo è facil cosa a stimare, come ne le cose amate s'unischino, e de la lor'union godino: ma tra gli homini è difficilissima anzi impossibile una vera certezza de l'union de i lor'anima, e un vero godimento di quella. Il che non è in tutto vanamente fatto, e senza ragione. Conciosiaché la vera perfettione e felicità de l'homo non in questa patria caduca, ma in città perpetua e celeste n'è riserbata. Ma lasciando una tale consideratione a i Theologi, e a l'amor humano ritornando dico, che quantunque un amante non possa compiutamente haver certezza de l'animo de l'amata sua, nondimeno a più segni si può conietturare. E fra tutti il manco fallibil'è, che ogni volta che noi vedremo che l'amata nostra, secondo ogni sua operatione, atto, e parola, mostri chiaramente d'esser'habituata ne le virtù, tal che nemicissima del vizio, secondo ogni sua attione, operi virtuosamente; potrem tener per certo che affermando ella a l'amante suo, d'haver unito l'animo seco, non potrà sennò esser cosa verissima. Però che non è verisimile, che una persona in ogni altra parte virtuosa, volesse in questo vizio, che di tutti è peggiore, ogni sua virtù machiare e imbruttire; il qual vizio è quello che è contrario a la virtù de la verità.

Onde felici si possan tener quelli Amanti, i quali amando persona virtuosa, da quella affermando gli sia d'esser ne l'amor cambievolmente ricompensati. Ma ben'è vero che non poco tempo bisogna per riconoscer la virtù de l'amato; la qual cognosciuta fermissima fede può fare de la sincerità e verità de le sue parole. Questo al mio giuditio, è il più vero segno che haver si possa de l'animo de l'amato: e tutti gli altri son pericolosi. Conciosiaché ingannan le parole, li sguardi, lo impallidire, i sospiri, le lachrime, le promesse, i presenti, il tramortir, l'infermarsi e simili altre demonstrationi; tutte possibili ad esser di falso venen ricoperte. Sola la virtù è quella, che difficilmente ne può ingannare; per esser quasi impossibile, che molto tempo tenga ascosta la finta e simulata virtù, che la sua funtion non si scopra. E questo quanto a cognoscere una tal'unione amorosa, di dir mi soviene. Quanto poi al goderla conosciuta che s'habbia, dico, che parimente con quella perfettion goder non si può; con la qual si godenla gli spirti beati in Cielo. Nondimeno io giudico, che se ben non in tutto perfetta, almanco grandissima e incredibil sia la gioia e'l contento, che si gusta nel fruire

una congiuntissima union d'animi, quando per il segno di sopra detto per certa e non finta si crede e si tiene. E per che mentre che le menti nostre son'in queste membra rachiuse è forza che ogni lor'operatione, o interna, o esteriore, con l'aiuto di tai membri si faccia: di qui è che parimente questa union'amorosa bisogna che per qualche parte corporea si gusti, havendo ogni nostra notitia e cognoscimento principio dal senso.

Ma si come una tal'unione è di cose in tutto spirituali e prive di corpo, come son gli animi, così è mestieri che parimente da quelle parti corporee si comprenda e si goda; le quali manco materiali sono; e più de lo spirital si partecipino. E tai son quei due sentimenti che de gli altri più nobili e più degni sono; secondo che ben dice Aristotele ne i suoi Libri piccoli Naturali, e nel suo primo de la Metafisica: dove il vedere e l'odire sopra tutti gli altri sensi esaltò di gran lungi. Veggendo dunque e odendo, può l'homo in qualche parte cognoscere e conietturar la nobiltà de l'animo. E per questo adiviene, che il parlare e'l guardar che tra due amati si faccia, non impedisce mai punto l'honestà de i lor'animi: dove che qual si vogli de gli altri sensi per esser più materiali e indegni, potria tal honestà far minore. Il godimento dunque che possan'haver gli amanti, mentre che homini sono, de l'union de i lor'animi, debba esser, discoprendosi l'una a l'altro con vere e non finte parole, la verità de i lor pensieri: odendo con gran contento il suono e i concetti che le parole soavissime de l'un a l'altro ne portano: e guardandosi ne gli ochij e ne la fronte, donde quasi da un vetro traluce la bellezza de l'animo. E in vero, coloro che l'han provato, possan far certa fede, che gli sguardi de gli amanti, mentre che in un medesimo tempo l'un guarda l'altro, han molto più forza di palesare i segreti del core che a pena le parole stesse non hanno. Il che da un non so che di divino, che tra tutte le parti corporee de l'homo, ne gli ochij è riposto, procede: la qual divinità, non per guardar ogni cosa si scopre e si sveglia, ma solo nel guardar de gli Amanti; e massimamente quando cambievoli son tali sguardi.

Il che non d'altronde nasce, sennò che quel non so che divino, che ne gli ochij è riposto: solo ne l'operationi eccellenti preclare s'adopra: come son gli sguardi de gli amanti preclarissimi e divinissimi sopra tutte l'altre cose, che guardar si debbino. Et io tengo per certo che se per troppo spatio di tempo, come saria per un ottavo o decimo d'hora o manco, si guardasser fisi senza batter le palpebre gli ochij di due veri amanti, gli uni gli altri in uno stesso tempo, si sentiria tal dolcezza, che per fin che gli spirti da la carne non si disciolghino; maggior sentir in questo mondo non si potrebbe. Et ho per cosa ferma, che tal dolcezza comportarsi sì lungo tempo, quanto è un ottavo d'hora, senza intermission non potrebbesi. A la qual dolcezza se si agiugnesse anchora, che tali ochij fusser di quelli che io saprei raccontare, certissimo è, che per assai manco spatio di tempo, sarebbe l'un amante l'altro, come sasso restare.

Conciosiaché si trovin'alcuni ochij (quantunque rari) i quali hanno in sé un fulgor celeste, una vivacità, un vigore, una virtù di sorte che par che si divengha beato, ad un subito sguardo d'essi. Et io fra gli altri ne cognosco un paro, che dove co i lor raggi feriscano, fanno incendio inestinguibile. E ho ferma speranza, che quando io fussi morto, harien quasi forza di suscitarmi.¹⁰

Son dunque gli ochij nobilissima parte de l'homo; e alhora ogni lor nobiltà dimostrano, che nel guardar gli ochij de l'amata s'adoprina. Appresso a questi, le parole son quelle che incredibilmente dilettono; e danno assai parte de la dolcezza che si ha de l'union de gli animi. Con questa condition però, che per le cause dette di sopra, si possa tener per certo che falsità sotto tai parole non si nasconda. E sì come gli sguardi de gli amanti, in due modi ci porghan diletto; in un modo rallegrandoci e illustrandoci co i raggi loro, e ne l'altro facendoci palese il segreto del core; il qual non è dubio che da gli ochij, come da chiaro cristallo, traspare : così anchor le parole in due modi dilettono: l'uno è palesando anchor'esse il profondo de i nostri petti, e l'altro è, percotendo le orecchie nostre con la dolcezza di quel suono che portan seco: e non essendo harmonia così dolce e sì suave nel mondo, che si aguagli a quella de le parole, di quelle persone che meritamente amiamo. Verò è che si come per altre cause, la dolcezza che si gusta da le parole de gli amanti, non aguaglia quella, che si fruisce da li sguardi di quelli; in questo anchora è inferiore l'harmonia de le parole, a la divinità di quei raggi; che non si può tra due amanti in uno stesso tempo goder cambievolmente cotal dolcezza; anzi e forza se si vogliono intendere, che parlano l'uno l'altro si taccia. Dove che ne li sguardi, accade che ambidue gli amanti in un medesimo tempo, si bevan per gli ochij l'anima l'un de l'altro.

Concluder dunque potiamo, che per due vie possan gli amanti goder le possessioni de gli animi de l'amate loro. L'una è con gli ochij, minutamente le belle parti del corpo guardando, da la qual bellezza, lo intelletto poi, argomenti e concluda la bellezza de l'animo: e particolarmente mirando ne gli ochij de l'amata; da i quali (com'ho detto) palesandosi il segreto de la mente, viene a farcisi goder l'union de gli animi. L'altra via è poi, per il mezo de la dolcezza de le parole; le quali non solo per quella lor soavità ne contentano, ma anchor per la verità che gli han seco, ne fan parimente, quantunque con più pericolo, cognoscer la detta unione. E ho detto con più pericolo, però che manco fallaci nuntij de l'anima sono gli ochij, che le parole non saran mai. Come ben san coloro, che per la lor buona sorte tal felice stato han provato. Et è d'advertire, che quantunque io habbia detto, che due sono i mezi da far godere la dolcissima unin de gli animi de gli amanti; cioè il vedere e l'odire: nondimeno, da

¹⁰ L'elogio degli occhi della dedicataria, oltre ad onorare un *topos* della lirica amorosa, conclude opportunamente la digressione stilnovistica sugli sguardi e sul loro potere conoscitivo e purificante.

queste due vie ne nasce la terza, molto più perfetta d quelle, et è la contemplatione, che secondo le menti nostre facciam di tal'unione, subito che per il nuntio de l'odito e del veduto, ella parimente svegliata, una tal felicità contempla e considera. Si come ben dice Platone: il qual per tre vie afferma, che si fruisce la bellezza de l'amato, per l'odire, per il vedere, e per la mente istessa celeste e divina; la qual mentre che è di questo manto corporeo vestita, senza l'aiuto de i sensi, cognoscere alcuna cosa non puote.

Questa dunque unione amorosa è quella che facendo perfetto l'amor de l'uno e de l'altro amante, viene parimente (manifestandosi nel modo che io v'ho detto) a far lor gustare beatitudin molto superiore a tutte l'altre dolcezze mortali. Né debbiam credere, che mai perfetto sia l'amor de l'un amante o de l'altro, per fin che ambi due con le lor menti non si congiungano e si uniscan di sorte, che non sien più quei che erano; ma habbin di due composte un terzo, molto più perfetto, che essi divisamente non eran prima: di maniera che non più uno o due, ma e uno e due si possan con verità domandare, senza far fallo in grammatica, dicendo tu amate, e voi ami. La qual unione quanto in tutte le cose sia miraculosa e possente, non solo ne le cose voluntarie, ma naturali, si può considerare dal 24. Problema de l'Aristotele, ne la decimanona particola;¹¹ e per molte esperienze sensate che ogni hor si veghano. De la qual'unione amorosa se 10 mille anni durasse di scrivere e dichiarare, quanto soave, quanto perfetta, divina, e celeste la sia, non potrei per questo far sì, che coloro che non la provino a bastanza m'intendino, o credin mai: essendo tutte le cose eccellentissime e più che mortali, difficil a immaginarsi, se prima non si cognoscano. Laonde lasciando a quelli amanti stessi che in tal beatitudin si trovano, considerar questa cosa, a quel che segue rivolgeromi.

[...]

¹¹ Nell'edizione critica Ross la questione 24. tratta dell'acqua calda delle sorgenti termiali. Non è facile comprendere a quale altra si riferisca Piccolomini.

DECIMO

DE LA INSTITUTIONE DE LA

vita de l'huomo nato Nobile, e in Città libera.

Composta principalmente per la instruttione, del Nobilissimo

fanciullo ALESSANDRO Colombini,

figlio de la bellissima Mad. LAUDOMIA Forteguerra.

Al medesimo ALESSANDRO.

LIBRO DECIMO.

Cap. 1. Come Prohemi del Decimo Libro.

E de l'età atta a tor Consorte.¹

CON questa institutione, che io fo de gli anni vostri (Alessandro nobilissimo), già mi veggio arrivato a l'anno trigesimo de l'età vostra. Nel qual tempo, havendo voi già da'l decimottavo anno incominciando apparate prima le scienze morali, e quindi le naturali, e le divine in qualche parte gustate (quantunque così le naturali come le divine habbiam da esser da voi, con più diligenza, in quel tempo che segue, anzi per fin che duri la vita, apparate), tempo convenevol mi par'homai che voi, insieme a l'obbligo de la natura, a la successione de le proprie sustanze, al mantenimento de la nobiltà de la casa vostra, e finalmente a la conservatione de la propria Repub. volgendo l'animo, cominciate a pensare a le vostre nozze. Per le quali congiugner con voler di Dio vi possiate con persona da cui quella felicità vi adivengha, che da virtuosa e offitiosa consorte, da la production felice de i figli, da la education prudente di quelli, e da la conservatione honorata de le sustanze, suol ne la casa de l'homo felice apportarsi. E maggiormente, perché, quantunque la compagnia del maschio e de la femina non sol ne la spetie humana, ma negli altri animali medesimamente, sia per intention di natura ordinato: la quale in quelle spetie, dove alcun'individuo immortal non può farsi, quasi di tal mortalità fatta pietosa, la immortalità de la spetie per via di successione per manco mal ne concede: nondimeno, perche la spetie de l'homo,

¹ L'esposizione sul matrimonio e la vita di famiglia è tratta prevalentemente dal Libro VII della *Politica* aristotelica, in particolare dai capitoli 16-17, già utilizzati per trattare della cura dei neonati nel secondo paragrafo del Secondo libro di questa *Institutione*.

non sol per la propagation de i figli, sì come ne gli altri animali, ma anchor per più altre cagioni la compagnia de la donna conviensi. La quale, oltre la causa di rendere il tributo a la natura, secondo che le siamo obligati, per questo anchor'in compagnia riceviamo; acciò che l'un l'altro, in molti commodi che n'occorrano, soccorra e aiuti.

Però che per esser l'homo e la donna parti che compongano un tutto de la casa, sì come in ogni cosa adiviene, che alcuna cosa può fare una parte, che l'altra non puote: così in quel tutto, che di marito e moglie è composto, molte cose a l'un di loro appartenghano, che a l'altro non fanno. Tal che a guisa che l'una mano l'altra occorrendo soccorre: così l'homo e la donna in matrimonio congiunti, si debbano insieme soccorrer ne i lor bisogni. Senza che da tal compagnia, vien così l'homo come la donna, a provedersi di sussidio per quel tempo, che da la gravezza de gli anni assaliti, d'esser sostenuti e nodriti han mestieri. Il qual sostenimento a nissun più si conviene che a i proprij figli, i quali havendo da i lor genitori non solo l'essere, ma'l ben'essere per il nutrimento e institution ricevute, ragionevol'è che per natural gratitudine, con degna ricompensa a i lor genitori, poi che per l'età deboli e stanchi saran venuti, habbino l'occhio la notte e'l giorno.

Questi e simili altri commodi e giovamenti ne porta seco la compagnia de l'homo e de la donna; oltre quelli che communi con gli altri animali ne suol dare. Oltre che sendo le città (come ne i precedenti Libri habbiam detto) composte di vici, cioè di radunamenti di case, e i vici similmente di case composti, è necessario che per il mantenimento e crescimento de le città le case parimente augumentino. Il qual'augmento far non si può senza la compagnia de l'homo e de la donna, come membra principali de la lor casa.

Concludendo dunque dico che per util de la Repub. e per giovamento e sostenimento di se stesso, e finalmente per obligho de la natura, l'homo è tenuto al dovuto tempo di tor consorte. Il qual dovuto tempo, anchor che molti diversamente determinino, nondimeno io giudico che l'anno trigesimo sia convenevole: avengha dio che Aristotele il trigesimo quinto gli attribuisca,² il qual tempo mi par'alquanto troppo oltre: non per che l'età de gli huomini non sia stata e sia per esser sempre naturalmente una medesima, ma per altri rispetti che non convenghan col viver d'oggi, che forse con quel de i tempi d'Aristotel, ne convenivano; di che non accade al presente trattato de l'Iconomica di ragionare. Determinando adunque chel trigesimo anno sia atto a ciò, sì per esser tale, che i figli che nasceranno potran viver tanto oltre, vivendol'padre, che in età matura atta a reggersi per se stessa verranno: e sì anchora, per non esser tal tempo sì debole e sì imperfetto, che i figli, che ne nascano non possin la lor dovuta robustezza ottenere e habbin da conoscere il padre sì vicino a lor'in età, che ciò faccia manco la reverenza, che portar gli debbano: concludo per tai ragioni, che

² In realtà il trentasettesimo, secondo le edizioni critiche moderne.

essendo voi Alessandro (secondo che io presuppongho l'età vostra di man'in mano) a questo trigesimo anno arrivato (non volendo legarvi nel sacerdotio: de la qual materia non parlo per esser Theologica e non civile), con nobil consorte ugual'a voi, col voler di Dio, felicemente vi congiugate.

Onde dovendo voi per tal congiungimento farvi già capo di famiglia, convenevol cosa è che havendovi io fin'à questo tempo instituito in ogni vostra operatione, parimente in quanto al reggimento de la casa, che Iconomica si domanda in questo Libro, con quella diligenza che più posso v'instituisca. E acciò che più perfetta sia tal'institutione, non sol de gli offitij del capo di famiglia, ma anchor de la Consorte, de i figli de i servi, e in somma d'ogni altra parte de la famiglia ragionarò, che se ben'io in questo Libro, non debbo instituir'altri che voi: nondimeno narrandovi io gli offitij de la Consorte e de i figli vostri, molto meglio del vostro poi ragionando, m'intendarete, e frutto haverete, essendo gli offitij de l'uno, con quei de l'altro colligati e congiunti. Senza che quei consigli che io a saggia Consorte m'ingegnerò d'assignare, voi medesimo ad essa raccontar ne potrete, dovendo dependere la vostra felicità da l'operation parimente di lei, e de i figli, che da quella haverete. Dico adunque al fatto venendo, che sì come in una casa è la somiglianza di tre governi civili, Regno, Ottimati e Despotico (sì come ne i precedenti Libri habbiam detto), per consistere una famiglia, e voliam dir'una casa di tre membri essenziali, e un'esterno ma necessario; che sono gli essenziali, il marito, la consorte e i lor figli, e l'esterno la possession non sol di cose animate, ma de le sustanze anchora, le quali al mantenimento de la vita bisognano: cos'io medesimamente, secondo questo ordine incominciando, in prima de l'election de la consorte ragionarovi.

Cap. 2. De l'election de la consorte,
e s'ella può amare altro amante che'l suo marito.

COGNOSCO manifestamente che la maggior parte di coloro che leggeranno questi miei Libri, quanto a questa parte de l'election de la consorte verranno, terran per certo che io giudichi che altra donna elegger per moglie non si convenga, che quella stessa, la quale, ho io già concesso nel precedente Libro, che amar si debbi. Conciosiaché dovendosi amar la consorte con tutto l'animo, e havendo io già concluso, che non si possa amar più persone in un

medesimo tempo: par che ne segua per forza che una medesima donna debbi esser'amata e consorte. La qual cosa io nondimeno non affermo.³

E per che meglio tal materia intendiate, dovete sapere che alcune humane operationi sono contrarie a l'amare, e alcune simili, e altre finalmente comuni, a le quali amando e odiando ci potiam accostare. Contrarie operationi a l'amare, son quelle che rispetto ad un medesimo oggetto e secondo una medesima cagione a l'amare istesso s'oppongano: come sarebbe, rispetto ad uno stesso oggetto, amand'io e non amando una medesima persona. Il che impossibil sarebbe, per esser tali operationi contrarie tra loro, per le cagion che di sopra vi ho detto, quando del non poter'amar più d'una vi ragionai. Queste dunque e simili son'operation contrarie a l'amare: secondo le quali mai non sia vero, che io di pari, e ad un fin medesimo, ami insieme altra donna, che una. Ma che io ami secondo diversi fini e rispetti, più persone che una in questo non sol non è cosa impossibile, ma è anchor convenevole. Come per essemplio, se amand'io una donna, servirò e amarò parimente alcun Principe; non per questo farò io pregiudizio a l'amata donna. Perche tai maniere di benevolenza han nomi e forme diverse: chiamandosi l'un amore e l'altro più tosto charità e riverenza ch'amore.

E che sia'l vero, chi amo più e più transmutossi ne la cosa amata, che M. Francesco Petrarca: tutta via, uno stesso suo core non men reverì il suo Signor Colonna, che gli ardesse per Laura. E più vi v'ho dire, che l'amata donna non sol doler si debba: anzi sommamente goder, che l'amante suo non manchi di tutti quelli virtuosissimi offitij che ad homo vero civil'appartenghasi, come saria l'osservanza de l'amicitia, de la Rep., de la famiglia, de i benefattori, de le scientie, de gli honori, e insomma di ogni altra operatione, che a la sua virtù, e felicità s'appartengha. Le quali osservantie, rendendolo ogni giorno più virtuoso e più degno, parimente per questo, più amabile e più caro a la sua donna debba apparire.

Essendo dunque questo verissimo dico, che parimente l'affetto e la benevolenza che a la consorte e a i figli si porta, secondo diversi fini e rispetti si dee stimare da quella che a la donna amata portiamo: essendo differentissimi, e dissimiglianti gli oggetti e le cagioni, che in tali affetti concorranno: i quali più tosto charità filiali, e matrimoniali, che Amore si den chiamare. Essendo dunque cotai benevolenze diverse tra loro, non è maraviglia se in un medesimo tempo comportare insieme si possano; senza che l'una faccia l'altra minore: potendo ciaschedun secondo il suo grado in somma eccellentia arrivare. E se ben veggiamo che la maggior parte de le consorti, quando cognoschino i lor mariti amare altra donna di tal cosa s'attristano: questo d'altronde non procede, sennò per che le si pensano che non secondo che si conviene amino i lor mariti le amate loro,

³ Sulla scorta delle teorie amorose del platonismo e poi dello Stilnovo, Piccolomini distingue nettamente il *servitium amoris* legato all'amore perfetto, fonte di elevazione spirituale, dal matrimonio, che deve ispirarsi ai criteri della buona amministrazione dei beni e del nome della famiglia.

amando sol la bellezza, cioè la virtù di quelle: anzi dubitano, che fuor de l'honesto amor trappassando eglin non faccin parte a quelle, di quanto per legge si convien loro. E così da l'altra parte le amate donne alcuna volta si turbano, che i lor'amanti prendin consorte: temendo che quella sorte d'amore e di union d'animi che lor proprio debba essere, a le lor consorti non domino.

Onde se per possibile o per impossibile occorresse mai, che le consorti si securasseno de l'honesto amor de i lor mariti, e l'amate de la possession de l'animo d'essi, nissuna querela e gelosia nascerebbe mai tra le consorti e l'amate, rimanendo ciascheduna con quel che le viene: per esser' i fini e le cause, e le qualità de le lor benevolenze (com'ho detto), differenti e diverse. E se pur secure di questo non s'acquetassero, fuor del dovere e senza ragion si dorrebbero: come poniam caso saria, se l'amata si dolesse che l'amante amasse il patre o i figli o simili; essendo queste benevolentie di diverse spetie tra loro. Molte altre ragioni potrei dire intorno a questo, le quali sentij già allegare al nobilissimo M. Marcantonio Piccolomini, altrimenti il Sodo Intronato, sostenendo egli questa parte contra la immortal M. Frasia Venturi.

Concluder dunque potiamo, che non solo non è necessario che noi debbiam tor per moglie l'amata donna, anzi è cosa convenevole che non si tolga. Conciosiaché ad altro fine, e da miglior legge, impostoci sia l'amare, che non si ordinaron le nostre noze. Venendo dunque a l'election de la consorte (Alessandro nobilissimo) dico, che secondo Aristotele si sententia d'Hesiodo, primamente dovete eleggiere per consorte una giovine di tenera età: acciò che voi più agevolmente possiate instruir la secondo i costumi che a honorata consorte si debbano, e che a i vostri somiglianti si rendino. Il che s'ella fusse molto matura, difficilmente potreste fare: per esser sempre difficil cosa rimuovere quelle cose che per lunga consuetudine assuefatte già sono, oltra che la per tenerezza de l'età sua, rendendola più pura e sincera e di nissun vitio molto cupamente machiata, facil cosa fia poi, che voi tutti quelli habiti le imprimiate, che più ragionevoli vi parranno. Dove che s'ella per l'età havesse qualche mal'habito appreso, prima vi bisognaria quello estirpare, che altro habito buono innestarvi. Senza che cotal giovinezza a questo anchor gioverà, che avanzandola voi ne l'età, più rispettosa e più riverente vi sarà sempre. Il che non è di poco momento, dovendo l'homo essere il temon di tutta la casa. Ma per questo non voglio io però ch'ella sia così giovine; che non solo nel concepire, ma ne le fatighe de la gravidezza e del parto sia così tenera e debole, che qualche imperfettion ne derivi a quei figli che ne nascessero. Senza che non è anchor bene, chel marito avanzi in età tanto la moglie, che quasi parendole padre, habbia d'haver'in odio quella vechiezza e disparità d'anni: la qual disparità ne fa parimente dispari gli animi.

Debba dunque esser la giovine, che marito ha da torre, in età de gli anni diciotto a i vintidue, o al più a i vinticinque, essendo tal'età attissima a la generatione, e education de i figliuoli:⁴ e assai bastante a la disparità de gli anni tra'l marito e la sua consorte. Appresso a questo, dovete, Alessandro, elegger per vostra consorte donna nobile ugal'a voi, però che (com'ho detto nel libro Sesto) è grandemente importante la nobiltà de la donna, a la succession de la nobiltà de i figliuoli. Essendo falsissima l'opinion di coloro che credano, che pur chel padre sia nobile, de la madre non importi poi: seguendo i figli la fameglia del padre. La falsità de la qual'opinion ben conoscano i Signor Venetiani, appresso de i quali è quasi cosa impossibile, che altra donna prendin mai che i lor nobili non sia nata, chi si voglia. Et in vero è ben fatto: però che quantunque i figli, quanto al nome seguin la famiglia del padre, nondimeno quanto a i fatti e costumi, seguendo spessissime volte la madre, da principio a la corruttion de l'antiqua nobiltà loro. Non debba dunque alcuno prender consorte manco nobile, che gli si sia; né parimente di maggior grado: come seria che un nobil Gentilhomo, qual sete voi, prendesse per qualche sorte qualche qualche figlia di Principe o di Marchese o simili. Però che il più de le volte tra tai consorti non è mai pace, per l'arroganza e ardire che vuol'haver sempre la donna sopra il marito. Il che è proprio venen de la casa, la qual principalmente da'l voler del padre de la fameglia depende, com'odirete.

Oltra l'esser nata nobile, ugal'a voi, Alessandro, la moglie vostra, voglio anchora, che di padre e madre di honorata fama sia nata al mondo. Conciosiaché poco importaria la nobiltà del sangue, se la principal parte, che è quella de i costumi, non ci apparisse. Essendo che di radissime volte aviene, che di padre e madre infami e poco honorati, si cognoschin figli, che uguali o peggio non sien di quelli. Il che non d'altronde nasce, sennò che molto più (quanto a la virtù e buon costumi) importa la educatione, chel nascer istesso non fa.

Da la qual'educatione, o buona o cattiva, procede o la infame o l'honorata vita de l'homo. Onde bisognaria che una fanciulla fusse ben da tutti i cieli inclinata a ben fare, o per dir meglio sforzata, a voler ch'ella volendo i suoi genitori poco honesta vita tenere, non cercasse loro di assomigliarsi. E massimamente in quelle bruttezze che da i piacer' corporei dependano, e principalmente venerei. I quai piaceri, più che altro affetto, son ne i gioveni potentissimi, sì come a longo ne i precedenti libri habbiam detto. Guardar dunque dovete bene, e con ogni ingegno haver l'oghio, che quella giovine, che in consorte dovete torre, sia non sol nata nobile, ma sia sopra tutto ben ne la sua casa educata; e con gran modestia e honestà e timor di Dio allevata. Di che non poco argomento ne possan dare, l'altre sorelle sue, che prima maritate già sieno.

⁴ L'età indicata da Aristotele è diciotto anni.

Oltra di questo, non è fuor di proposito che doviatè avertire ch'ella se ben non è sopra tutte l'altre bellissima (il che rade volte adiviene), non di meno più che mezanamente bella chiamar si possa, e di persona alta e ben fatta. Però che dovendo di lei nascer i vostri figli, molto più doviam credere, che belli, validi, informati e ben fatti nasceran d'una tale, che non farieno di qualche donna troppo piccola, snervata, e manca de la persona. Oltra che la bellezza dl corpo, habbiam detto, che naturalmente (se impedimento non adiviene) grandissimo argomento è de la bellezza de l'animo. Qual voglia esser poi minutamente la bellezza corporal d'una donna, non è questo il luogo, né il tempo di ragionare. Dirò ben, che quando ben fusse il luogo, a voi nondimen bisognaria raccontarlo.

Essendo che se io dicesse mille anni, non potria arrivar con lo stile a quel che la Natura, e Dio grandissimo appresso; ne la virtuosissima vostra madre Madonna LAUDOMIA ha riposto. Ella è veramente tale, che come lei debban'esser fatte quelle donne che belle chiamar si debbino. E qualunque donna, in qual si voglia parte, non è prodotta simil'a lei, in quella tal parte esser bella non potrà mai. A lei dunque (Alessandro) vi rivolgete. E pigliando essemplio da essa, non potrete sennò elegger donna compiutamente perfetta, essendo la divina vostra madre donna bellissima, e di bellissima e virtuosissima madre nata, e prudentissimamente allevata e nodrita: di costumi ornatissima, di persona alta e ben fatta, e di divina maiestà piena; dolcissima e vezzosissima in vista; honestissima in ogni attione e parola: piena di modestia, di gratia, di gentilezza, di gravità, e per concludere in tre parole, tutta divina, tutta celeste, tutta immortale. A cui simile, se la buona fortuna vostra vi concedesse una moglie, mai non nacque, né fia per nascere homo di voi più felice. E questo basti, quanto a l'election de la consorte che tor dovete.

Cap. 5. De l'offitio de la madre di famiglia verso i figliuoli.⁵

HAVENDO io nel secondo Libro già detto che in due maniere può la natura porger favore a coloro che nascer debbano: prima con la convenientissima dispositione de i felici lumi del Cielo, ne l'ora o del conceputo, o del nato fanciullo, e di poi ne la dispositione de la materia: da la qual dispositione non si potria mai dire quanto la nobiltà de le parti del corpo dependi, e consequentemente la nobiltà de l'animo, il qual per il più, trovando ben disposti instrumenti, per quelli opera rettamente: essendo dunque questo verissimo, io quanto a la disposition celeste non pensarò di difendermi. Prima per esser cosa incerta l'ora futura del concepire: e di poi perché se ben fusse certa, difficilissima cosa è di conoscere qual'è punto debbi

⁵ Come per il capitolo precedente, anche qui Piccolomini attinge al sedicesimo e diciassettesimo capitolo del Settimo libro della *Politica* di Aristotele.

essere, e quando si felicissima dispositione, e compartimento de i lumi del cielo; come ne i precedenti Libri de l'Astrologia parlando ho provato.

Lasciando dunque questo primo favor che può far la natura ne l'arbitrio di quella, a l'altra venendo, dico che venuta ch'ella è la novella sposa a casa del suo marito, dovendo haver l'ochio a la futura generation' de i figliuoli, debba non otiosamente, ma con alcune essercitationi non impigrirsi ne l'otio. Le quali essercitationi non violente ma temperate esser debban: però che per il temperato essercitio venghan gli spiriti ad escitarsi; i quali per il violento soffocarebboni e di soverchio esalando consumarebboni. E non mancan'alcuni che per questa istessa ragione vogliano che la stagion de l'inverno sia più atta a concipere validamente che l'estate non sarà mai: però che per il freddo che ne soprasta, restringendosi i pori, e concentrandosi il calor naturale, fa che la virtù generativa in sé congregata più forte diviene. Moltre altre avvertenze ne danno i Fisici, per l'election de l'hora, e disposition del luogho del concepire. Come saria che i venti Boreali, maggior giovamento in tal concettion n'apportano, che gli Australi. E a questo aggiungan'esser di grande importanza, che la madre che de' concepire habbia sempre felici imaginationi; levando la mente da ogni brutto pensiero, e immaginando qualche cosa eccellente: per esser di gran forza la imaginatione in molte cose che appaion miracolose. Come mi ricordo haver letto in alcuni scritti de l'Escellentissimo Pomponaccio; ne i quali reduce i miracoli a la forza de la natura.⁶ Questi e molti altri remedij e consigli n'assegnano i Fisici, a la cui diligenza tal cosa rimetto per non stimargli io di poco momento. Conceputo che la donna harà poi, molto maggior che prima debba esser la sua diligenza per la ottima disposition del concepto. E questo non solo rispetto a i cibi di cui si nutrisca, per esser quei medesimi de i quali la già concepata creatura si pasce: ma anchora rispetto a l'essercitation' moderate e belle imaginationi, che ne la donna gravida trovar si debbano. Avvertendo di non star mai con travaglio e fastidio, in che i lor mariti possan giovarne assai, ingegnandosi di tener la consorte allegra e contenta più che lor possino.

Tra le quali avvertenze, quella del non impigrirsi ne l'otio è importantissima. Però che havendo le donne in sé mancanza di caldo, e copia d'humido grosso indigesto, han di mestieri di qualche moderato movimento, chel caldo escitandosi porgha occasione al digerimento, e sottigliezza di quella grossezza de l'humido. E parimente non debban di cibo troppo tenace nodrirsi; acciò che in un subito digerendosi, non si converta totalmente in favor de la madre, e bisognoso il conceputo ne resti. La essercitation dunque corporale de la madre è utile al figlio chell'ha nel ventre. Ma

⁶ Un altro rapido, ma significativo accenno a un nome controverso, il Pomponazzi le cui opere erano state condannate vent'anni prima della *Institutione*, con la richiesta da parte della Santa Sede di una ritrattazione che non arrivò mai. Per Piccolomini egli rappresenta evidentemente quella scuola padovana che nel rapporto tra anatomia vesaliana e filosofia aristotelica stava trovando una propria cifra fortemente connotata, per quanto riguarda la dottrina dell'anima, in senso materialistico. Anche questo richiamo verrà espunto nella seconda redazione dell'*Institutione*.

altrettanto è dannosa la inquiete de l'animo; il che qual sempre in continua tranquillità debba in tal tempo posarsi. Però che i continui pensieri, e massimamente molesti a non piccol'infirmità, così de l'animo, come del corpo, i concepiti fanciulli conducano. Ma tai cose più a i medici si appartien consigliare, che a me in questo Libro trattare, dove più a i costumi e a le virtù de l'homo ho'l pensiero che a la cura e giovamento del corpo.

Laonde lasciando questo, dico che venuto in luce che per voler di Dio sarà'l fanciullo, la madre sua doverà considerare, che per alcuni pochi anni a sé sola toccherà la cura di quello, per fin che a gli anni non sia venuto dove la institutione al padre non men che a la madre appartien. Ma hor m'accorgo che intorno a la cura de i figli, io son'in quella parte arrivato; ne la qual parte incominciai a instituirvi nel principio del secondo Libro, quando la vostra institutione a l'honorata vostra madre, fin da'l primo giorno del nascer vostro, scrivendo, mostrai. Tutto dunque superfluo sarebbe quello che in tal materia trattasse: non essendo io per dir'altro che per la institution de i figli vostri, che tutto quel che per la institution di voi nel detto libro e ne gli altri seguenti ho trattato. Presupponendo io dunque, che il primo e secondo Libro di questa opera (quantunque a la vostra madre honestissima gli scrivesse, per non depender da voi stesso la institution di quei primi anni; anzi da lei) debbino nondimeno da le man di lei, ne le vostre col tempo venire, lascio in poter vostro, che quelli stessi libri, che per vostra institution ho composti, voi parimente per l'institution de i figli vostri in quelli stessi primi anni a la vostra consorte doniate: dove ella imparar possa tutto quel che a virtuosissima madre appartien di fare inverso i lor figli, da i primi giorni de le lor fasce. Ne i quai libri son certo che, se con diligenza gli legge, cognoscer potrà benissimo che da'l primo di che son nati i figliuoli debba ogni saggia madre, quantunque a convenevol nutrice per qualche mese o anno gli assegni; nondimeno non gli lasciando per questo di casa uscire, esser hor quasi una seconda nutrice usando ogni diligenza, che non sol ne la cura del corpo, ma de l'animo parimente, si cominci da le prime fascie a tener l'ochio a i figliuoli. I quali, se ben per anchora l'intelletto vigorato non hanno: nondimeno importantissimo fondamento fano i ben culti semi de le virtù e buon costumi, che se non per persuasione, almen per essemplij e cose sensate, o con favole, o historie, o simil'altre avvertenze, si possano in lor collocare. E sopra tutto il seme del timor di Dio, ad ogni altro prevengha. Il qual timor dovendo essere il temone de la nostra vita, fa di mestieri che per tempo in tutti quei modi che far si può, e che a la lor età ne convenghano, si faccia in lor radicare: empiendogli in un medesimo tempo la bocca del latte, e l'orechie di questa parola Iddio, parola fruttuosissima, e potentissima. Da la qual non è dubio, che se ben poi sarà coltivata, germoglierà frutti che la somma felicità ne daranno. Questi e simili avvertimenti e consigli, a bastanza in quel libro secondo che ho detto ritrovarete; e a quei rimettendovi, una cosa sola vi aggiungo, la qual'in quel luogo doppo'l fatto non accadeva. Et è che nato che ad un madre è il

suo figliuolo, dovendo quello per la sua salute a l'acque generative del sacro fonte de la charità divina mandare; alcuna virtuosa e di Dio timorata persona a far testimonianza e promessa de la sua fede elegger le s'appartiene. La qual persona, sì come al fonte del Battesimo il sostiene, così ne gli anni che venghano possa, sappia, e voglia con esortationi, avvertimenti e utilissime persuasioni, al ben fare instruirlo di tempo in tempo. E fin qui mi basti d'haver trattato de l'offitio de la madre de la famiglia verso i figliuoli.

Cap. 7. De l'offitio del Padre di famiglia verso la sua Consorte.

Si COME di sopra habbiam detto che la donna prudente non solo innanzi che i figli suoi concepisca, ma anchor' in quel tempo che nel ventre gli porta, debba con ogni sforzo ingegnarsi di vivere allegra e lontana da ogni travaglio e movimento turbulento di mente, in tranquillità di pensieri: così parimente dico hora, che il suo marito, acciò ch'ella lo possa fare, si dee guardare in tai tempi di darle travagli o fastidij. Tal che se ben gli occorresse cagion di riprenderla, nondimeno se di tal riprension conoscerà, che grandemente ella sia per turbarsi, riserbarassi a far ciò, doppo che havendo ella partorito al nato figlio danno non seguiranne. La cura del quale, quantunque per fino che alli quatro o cinque anni spetialmente tochi a la madre, nondimeno egli alcuna volta a la nutrice e a la consorte ricordi, che con diligenza ciascheduna di loro verso di quello faccia l'offitio suo; ricordandone il timor di Dio, e la religion de la nostra divina leggie, sopra ogni cosa.

E parimente cominciando il fanciullo snodando la lingua a scioglier già la favella, egli ad hor ad hor'avvertisca se qualche roza parola, o accento, o pronuntia da la nutrice apparasse. Il che trovando con ogni arte cerchi di levarlo da tal barbarie, per havere ad esser la ben presa natia favella, grand'ornamento a la virtù sua. Arrivato il fanciullo al quinto anno, alhor' il padre, alquanto più che prima, cura prendendone cominci a dar'ordine ch'egli al camin de le virtù e de i buon costumi e insiememente de le lettere si indirizi: ordinandogli un precettore e non per questo liberando la madre, ch'ella parimente fino al decimo anno, in molti costumi e gesti, e simili altre creanze, cura non n'habbia havere.

Ma che vo io (Alessandro amatissimo) tai cose contando? Se io so a quella stessa materia arrivato, de la qual' a longo nel secondo Libro di questa operetta trattai. Il qual libro insieme con il primo, a la bellissima vostra madre Mad. LAUDOMIA indirizai per l'institutione de i vostri primi dieci anni. La qual'institutione a voi così piccolo indirizar non potevo; i cui primi dieci anni da l'honorata

vostra madre, e vostro padre, e non da voi stesso dependano. Voi dunque leggendo il detto secondo Libro (il qual credo certo, che da la vostra madre haverete) potrete quel medesimo, che io per instituir voi ragionai, voi altresì a l'institution de i figli vostri benissimo accommodare. Ove a bastanza troverete tutto quel che si ricerca per institution d'un fanciullo fin che gli arrivi al decim'anno. Per gli anni poi che seguano, voi parimente tutte quelle cose, che io ne i precedenti libri, che al secondo seguan di man'in mano, a voi stesso per instituirvi ho composti, potrete per util de i figli vostri a la loro institution transferire. Per la qual cosa, per più non replicarvi le già dette cose, a i detti libri rimettendomi, non dirò altro de l'offitio de i padri verso de i figli loro: et a quel che far debbano rispetto al resto de la lor casa rivolgerommi.

[...]

Cap 10. Conclusione, & epilogo del libro decimo,
dove si propone quel che ha da seguire.

Conosco veramente (Alessandro amatissimo) che tutti coloro, che separatamente questo libro Decimo leggeranno, molte cose in esso quanto appartiene all'Iconomica desideraranno, parendo loro, che intorno all'uffitio così del padre, come della madre della fameglia verso i lor figliuoli nell'istitutione di quella, molte, e molte altre cose, dir si potessero, che quivi non si trovano, e similmente ancora intorno alla liberalità e magnificenza giudicaranno che molto più lungamente trattar si dovea, determinando delle spese, che vivendo secondo l'occasione che n'avvengano si debbano fare. Et oltre ciò, si maravigliaranno che de gli uffitij de' figliuoli verso i loro padri e madri, non sol mentre che fanciulli sono, ma ancor poscia che i lor genitori in vecchiezza saranno, et di sussidio bisogno haveranno, io poche parole a pena non habbia fatto.

Queste, et simili dubitationi, et maraviglie, conosco dico che in coloro accaderanno, i quali leggeranno questo libro separatamente da gli altri che ne precedano.⁷ Per la qual cosa non è mal fatto con una parola avvertire questi tali, che io non ho dell'Iconomica separatamente trattato, ma insieme con i precedenti libri questo decimo congiungendo, in questo ho mostrato tutto quel dell'Iconomica, che senza replicar quel che prima era detto occorreva di dire. Et se alcun dicesse, che i precedenti libri dell'Etica, e non Iconomica trattar dovevano, dico, che essendo il mio intendimento instituir voi Alessandro secondo l'ordine de i vostri anni di mano in mano, fu forza

⁷ Piccolomini ribadisce che i contenuti dell'economica aristotelica attenenti la famiglia (provenienti per lo più dal Settimo libro della *Politica*) sono già stati trattati nei libri precedenti, soprattutto nel Secondo, e non vengono quindi ribaditi nel Decimo libro, la cui funzione è quindi più architettonica che di contenuto.

che prima che io venisse a trattar della prima parte delle Morali, che nel quarto libro incomincia, trattasse di quelle cose che per instituirvi fino a quel tempo, che alla detta prima parte delle Morali, vi si aspettava applicarvi, necessarissime giudicavo. Per la qual cosa, tutte quelle cose che ne i precedenti libri ho trattato per instituir voi, parimente son necessarie all'institution di tutti i figliuoli, che a voi ugualmente siano nati. Laonde se io in questo libro l'uffitio de' figliuoli verso le madri et padri loro et l'uffitio ancor de' Genitori verso di quelli, havessi trattato, forza mi saria stato di replicar tutto quello che per instituir voi già detto ne haveva. Et a quel, che dicano delle spese et operationi liberali, magnifiche, che all'huomo felice avvengano, rispondo finalmente che nel quinto libro a bastanza di tal caso ho parlato. Et in somma dico, che da tutti questi dieci libri, si può insieme racorre tutto quello che la prima e seconda parte delle Morali, cioè Etica, et Iconomica, ne appartenga. Per la qual cosa, niente altro restandomi che la terza parte, che Politica si domanda, tempo è homai, che a quella dando principio, prima che io venga alla determination Peripatetica, tratti nel seguente libro Platonicamente di tal materia, mostrando la differentia, & la cagion della differentia che è tra i divini Dialoghi della Republica, & i civilissimi Dialoghi delle leggi che lasciò scritti il divin Platone, non mi discostando dalla sententia di Proclo sopra le cose Politiche di Platone.

Ma prima non sarà mal fatto che della prima constitution delle Città, & del principio del governare, & diverse maniere di governi, ne i primi capi ragioni. Il che subito farò, se prima quasi per un Proemio di tal materia, raccorrò brevemente un discorso della conditione, & stato dell'huomo, il qual già due anni sono mi ricordo d'haver sentito fare giuditiosamente alla bellissima, e virtuosissima vostra madre Mad. Laudomia, mentre che in Siena ella un giorno in casa del mio amicissimo M. Nicodemo Forteguerra suo fratello, dove ancor fu presente il dottissimo, e molto gentil M. Scipion Guglielmi, qual'amo molto, ci espose il Canto decimonono del Paradiso di Dante. Nella qual'espositione, le sentij dir cose tanto maravigliose, che ad ogni ben letterato e sciente intelletto proportionatissime sariano state: tanto può un sublime giuditio, quando con acutissimo ingegno e sagace solertia congiunto si truova, sì come in tal Donna congiungansi. La qual quantunque al giuditio di chi non sia stolto, sia da ogni parte delle più belle Donne che a i tempi nostri si truovino, nondimeno la bellezza del suo animo e la divinità del suo giuditio, congiunta con costumi, gesti, parole, e movimenti celesti, fa stupire ogni huomo, che veggendola, o ascoltandola, ha faccia d'huomo.

La qual gloriarevi Alessandro d'haver per madre, tenendo per certo, che non può se non essere in voi gran parte del suo valore, non essendo possibile, che da cosa così eccellente, perfetta, cosa parimente perfettissima non derivi; di che ancor più mi confido, però che per essere in lei tanta divinità per succession dall'honorata sua madre Madonna Verginia discesa, è da credere, che ancora

in voi per seguela di successione, debbi passare. Ma delle virtù, & belle parti di sì gran Donna, ad altro tempo, se me ne basterà l'animo, mi riserbo di ragionare. Onde lasciando questo per hora, al discorso che io dico di sì gran Donna, & insieme al seguente libro darò principio.⁸

⁸ Il trattato finisce bruscamente, come fosse rimasto monco di una sezione: rammentiamo che in coda alla dedicatoria Piccolomini inserisce una postilla in cui specifica di essersi fermato al Decimo libro, dei quindici progettati, “per alcune cagioni che non importa di raccontare”. Nell’edizione riveduta ed ampliata (oltre che espurgata dagli accenni a Ochino e Pomponazzi) che Piccolomini pubblicherà nel 1560 col titolo di *Institutione morale*, i libri sono dodici, ma la materia non trattata nell’opera precedente è concentrata nel solo dodicesimo libro; quella invece comune alla prima edizione è distribuita diversamente su undici libri. La brevità e frettolosità della giunta testimonia di un distacco del Piccolomini dalla sua opera giovanile, nel passaggio dalla società di corte e d’accademia all’ingresso nel clero e a una presenza più appartata sulla scena culturale del secondo Cinquecento.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

Opere di Alessandro Piccolomini

Della institutione morale di m. Alessandro Piccolomini libri XII: ne' quali egli leuando le cose souerchie & aggiugnendo molte importanti, ha emendato & a miglior forma & ordine ridotto tutto quello, che già scrisse in sua giouanezza della Institutione dell'huomo nobile. In Venetia: appresso Giordano Ziletti, 1560.

Copiosissima parafrase di M. Alessandro Piccolomini, nel primo libro della Retorica d'Aristotele : con la tavola de i capi in quella contenuti, dalli argomenti de i quali potrà il lettore ageuolmente conoscere quanto utile, & necessaria lettione se gli appresenti. In Venetia, per Giovanni Varisco e compagni, 1565.

De la institutione di tutta la vita dell' homo nato nobile e in città libera. Libri X in lingua toscana dove peripateticamente e platonicamente intorno a le cose dell'Ethica, Iconomica e parte de la Politica è raccolta la somma di quanto principalmente può concorrere a la perfetta e felice vita di quello. Composti dal S. Alessandro Piccolomini, a beneficio del nobilissimo fanciullino Alessandro Colombini, pochi giorni innanzi nato; figlio de la immortale Mad. Laudomia Forteguerri. Al quale (havendolo egli sostenuto a battesimo) secondo l'usanza dei compari, dei detti Libri fa dono, Venetijs, per Hyeronimun Scotum, 1542.

Discorso fatto in tempo di repubblica da m. Alessandro Piccolomini di Siena per le veglianti discordie de' suoi cittadini il 1543, appresso Gio. Paolo Giovannelli e figlio, stampatori dell' almo studio, Pisa 1765.

L'Instrumento della filosofia di M. Alessandro Piccolomini, in Vinegia per Roma Giovanmaria Bonelli, 1552.

La Prima parte della filosofia naturale di M. Alessandro Piccolomini, in Roma, appresso a Vincenzo Valgrisi, 1551.

La Seconda parte della filosofia naturale di M. Alessandro Piccolomini, in Vinetia, presso Giorgio dè Canalli, 1565.

La Raffaella ovvero dialogo della bella creanza delle donne, dialogo di Alessandro Piccolomini, Stordito Intronato, nuovamente ridotto a miglio lezione, Milano, G. Daelli e c. Editori, 1862.

Opere cinquecentesche

[Ballino, G.], *La Morale filosofia brevemente descritta per due filosofi: Epitteto stoico, Aristotile peripatetico, (Il trattato di Aristotele delle virtù e de viti). Et il Trattato di Plutarco dell'Amor de Genitori verso i figliuoli. Opere nuovamente di greco ridotte in volgare*, in Venezia, Valvassori, 1565.

[Bruto G. M.], *La institutione di una fanciulla nata nobilmente, L'institution d'une fille de noble maison*, Anvers, chez Iheran Bellere, 1555.

Il Cortegiano del conte Baldessar Castiglione. Novamente stampato et con somma diligentia revisto, con la sua tavola di nuovo aggiunta. In Vinegia: appresso Gabriel Giolito de Ferrari e fratelli, 1551.

Il Galateo di Messer Giovanni Della casa overo Trattato de costumi e modi che si debbono tenere o schifare nella comune conversatione. Con l'aggiunta della tavola fatta nuovamente dal Lapino. Appresso l'oratione del medesimo M. Giovanni a Carlo Quinto Imperatore sopra la restitutione di Piacenza. In Fiorenza appresso i Giunti, 1578.

Dialogo di M. Lodovico Dolce, della institution delle donne, da lui stesso in questa quarta impressione riveduto, e di più utili cose ampliato, & con la tavola di cose più degne di memoria, in Vinegia, appresso Gabriel Giolito De Ferrari 1545.

[Domenichi, L.], *L'opere morali di Xenophonte tradotte per m. Lodovico Domenichi*, in Vinegia appresso Gabriel Giolito de Ferrari, 1547.

Guasco, A., *Ragionamento del Sig. Annibal Guasco a D. Lavinia, sua figliuola, della maniera del governarsi ella in corte, andando per Dama*, in Turino, presso l'herede del Bevilacqua, 1586.

[Orologi G.], *Dell'Ingratitudine, ragionamenti III*, in Vinegia, per Gabriele Giolito de Ferrari, 1562. *Libro della vita civile composta da Mattheo Palmieri, cittadino fiorentino*, In Firenze: per li heredi di Filippo di Giunta, 1529.

De i discorsi del reverendo Monsignor Francesco Patritij, senese vescovo gaiettano, sopra a le cose appartenenti ad una città libera, e famiglia nobile, tradotti in lingua toscana da Giovanni Fabrini fiorentino [...] libri nove, Venezia 1545.

[Patrizi. F.], Di m. Francesco Patritio, *La città felice. Del medesimo dialogo dell'honore, il Barignano. Del medesimo Discorso della diversità de' furori poetici. Lettura sopra il sonetto del Petrarca, la gola, e'l sonno e l'ociose piume*, in Venetia, per Giovan. Griffio, 1553.

[Scaino, A.], *L'Etica di Aristotile a Nicomaco, ridotta in modo di parafrase da con varie annotazioni sopra diversi dubbj*, in Roma, per Giuseppe degli Angeli, 1574.

[Speroni, S.], *Dialoghi di M. Speron Speroni*, in Venetia Francesco Lorenzini da Turino, 1560.

Tommasi, F., *Reggimento del Padre di famiglia di m. Francesco Tommasi da Colle di Val d'Elsa toscano: medico e filosofo, all'illustre sig. Giulio Pallavicino gentilhuomo genovese*, in Fiorenza, per Giorgio Marescotti, 1580.

[Lombardelli, O.], *De gli Uffizii, e costumi de' giovani*, libri IV, in Fiorenza, per Giorgio Marescotti, 1579.

Altre opere

Aristotele, *Etica Nicomachea*, Roma-Bari, Laterza, 1999.

Id, *Politica*, Milano, Bur, 2002.

Id. *Poetica*, Milano, Bur, 1993.

Id. *Retorica*, Milano, Bompiani, 2014.

Castiglione, B., *Il libro del cortegiano*, Milano, Garzanti, 2011.

Baron, H., *La crisi del primo Rinascimento Italiano*, Firenze, Sansoni, 1970.

Belloni, G. - R. Drusi, *Il Rinascimento italiano e l'Europa. Umanesimo ed educazione*, Milano, Bonnard, 2004.

Benevolo, L., *La città italiana nel Rinascimento*, Milano, il Polifilo, 1969.

Burckardt, J., *La civiltà del Rinascimento in Italia*, Firenze, Sansoni, 1968.

Calzona, A. - F.P. Fiore - A. Tenenti - C. Vasoli (a cura di), *Il volgare come lingua di cultura dal Trecento al Cinquecento*. Atti del Convegno internazionale, Mantova, 18-20 ottobre 2001, Leo S. Olschki, Firenze, 2003.

Cambiano, G., *Polis*, Roma-Bari, Laterza, 2000.

Cantimori, D., *Umanesimo e Religione nel Rinascimento*, Torino, Einaudi 1975.

Carpeggiani, P., *Corte e città nel secolo dell'Umanesimo*, in "Arte lombarda", vol. 61, Cesano Maderno, 1982.

Castiglione, B., *Il libro del cortegiano*, Milano, Garzanti, 2011.

Chabod, F., *Scritti sul Rinascimento*, Torino, Einaudi 1967.

Cerreta, F., *Alessandro Piccolomini letterato e filosofo senese del Cinquecento*, Siena, Accademia senese degli Intronati, 1960.

- Cox, V., *The Renaissance dialogue. Literary dialogue in its social and political contexts, Castiglione to Galileo*, Cambridge University Press, 1992.
- D'Addario, A., *Il problema senese nella storia italiana della prima metà del 500. La guerra di Siena*, Le Monnier 1958.
- D'Amante, F., *Un trattato pedagogico del Cinquecento. L'Institutione di Alessandro Piccolomini*, in «Educazione. Giornale di pedagogia critica», vol. 5, n. 1, Roma, Anicia 2016, pp. 27-48.
- De Luise, F. - G. Farinetti, *Storia della felicità. Gli antichi e i moderni*, Torino, Einaudi, 2001.
- De' Vecchi, E., *Alessandro Piccolomini*, Siena, Lazzeri, 1935.
- Della Casa, G., *Il Galateo*, Milano, Bur, 2008.
- Dionisotti, C., *Geografia e storia della letteratura italiana*, Torino, Einaudi, 1967.
- Donati, C., *L'idea di nobiltà in Italia*, Laterza, Bari-Roma 1995.
- Eisenblicher, K., *The sword and the pen. Women, politics, and poetry in Sixteenth-Century Siena*, Notre Dame 2012.
- Elias N., *La società di corte*, Bologna, Il Mulino, 1998.
- Id., *Potere e civiltà*, Bologna, Il Mulino, 2010.
- Fantoni M., *Il potere dello spazio. Principi e città nell'Italia dei secoli XV-XVII*, Bulzoni, Roma 2002.
- Finzi C., *La polemica sulla nobiltà nell'Italia del Quattrocento*, in «Cuadernos de Filología Clásica. Estudios Latinos» 30.2 (2010), pp. 341-380.
- Fontanini, G., *Biblioteca dell'eloquenza italiana*, Tomo I e II, L. Mussi, Parma 1804.
- Garin, E., *L'educazione in Europa*, Laterza, Roma-Bari 1976.
- Id., *L'educazione umanistica in Italia*, Bari, Laterza, 1966. Id., *Medioevo e Rinascimento*, Bari, Laterza, 1990.
- Id., *La cultura del Rinascimento*, Bari, Laterza, 2010.
- Id., *L'umanesimo italiano*, Bari, Laterza, 1994.
- Id., *Il pensiero pedagogico dello Umanesimo*, Giuntine-Sansoni, Firenze 1958.
- Id., *Scienza e vita civile nel Rinascimento italiano*, Laterza, Roma-Bari 1993.
- Giosi, M., *La tradizione degli specula principum e la Institutio principis christiani di Erasmo da Rotterdam*, in «Educazione. Giornale di pedagogia critica», vol. 5, n. 2, Roma, Anicia, 2016, pp. 1-37.
- Le Goff J., *Gli intellettuali nel Medioevo*, Milano, Mondadori, 1998.
- Grendler, P. F., *La scuola nel Rinascimento italiano*, Bari-Roma, Laterza, 1991.
- Jacometti, F., *L'Accademia degli Intronati*, Accademia senese degli Intronati, Siena, 1950.
- Kruft, H.W., *Le città utopiche*, Laterza, Bari 1990.

- Larivaille, P., *La vita quotidiana in Italia ai tempi di Machiavelli*, Milano, Rizzoli, 1984.
- Lines, D. A., E. Refini, «*Aristotele fatto volgare*». *Tradizione aristotelica e cultura volgare nel Rinascimento*, Pisa, ETS, 2015.
- Librandi, R. - R. Piro (a cura di), *Lo scaffale della biblioteca scientifica in volgare (secoli XIII-XVI)*, Firenze, Sismel-Edizioni del Galluzzo, 2006.
- Lorenzetti, S., *Musica e identità nobiliare nell'Italia del Rinascimento*, Firenze, Olschki, 2003.
- Marchetti, V., *Gruppi ereticali senesi del Cinquecento*, Firenze 1975.
- Mattei, F., *Persona. Adnotationes in lemma*, Roma, Anicia, 2015.
- Id., *Sfibrata paideia*, Anicia, Roma 2009.
- Morisco, G., A. Calanchi, *Le corti e la città ideale*, Fasano, Schena, 2005.
- Mozzarelli, C., *Famiglia del principe e famiglia aristocratica*, Roma, Bulzoni, 1988.
- Id., *Principe, corte e governo tra 500 e 700*, «L'Ecole française de Rome», vol. 82, n. 1, pp. 367-379, 1985.
- Novati, F. (a cura di), *Epistolario di Coluccio Salutati*, Roma, Ist. storico per il medioevo, 1891.
- Patrizi, G. - A. Quondam (a cura di), *Educare il corpo educare la parola nella trattatistica Rinascimentale*, Roma, Bulzoni, 1998.
- Petracchi Costantini, L., *L'Accademia degli Intronati di Siena*, in «La Diana», A. 3, n. 2, 1928.
- Petrucci, A., (a cura di), *Libri, editori e pubblico nell'Europa moderna. Guida storica critica*, Roma-Bari, Laterza, 1977.
- Piéjus, M.F. - M. Plaisance - M. Residori, *Alessandro Piccolomini (1508-1579). Un siennois à la croisée des genres et des savoirs*. Actes du Colloque International, Paris, 23-25 septembre 2010, réunis et présentés par Paris, Centre Interuniversitaire de Recherche sur la Renaissance Italienne - Université Sorbonne Nouvelle Paris 3, Paris 2011.
- Platone, *La Repubblica*, Milano, Bur, 2006.
- Id., *Le leggi*, Milano, Bur, 2005.
- Id., *Simposio*, Milano, Bur, 1986.
- Poppi, A., *L'etica del Rinascimento tra Platone e Aristotele*, Napoli, La Città del Sole, 1997.
- Quondam, «*Formare con parole*»: *L'institutio del moderno gentiluomo*, in «History of education & children's literature», vol. I, n. I, 2006.
- Id., *Forma del vivere. L'etica del gentiluomo e i moralisti italiani*, Bologna, Il Mulino, 2010.
- Id., *La conversazione. Un modello italiano*, Milano, Donzelli, 2007.
- Id., *Rinascimento e classicismi*, Bologna, Il Mulino, 2013.
- Refini, E., *Per via di annotazioni. Le glosse inedite di A. P. all'«Ars poetica» di Orazio*, Lucca 2009.

- Riccò, L., *La «miniera accademica». Pedagogia, editoria, palcoscenico nella Siena del Cinquecento*, Roma 2002.
- Richardson, B., *Stampatori, autori e lettori nell'Italia del Rinascimento*, Milano, Sylvestre Bonnard, 2004.
- Rico, F., *Il sogno dell'Umanesimo*, Einaudi, Torino 1998.
- Salutati, C., *De nobilitate legum et medicinae. De verecundia*, a cura di E. Garin, Firenze, 1947,
- Sciolla, G. C., (a cura di), *La città ideale nel Rinascimento*, Utet, Torino 1975.
- Seragnoli, D., *Il teatro a Siena nel Cinquecento. "Progetto" e "modello" drammaturgico nell'Accademia degli Intronati*, Roma, Bulzoni, 1980.
- Schmitt, C. B., "Aristotle's Ethics in the sixteenth century: some preliminary considerations", in *Ethic in Humanismus*, a cura di W. Ruegg e D. Wuttke, Boppard 1979.
- Skinner, Q., *Virtù rinascimentali*, Il Mulino, Bologna 2006.
- Tateo, F., *Tradizione e realtà nell'umanesimo italiano*, Dedalo, Roma 1967.
- Varotti, C., *Gloria e ambizione politica nel Rinascimento*, Mondadori, Milano 1998.
- Vasoli, C., *La cultura delle corti*, Cappelli, Rocca San Casciano 1980.
- Vianello, V., *Il letterato, l'accademia, il libro. Contributi sulla cultura veneta del Cinquecento*, Padova, Antenore, 1988.
- Vitruvio, M., *De architectura*, Einaudi, Torino 1997.